

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

2006

**Análisis contemporáneo sobre el discurso amoroso
en la filosofía de Platón y Friedrich Nietzsche.**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO
DE LICENCIADO EN FILOSOFIA**

OLVERA VICENCIO CÉSAR GERARDO



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A mi madre

In memoriam.

AGRADECIMIENTOS.

Resulta ya un tópico establecido el hacer mención, en este punto, de todas aquellas personas que intervinieron, de la forma que fuere, en el complicado y largo proceso de formación académica universitaria que culmina, precisamente, con la redacción de estas breves pero significativas estrofas que intentan hacer patente el múltiple apoyo recibido para llevar a buen término el cumplimiento de una meta más de desarrollo profesional.

Sin ninguna intención de transgredir esa norma, debo mencionar principalmente a aquellos preciados seres que han dirigido mis pasos con dedicación, sacrificio y amor, y me han permitido transformarme en una persona de provecho. Mi primer pensamiento de gratitud va dirigido a ellos, a quienes amo profundamente y sin los cuales no hubiera sido posible nada de lo conseguido: mis padres Luis y Rosa.

A mis hermanos Luis y Lilián por acompañarme en cada momento importante de mi vida y saber darme el cariño y apoyo fundamental en mi camino.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, institución que me ha albergado durante estos años y que me ha brindado los recursos académicos necesarios para forjarme como el profesional en activo en que me he convertido.

A los maestros que tomaron parte activa en este proceso formativo. Al Mtro. Jorge Alberto Negrete por saber encauzar el caudal de ideas sin orden con las cuales nació este proyecto de investigación y cuyas sugerencias ayudaron a ampliar mi panorama discursivo. Al Lic. Luis Antonio Velasco Guzmán cuyos comentarios críticos han servido para una mejora en la reestructuración del proyecto y para corregir algunas deficiencias en el manejo de los argumentos. A la Dra. Luz María Álvarez por el tiempo dedicado en la lectura de mi trabajo y por sus comentarios en beneficio de mi tesis. Al Mtro. Ernesto González Rubio por su apoyo y recomendación y al Dr. Roberto Sánchez Valencia por inculcarme el deseo de conocer más la cultura griega.

Y sobre todo a esa importante persona que se esconde detrás de cada pensamiento que viene a mí día tras día; mi gratitud infinita por su paciencia, comprensión y amor. Es un sueño indescriptible compartir mi pedazo de eternidad contigo: María.

A todos ustedes: Muchas Gracias.

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN.....	I
CAPÍTULO I. GÉNESIS DEL EROS PLATÓNICO.....	9
1.1. Antecedentes.....	9
1.2. La actitud filosófica de Sócrates.....	15
1.3. Constitución y planteamiento del alma platónica.....	21
1.3.1. Representaciones preplatónicas del alma.....	21
1.3.2. Sobre la inmortalidad y reminiscencia del alma platónica.....	27
1.4. La relación entre Eros y alma.....	35
CAPÍTULO II. LA AUSENCIA COMO PRESENCIA DE DESEO.....	42
2.1 El impulso amoroso.....	42
2.2. Aristófanes y la falta constituyente.....	54
2.3. La relación conciencia – deseo.....	61

CAPÍTULO III. EROS COMO DISCURSO FILOSÓFICO.....	75
3.1. La cuestión de la Falta y el despertar filosófico.....	75
3.2. La búsqueda filosófica como ilusión amorosa.....	84
3.2.1. La teoría de lo inconsciente y su relación con el campo filosófico.....	84
3.2.2. El campo filosófico como un saber que interroga.....	95
3.3. El surgimiento del nihilismo y la relación con el problema de la decadencia nietzscheana de la modernidad.....	102
CAPÍTULO IV. EROS, NIETZSCHE Y NIHILISMO.....	112
4.1. La perspectiva filosófica de Occidente en Nietzsche.....	112
4.1.1. El hombre y su obra: vida y pensamiento.....	112
4.2. Nihilismo y muerte de Dios: El nuevo horizonte nietzscheano.....	127
4.2.1. Los tres aspectos fundamentales de la doctrina nietzscheana.....	138
4.3. Eros y superhombre: La reconciliación con el mundo.....	149
4.3.1. Sobre el amor de Nietzsche.....	149
CONCLUSIONES GENERALES.....	165
BIBLIOGRAFÍA.....	178

*Todo arte y toda investigación, e, igualmente,
toda acción y libre elección parecen tender a
algún bien; por esto se ha manifestado con razón,
que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden."*

Aristóteles, Ética Nicomáquea

INTRODUCCIÓN

El trabajo que estamos presentando tiene como telón de fondo la problemática que gira en torno a la cuestión ontológica del amor. Esta es una investigación que toma como piedra de toque un discurso a propósito del *eros*. En relación a ello, el objetivo fundamental reside en el intento de canalizar ciertas disquisiciones filosóficas y encontrar en ellas una supuesta perspectiva que les permita ser relacionadas con un concepto tan complejo y tan vigente como lo es el amor.

Ciertamente podríamos afirmar que existe ya un sinnúmero de trabajos e investigaciones que han tenido, y que están asimismo estructurados, sobre la base de este tópico en específico. A diferencia de ellos, este trabajo pretende hacer una aportación original y diferente, es decir, el contexto sobre el que descansará gran parte de este trabajo no se relaciona, tan directamente, con el uso convencional que se ha otorgado al ya tan malogrado concepto de amor. Cuando enunciamos dicho término, definitivamente hemos de reconocer que existe una profunda distancia entre éste y cualquier objetivo de querer referirnos a algún aspecto de carácter sentimental o anímico, nada más impreciso para nuestros inquietos deseos.

El *eros* representa en esta exposición, una visión completamente antagónica e incluso radical con respecto al manejo que se ha tenido en el tratamiento convencional de la palabra. La cuestión fundamental radica en concebir dicho término a través de la determinación de su existencia como la de una condición que constituye y que padece el hombre, como una situación particular que termina por influir de una manera casi insidiosa en el comportamiento y naturaleza moral del sujeto, pero además de todo esto, viene a ser

INTRODUCCIÓN

el punto clave para lograr vislumbrar la importancia de su función como el eje en donde se concreta el enfrentamiento entre el sujeto y su destino y en donde se inicia la eterna búsqueda para proporcionar un sentido a la existencia. El *eros* es, de esta forma, destino, pero también representa principio y origen, pues a través de una desformalización teórica de la concepción convencional es posible insistir en la capacidad que tiene *eros* para convertirse en el punto clave para el surgimiento y génesis de la voluntad humana.

La inquietud personal que quizás haya motivado la redacción de este trabajo se localiza en la pretensión de confrontar una idea que se ha insertado en mi pensamiento a lo largo de estos últimos años y que se había vuelto tan reincidente que era preciso buscar vías de acceso hacia una respuesta que en sí misma, resultará satisfactoria. Esta idea recalca la función de la filosofía como un intento por aprehender aquello que no podemos alcanzar, es decir, la filosofía está inscrita en los ámbitos del deseo y la carencia. El discurso filosófico, al igual que un amante, está siempre a la búsqueda de la apropiación de su objeto deseado, en este caso, la verdad y sus fundamentos. El *eros* escinde esta disciplina reflexiva y la conmina a estar eternamente incompleta, nunca terminada, por lo que podemos deducir que la historia de la filosofía es una historia que versa acerca de la falta ontológica que el hombre ha querido sanar a lo largo de toda su existencia.

La filosofía es deseo y, por tanto, amor, pero amor en el sentido platónico de carencia, de ser vacío, de estar ausente. Se desea aquello que no tenemos – nos menciona Sócrates en el conocido diálogo de *El Banquete* – y de ahí se conforma todo un pensamiento que construye la imagen de aquél ser que se cuestiona por su propio ser y este mismo acto interrogativo lleva inmerso su propio sufrimiento, pues en el hecho mismo de volvernos concientes de esa pérdida y de ese vacío que impide la plenitud, se encuentra encerrada, y profundamente ligada, la noción de que hemos de padecer a causa de ese nuevo conocimiento. No podemos hacer caso omiso ante dicha noticia pues, ¿quién de nosotros, tras saber que se ha perdido algo de enorme valor puede quedarse inmóvil y no ir en su busca con el afán de intentar recuperarlo otra vez?

Para la realización de este trabajo hemos tenido a bien la idea de apoyarnos en algunas disciplinas – como es el caso del psicoanálisis y de algunas de sus propuestas más

INTRODUCCIÓN

elementales – para complementar una exposición aún más enérgica y detallada en pos de conseguir un discernimiento mejor logrado de los componentes que constituyen al amor. La justificación para el emparejamiento de la Filosofía con el Psicoanálisis, obedece, primordialmente, a que gran parte de la literatura escrita por connotados pensadores de dicha rama de la Psicología, parten para explicar sus obras de ciertos preceptos filosóficos como es el caso de la visión que Platón ha aportado a este respecto.

Casos particulares como el de Susana Bercovich o Jean François Lyotard – los cuales han enlazado ambas disciplinas para ofrecer un estudio más complejo y más interesante acerca de temas como la carencia, el amor, la falta – nos han provisto de un ilimitado material para enriquecer nuestro panorama discursivo en torno a estas cuestiones. Apoyados en la lectura de estas obras hemos iniciado nuestro camino para hallar un punto de anclaje entre la postura platónica y la perspectiva filosófica que nos ofrece el pensador alemán Friedrich Nietzsche.

En las primeras reflexiones planteadas en esta investigación se pretende exponer el inicio de la concepción de alma como la resulta de un acto originado a través de un proceso de interiorización que busca obtener respuestas a incógnitas de tipo ontológico. Para ello nos detenemos, primeramente, a analizar la cuestión en torno a la postura que los griegos tomarán para obtener ciertas conclusiones extraídas de un aspecto mítico. El mito viene a desarrollarse como la primera herramienta útil del hombre para apropiarse de un mundo que le resulta ajeno y misterioso. En esta fase mítica los griegos construyen dioses y mediante ellos, son capaces de personificar fenómenos que no podían explicar. De ahí, gracias a los poemas homéricos, es posible vislumbrar la primera conciencia que se tiene de la pertenencia de un alma y, en base a esta noción de alma, nos es posible acercarnos a la verdadera constitución de la *physis* humana.

Con Platón se da un despliegue de afirmaciones, advertencias, y propuestas en torno a la manera en la que debemos manejar nuestra vida, siempre poniendo como objetivo primordial el cuidado del alma. Ciertamente es posible hacer una serie de acotaciones que suponen que la cualidad de inmortalidad que se le otorga al alma es eminentemente platónica, puesto que los primeros diálogos de Platón, los cuales se toman como aquellos

INTRODUCCIÓN

escritos en donde es posible identificar aún la teoría de Sócrates en su plenitud, no hablan nada acerca de esta cualidad, antes bien, pareciera dejar esa incógnita en una duda, en una incertidumbre.

Siguiendo el elemento analítico del alma, es como canalizamos el discurso consecuente al problema del amor. A través de un par de alegorías míticas, Platón nos refiere la constitución del alma y la situación en la que se encontraba cuando aún compartía el cielo con los dioses. El mito del carruaje alado es una perfecta combinación de teorías con las cuales es posible confrontar la idea de una jerarquía de almas, las destinadas a la inquietud, propia de una pequeña élite compuesta por los que indagan su propio ser y, los que viven completamente indiferentes a los problemas realmente esenciales que circundan los problemas de la existencia. Asimismo ocurre, de manera similar, con el mito de la caverna; otra alegoría con la que Platón refiere la posición del filósofo con respecto a los que viven en lo que él considera el mundo de apariencias y de sombras.

El alma está regida por dos fuerzas completamente discordantes, una que tiende al mundo y la otra que se encamina hacia lo más sublime, hacia lo eterno, hacia su antigua morada. He ahí la primera de las causas por las que el alma siente arder dentro de ella el deseo de plenitud: en un principio el alma convivió con aquellas verdades supremas y cuando se percata, a través de un proceso de remembranza, de lo que ha sido despojada, no puede más que intentar volver a ellas.

El alma es, desde esta visión filosófica, el reflejo del hombre mismo, el hombre es su alma, hay entonces una completa concordancia entre ser y alma en la visión que Platón nos describe en su obra y a través de esta relación es posible interpretar y entender la escisión que realiza Platón del mundo de la existencia humana a partir de la correlación de dos mundos antagónicos. El mundo de las ideas, a saber, el mundo ininteligible, lugar donde se encuentran las verdaderas realidades, inalcanzables para nosotros en esta vida y, por otro lado, el mundo de las sombras y las apariencias, es decir, el mundo que habitamos mientras vivimos, el mundo de los sentidos.

INTRODUCCIÓN

Bajo esta primera visión el alma se presenta desasosegada pues quiere retornar a lo que constituyó originalmente su hogar y sufre, pues el cuerpo sólo es una limitante para retornar a ese ideal.

El *eros* es sustancialmente la conciencia del hombre de su propio dolor, consecuencia de algo que le falta y que quiere poseer. Como lo dijimos, el alma desea poseer una vez más ese reino que ahora se encuentra lejano e inalcanzable, así que la norma en esta vida consiste en preparar el alma y encaminarla hacia ese ideal que, como sabemos, es imposible de alcanzar en esta vida. Lo importante en Sócrates y así mismo en Platón es no abandonarse a las cosas insignificantes de la vida y proferir siempre una voluntad hacia esa prosecución de la verdad, hacia esas realidades ultraterrenas.

El esquema de este trabajo cumple primeramente con una explicación más detallada en torno a estos temas, pre-textos que en principio nos ayudan a ratificar una propuesta más interesante aún, la propuesta de hombre con deseos, con voluntad.

En este trabajo descubrimos dos diferentes modos en los que *eros* se presenta dentro del marco conceptual de lo que a simple vista parece ser un antagonismo radical de dos pensamientos filosóficos, a saber, el mundo ideal planteado por la teoría platónica y por otro lado, la crítica radical del pensamiento de Friedrich Nietzsche hacia todo tipo de creencia de carácter metafísico.

Sin ningún deseo de querer tomar partido entre la supuesta veracidad de ambas posturas y desligándonos de cualquier matiz de orden concluyente nos percatamos de que el punto inicial que trasciende el discurso filosófico en general está determinado por un discurso acerca del amor. La representación del amor apoyada sobre todo en una estructura de orden ontológico nos brinda suficientes motivos de reflexión, el amor es así un síntoma humano, pero un síntoma que concretiza una acción interior, a saber, es el resultado de una investigación personal sobre el ser propio del hombre.

La visión de *eros* que ofrece Platón ha dado pie a una increíble gama de posturas y opiniones por parte de la élite filosófica, su valor intelectual es tan amplio que no ha terminado de agotarse. La problemática es tan actual que me ha servido como apoyo para

INTRODUCCIÓN

desarrollar una perspectiva particular desde un contexto completamente diferente. En este caso, he querido analizar sistemáticamente la postura platónica del amor, análogamente con la visión inquisidora y moderna de Friedrich Nietzsche y su crítica a la Metafísica que le precedió. Ambos pensadores depositan nociones significativas sobre la condición del hombre durante su transcurso por la vida y ofrecen estudios ontológicos sobre la relevancia de la interioridad y la autorreflexión, que vendrá a desempeñar un elemento básico a lo largo de todo este trabajo. La intención de este proyecto es reconocer la confluencia entre los citados filósofos, así como sus respectivas discrepancias.

De Platón obtenemos la conciencia de ese giro de carácter antropocéntrico que toma al hombre como un caudal inagotable de recursos en donde se fundamenta la característica de ser como un sujeto de deseo. Esto – como lo hemos dicho – a partir de la conciencia de que tenemos carencias y faltas que nos limitan constantemente a llevar una vida plena y esencialmente placentera. Dentro de la multiplicidad de argumentos que Platón maneja en el diálogo de *El Banquete* para designar la *physis* de *eros* existen dos que, por ser tan emblemáticos, cimentarán las bases que proporcionan el flujo discursivo de esta investigación y sobre los cuales iniciaremos este camino filosófico.

No queremos disminuir la importancia de los otros personajes que participan en el diálogo, pero consideramos que sus exposiciones poco tienen en relación con los aspectos que abordaremos en esta investigación. Si acaso los mencionamos es simplemente para dar la idea general de la opinión que Platón guarda al respecto en relación con la vida erótica que se vivía en su tiempo.

El primer discurso que adquiere una relevancia fundamental nos viene dado por boca de Aristófanes, este comediante, al convertir su reflexión en palabras, plantea la división de la estructura constituyente de una especie diferente de hombre, de una especie que parecía ser perfecto, completo, pleno; concretamente la imagen simbolizada por el sujeto andrógino. Replanteando este argumento podríamos vincularlo con la idea metafórica de la escisión humana de su parte divina. El único lazo de unión con la divinidad se rompe a raíz de esta separación mítica-religiosa que viene a proyectarse como la sanción por un acto deshonesto o ruín. La parte divina que le es arrebatada al hombre lo deja en la más

INTRODUCCIÓN

absoluta soledad existencial, que a su vez implica la pérdida de una naturaleza anterior en donde gozaba de plenitud. Esta visión es trágica pues nos muestra a un sujeto escindido, caído, arrojado.

En términos generales, este argumento va a constituir los cimientos estructurales de esta investigación, pues con base en él construiremos los detalles pormenorizados de nuestra adaptación al modelo nietzscheano en torno al Sujeto y a su crítica filosófica de la Metafísica.

El segundo argumento que tomaremos en cuenta para nuestro estudio es el que nos proporciona Sócrates, en él se detalla las características del dios Eros. A través del mito que narra Diótima a Sócrates acerca del origen del amor, se nos explica la doble naturaleza de este dios con base en una naturaleza bipolar, es decir, una génesis construida por dos aspectos que resultan ser antagónicos.

De aquí podemos extraer el concepto de deseo, atribuido a Eros como parte esencial de su personalidad. Eros es la personificación del eterno amante que padece su deseo, inalcanzable, imposible. Él es el sujeto que está siempre en busca de ese algo que lo complementa, que se presenta como su todo. Nosotros hablaremos del sujeto con apetencias, con deseos, con voluntad que lo estimulan, que lo potencializan para la acción.

Esta visión trágica humana puede comprenderse y analizarse desde otro ángulo; es aquí en donde interviene, en gran parte, nuestra contribución interpretativa y analítica. Hemos explicado a grandes rasgos los dos mitos importantes que conforman el dialogo platónico conocido como *El Banquete*, nos hemos referido a la condición humana como a la de un ser caído que padece su carencia, motivo esencial que le proporciona, deseos, apetencias, afán de búsqueda. Nuestra interpretación sobre esta alegoría mítica se desprende desde una revaloración sobre la interioridad y el despertar de la conciencia subjetiva de tipo reflexivo. Entendamos mejor esta afirmación.

El significado y utilidad del mito es ampliamente reconocido como una estupenda forma antigua de explicarse y comprender el sentido de la existencia, pero necesariamente

INTRODUCCIÓN

nos percatamos de su futilidad en cuanto queremos resolver el mundo mediante él, el mito sólo es una analogía aforística de una realidad que se muestra incomprensible.

Esta escisión, en este trabajo y en esta interpretación la entenderemos no desde un punto de vista religioso, sino desde el intelectual. Esta unión divina se rompe al hacerse el hombre conciencia reflexiva, al dirigir la mirada hacia sí mismo, al reflexionar sobre la actividad cotidiana, al preguntarse sobre su propia existencia, el hombre pierde irremediablemente su condición vital, plena y confortable. El pensamiento acerca al hombre a la divinidad pero es éste pensamiento el causante de su desgracia, pues el hombre que ha abierto la conciencia al mundo descubre su finitud. Recalcando esta interpretación, podríamos inferir que: el ser andrógino era pleno hasta que se mira a sí mismo como potencia, hasta que se piensa y se interioriza, es decir, hasta que se da cuenta de su propia existencia, es ahí cuando intenta subir donde los dioses, lo que le acarrea su desgracia.

Ya desde los planteamientos de Heráclito se podían identificar ciertos rasgos que hacen referencia a las personas que no son capaces de captar su propia esencia, Heráclito se ha referido a ellos como los dormidos, y por otro lado se refiere a los despiertos que, de modo inverso que los anteriores, se enfrentan a la comprensión del *logos* como de una totalidad del mundo. Existen así, ciertos aspectos que pueden vincularse directamente con la propuesta llevada, siglos más adelante, por Nietzsche.

La relación que se desprende de la filosofía de Nietzsche con lo planteado hasta este punto radica en que desde una crítica a la tradición judeo-cristiana Nietzsche descubre la decadencia de la sociedad moderna. En un principio planteamos la situación platónica en donde se ha despojado metafóricamente al hombre de una condición original precedente a la actual, a través de una serie de mitos Platón justifica la búsqueda incesante de una verdad que se encuentra en un aspecto trascendente del mundo y esta búsqueda inicia por un sentimiento humano de añoranza por esa recuperación ontológica que se gesta en el momento en el que el hombre, al hacerse conciente de su falta, inicia una travesía existencial en aras de reencontrar su falta constituyente.

Desde otra perspectiva encontramos a Nietzsche, el cual, arrancó al hombre cualquier tipo de esperanza trascendente y religiosa al declarar la muerte de Dios. Desde un punto de

INTRODUCCIÓN

vista immanente y terrenal Nietzsche abandona al hombre en el mundo. Nietzsche convierte al hombre en un ser desgarrado que tiene que buscar sus propias armas y herramientas que lo conduzcan hasta un estado vital de plenitud, pero dicho camino se presenta con un aspecto diferente y con circunstancias en nada parecidas a las anteriores, pues el hombre debe encontrar un sentido cuando el sentido que era Dios ha perdido cualquier punto de anclaje en la certeza. Es así que la visión en la que Nietzsche retoma al hombre es bajo la perspectiva de que este está extraviado, obligado a trascender una situación pero desde una solución immanente, desde una vitalidad extraída de su amor propio.

Existe así también en Nietzsche un *eros*, pero éste no está vinculado con mundos externos al hombre, sino que al contrario, este amor es personal, es la fuerza vital que posee el propio sujeto y en la cual orienta toda facticidad humana en pos de un perfeccionamiento individual e incluso de género.

Nietzsche instiga también al hombre a su despertar, en la primera parte de su *Zaratustra* nos habla de que el espíritu humano debe pasar por tres fases de transformación, habla acerca de reencontrarnos con nuestro amor por el mundo y acerca de mirar no ya a los cielos para querer aprehender lo incognoscible, sino para sólo mirar hasta donde puede crecer en perfección el hombre, hasta donde es capaz de trascenderse a sí mismo.

Sea pues que también Nietzsche ha dado una solución, ha vislumbrado un ideal que supera la decadencia del hombre, que supera sus faltas y sus deseos. A lo largo de este trabajo intentaremos analizar y profundizar en torno a la falta ontológica que caracteriza la existencia y para ello, como bien lo mencionamos, nos apoyaremos en ciertas perspectivas del psicoanálisis para estructurar las diversas soluciones que tanto Platón como Nietzsche ofrecen a una misma problemática. Pero sobre todo, qué tan viables son las afirmaciones que plantean estos pensadores y qué tan imposibles pueden llegar a convertirse.

Este trabajo habla, durante todo su desarrollo, de la historia humana en esa búsqueda que lo ha caracterizado para conseguir su propio sentido y fundamentación. Es preciso observar también que, en tanto disciplina eminentemente humana, la filosofía se percibe también como afectada por ese padecimiento humano y ella misma se encuentra escindida, irreconciliable con una posesión certera que venga a responder todas nuestras incógnitas.

INTRODUCCIÓN

El filósofo, tal vez con un mayor ahínco, ha intentado, a lo largo de toda su historia, despojarse de este vacío interno, por su parte la filosofía está marcada por un intenso deseo, ciertamente inalcanzable, de encontrar el sustento, la piedra filosofal que consiga resolver el misterio de la existencia del hombre.

Se deduce así que la historia de la filosofía es también el intento de conseguir erradicar un vacío, de implantar una verdad en el hueco ontológico que nos constituye, que es inherente a la humanidad y que, como lo hemos afirmado previamente, pertenece también a los oscuros terrenos en los que actúa el amor.

Nitimur in vetitum semper cupimusque negata;

Sic interdictis imminet aeger aquis

[Nos lanzamos siempre hacia lo prohibido y deseamos

lo que se nos niega; así acecha el enfermo las aguas

prohibidas]

Ovidio (3 Amores, 4, 17)

GÉNESIS DEL EROS PLATÓNICO

“En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadirlos, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible[...]”.
Apología de Sócrates (30 b)

1.1 Antecedentes.

Es posible advertir, mediante un análisis pormenorizado, el desarrollo del pensamiento filosófico que se descubre como un pensamiento que esencialmente está circundado por una larga serie de cuestionamientos en torno a la instancia que fundamenta a la existencia humana. La actividad propiamente filosófica inicia como una indagación reflexiva con vistas a la búsqueda del elemento esencial que constituye a todas las cosas, es decir, la filosofía es una pregunta acerca del origen de todo lo que se encuentra en derredor nuestro. Entre los primeros pensadores griegos el sentido de esa búsqueda se encontraba en la observación de la naturaleza (*physis*) como la fuente primordial de donde se extraía una posible respuesta a incógnitas de tipo cosmológico.

Es entonces como la filosofía se vuelve un quehacer eminentemente humano que nace como una ciencia de lo universal, es decir, un saber que se preocupa por la aprehensión de la *physis* entera. Más específicamente, con esta primera intención de

explicar su entorno el pensador griego quiso hacer suyo el mundo, quiso conocerlo, comprenderlo y dominarlo.

Fueron los filósofos conocidos ahora como *presocráticos* quienes inician la búsqueda del sentido del universo hacia la *physis* de todas las cosas, es decir, hacia el problema relativo al origen y esencia del mundo. *El punto de partida de los pensadores naturalistas del siglo VI* -comenta Werner Jaeger- *era el problema del origen, la physis, que dio su nombre a la totalidad del movimiento espiritual y a la forma de especulación a que dio lugar. [...] Pero se hallaba, en un comienzo, envuelta en la especulación metafísica y sólo gradualmente llegó a independizarse de ella.*¹ El interés gnoseológico de estos filósofos físicos era reducir la distancia entre los fenómenos naturales y su limitada explicación en torno a ellos.

En un principio el recurso cognoscitivo había sido justificado a través de una amplia gama de representaciones mitológicas en donde estas alteraciones climáticas fueron personificadas en base a la asignación de un rostro y un cuerpo. Surge de esta manera el vasto mundo de los dioses griegos y es sólo a través de él como el hombre helénico convierte su incógnito entorno en un mundo que ahora es más sencillo asimilar. Lo que antes le provocaba horror y desconcierto ahora es algo tangible, aprehensible, pero sobre todo, más sutil.

Estas ideas de mitologización del mundo eran provenientes, en su mayoría, de las cosmologías narradas en las epopeyas homéricas. En estas obras se vislumbra la correlación entre hombres y dioses, en donde éstos últimos influyen directamente en la vida y existencia de los primeros sin ninguna necesidad de intermediarios. Sin embargo, esta primera concepción mítica comienza a perder su fuerza con la llegada de los presocráticos que, en cierta forma, intentan insertar en esta explicación elementos de carácter racional.

Juan A. Nuño a propósito de esta última afirmación nos explica al respecto que *el pensamiento filosófico es la continuación racionalizada del pensamiento mítico en cuanto que sigue intercambiando nociones del orden social con las relativas al orden natural. De*

¹ Jaeger, Werner, *Paideia*, FCE, 3era reimpresión, México 1974 pp. 154-155.

hecho, en sus comienzos, lo que caracteriza al pensamiento filosófico presocrático es la indiferenciación de ambas esferas.² Con lo que nos es posible distinguir la evolución del pensamiento griego ya que rebasa la comprensión que, en un primer instante, habían proporcionado los escritos épicos de Homero y los poemas cosmogónicos de Hesíodo en relación al origen y función del universo y que, al mismo tiempo, habían servido a los griegos como base moral y política de su sociedad.

A pesar de que la poesía goza, en un principio, del privilegio de dirigir, en la época de los presocráticos, la educación elemental de la sociedad griega, la filosofía viene a sustituir la visión que Homero ha proporcionado del mundo a través de investigaciones más serias y legales. La fuerza que en un momento había adquirido la representación antropomórfica de los dioses comienza a decaer. Homero, que en otro tiempo había significado para los griegos más que un simple maestro o poeta literario debido a que se le considera como el promotor de toda una ética de vida para los griegos a través de la encarnación viviente de los héroes de sus poemas, no resulta ya imprescindible para la nueva visión filosófica del universo.

Decimos entonces que la poesía funge un papel predominante en los albores del pensamiento griego, pero con los presocráticos esta antigua apreciación del mundo – que involucraba la identificación de un origen metafísico e irracional tal y como se presenta en los planteamientos mitológicos de los poemas y epopeyas antiguas – se nulifica para dar paso a una aprehensión del universo a través del conocimiento de su forma y contenido en un proceso que evidentemente resulta más racional.

El comienzo de la filosofía de la etapa cosmológica, desde este punto de vista, debe considerarse como mediadora entre la correlación de un elemento racional con un pensamiento mítico, o como el proceso de racionalización de las supuestas verdades implicadas en las narraciones mitológicas. El desarrollo del pensamiento filosófico no pudo liberarse del contenido mítico tan fácilmente, la liberación de este elemento fue dándose de forma gradual ya que, como veremos más adelante, encontramos todavía que Platón se vale

² Nuño, Juan A., *El pensamiento de Platón*, F.C.E., 2da edición, México 1998, pág. 29.

de este recurso para demostrar y fundamentar gran parte de los argumentos filosóficos desarrollados en sus obras. Así nos explica las diferentes dimensiones del alma a través del mito del carruaje alado, tema que desarrollaremos más adelante.

El pensamiento racional toma posesión del mundo teórico griego y se introduce en la concepción mítica de la realidad con los planteamientos filosóficos naturalistas de los *presocráticos*. Es así como tiene su origen la filosofía del periodo cosmológico la cual tiene su mejor exponente en la escuela de Mileto, la primera escuela filosófica más importante de Grecia; sus tres primeros pensadores, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, plantearon y resolvieron los problemas del origen de la *physis* del mundo siguiendo una dirección muy similar basadas en elementos naturales como el agua o el aire.

En estas prerrogativas se hallan los planteamientos filosóficos de los *presocráticos* y las concepciones naturalistas del mundo. Sin embargo, y muy a pesar de que los *presocráticos* son un antecedente directo y principal influencia en el desarrollo del pensamiento platónico y cuentan, dentro de la tradición filosófica helenística, con un lugar preeminente, ninguno de ellos goza de la importancia que Platón representó para su tiempo. Pues como dice Gómez Robledo: [...] *no tienen la misma importancia para su tiempo que Sócrates, el educador por excelencia, para el siglo V, o para el IV Platón, el primero que consideró la esencia de la filosofía en su relación con la educación de un nuevo tipo de hombre.*³ Al igual que Homero y Hesíodo, Sócrates adquiere una relevancia en el campo educativo y ético de Grecia, se centra en él la posibilidad de hacer de la filosofía una disciplina práctica que no se queda en discernimientos hipotéticos como ocurre con los presocráticos, de los cuales reconocemos su notable participación en la historia de la cultura griega y, sobre todo, su enorme valor como fundamento sistemático de filosofías posteriores, entre ellas justamente la platónica. La importancia que vislumbramos en el hecho de habernos remitido a la concepción de esta primera etapa del pensamiento occidental griego obedece principalmente a que es preciso analizar y comprender el desvío

³ Gómez Robledo, Antonio, *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*, F.C.E./UNAM, México 1974, pág. 150.

fundamental que se realiza a partir de la actitud filosófica que se presenta en Sócrates y que como sabemos deja de ser cosmológica para volverse antropológica.

Con Sócrates se avanza un peldaño en la escalinata del conocimiento filosófico principalmente porque con él nos aventuramos a la búsqueda de la interiorización y la reflexión, es este caso no ya de la naturaleza sino del hombre mismo. Sócrates se opone a las consideraciones de los teóricos de la naturaleza, pues dirige la razón de la existencia hacia la valoración de un examen interior, lo fundamental no equivaldrá ya al conocimiento de la naturaleza externa al hombre. Para ser más concretos: la mirada filosófica no está dirigida más hacia fuera, sino hacia el ser en sí mismo. Se trata entonces de un cambio de “objeto” de la verdad, utilizando el término moderno de la expresión, basado en el autoconocimiento y en la autorreflexión que la conciencia hace sobre sí misma, es decir, la mirada filosófica se sitúa hacia las entrañas del ser del hombre. Sinteticemos esta última idea en torno a esta oración escrita por Gómez Robledo: [...] *la búsqueda platónica no es ya como la presocrática, la pregunta por la physis de las cosas, sino por la physis del hombre.*⁴

La importancia de esta trascendencia filosófica con respecto a las posturas anteriores radica principalmente en que nuestro trabajo pretende desarrollar una situación eminentemente de carácter humano por lo que la filosofía de Sócrates y posteriormente la de Platón, nos sirven como una base de relevante valor para iniciar nuestro procedimiento interpretativo en torno a *eros* como potencia de acción en el hombre.

La actitud antagónica con respecto a la naturaleza no tiene en Sócrates a su primer exponente, sino que comienza a gestarse ya desde algunos planteamientos discursivos de la visión de Heráclito. La consigna del *Conócete a ti mismo* escrita a la entrada del Oráculo de Delfos funciona como una norma que propicia una ética de vida presente ya desde este pensador de Éfeso, como el núcleo doctrinal de su pensamiento al igual que la exhortación a no perder de vista los alcances del alma humana.

⁴ González, Juliana, *Ética y Libertad*, F.C.E./UNAM, 2da edición, México 1997, pág. 73.

Una mirada demasiado ligera y simple ubicaría a este importante pensador en el mismo rango de los filósofos físicos y afirmarí­a que su principio eterno, el fuego, sigue la huella de toda esa primera generaci3n te3rica de la escuela milesia, as3, el principio originario de Her3clito se colocaría en la misma l3nea de lo que signific3 el agua para Tales o el aire para Anax3menes Nada m3s err3neo que esta afirmaci3n.

Resulta comprensible que Her3clito haya tenido una fuerte adhesi3n a la influencia de la filosof3a natural, pero al contrario de 3stas teor3as, 3l desplegará su pensamiento para llevarlo a3n m3s lejos de los logros de sus predecesores. Su novedad consistirá en el conocimiento de que el curso del mundo no es algo independiente y lejano del hombre, sino que sucede a trav3s de su propio ser. En el alma humana convergen todas las fuerzas de la naturaleza. En torno a esta situaci3n que se suscita en la 3poca de Her3clito, Jaeger comenta: *Los hombres han tomado conciencia de la eterna lucha entre el ser y el devenir. Ahora se plantea con tremenda violencia el problema de saber como se afirma el hombre en medio de aqu3lla lucha.*⁵ Siendo as3 que para Her3clito el alma del hombre est3 inmersa en un constante devenir por lo cual ubica su pensamiento en el objetivo de enaltecer, desde una experiencia auto-reflexiva, la b3squeda misma de la esencia del hombre, revelándose, en este proceso, un nuevo conocimiento filos3fico a trav3s de la experiencia del alma que se vuelve sobre s3 misma. W. Jaeger reconoce en Her3clito al fundador de una nueva tendencia de pensamiento. Resultando de 3ste una nueva experiencia interior que se manifiesta como una manera distinta de hacer filosof3a marcando con esto el nacimiento de una disciplina te3rica conocida como 3tica.

El sentido de esta actitud filos3fica adquiere su importancia al ser expresada a trav3s de esta magnánima sentencia:

*Me he buscado a mí mismo*⁶

⁵ Jaeger, W, *op. cit.*, pág. 176.

⁶ Fragmento (101) Extra3do de la versi3n de Jean Brun, en su obra: *Her3clito* (traducci3n de Ana Mar3a Aznar Men3ndez, Edaf, Madrid 1976, P3g. 208.

Este fragmento heracliteano traza indudablemente el marco para una nueva acción de actividad de la conciencia y razón humana al que no debemos restar importancia pues constituye para el hombre el momento inacabado del filosofar. Es decir, el hombre nunca termina de conocerse así mismo y durante ese proceso de interiorización su producción filosófica, dirigida a ese fin, no terminará nunca.

El propio Jaeger reconocerá gracias a este fragmento que *no es posible una expresión más grande de la vuelta de la filosofía hacia el hombre que la que se nos ofrece en Heráclito.*⁷ Por tal motivo distinguimos en este pensador el punto referente del que iniciaremos las disertaciones que analizaremos en la obra de Platón.

1.2. La actitud filosófica de Sócrates.

Nos hemos referido a Heráclito como el primer filósofo preocupado por el correcto seguimiento de la máxima délfica que nos sitúa en esa flexión hacia el ser propio del hombre, hacia la autoconciencia y la búsqueda de sí, principio de los fundamentos éticos. Sin embargo decimos, sin temor a equivocarnos, que es Sócrates en donde esa preocupación por la interiorización renueva la confianza en la razón humana como el verdadero instrumento capaz de brindarnos la posibilidad de conocer nuestro verdadero ser.

Para Sócrates la vida se convierte en una constante actividad reflexiva en torno a la búsqueda de la interioridad como eficaz herramienta para perfeccionamiento del alma, parte primordial de lo que se va a convertir la actividad filosófica.

Conviene detenernos en este punto pues este viraje del hombre sobre sí mismo, este transformar la filosofía en un modo de vida se presenta como el motivo único, con toda evidencia, del eje primordial del pensamiento socrático. La filosofía que propone Sócrates está vinculada a la búsqueda de la *aletheia* (verdad) de la naturaleza, pero esta vez exclusivamente humana, persigue cabalmente la aprehensión de la naturaleza esencial (*physis*) del ser propio del hombre. Para que este argumento tenga sustento basta con

⁷ Jaeger, W., *op. cit.*, pág. 176.

confrontarlo con la opinión que Gómez Robledo sostiene particularmente en torno a esta postura:

Es en la época de Sócrates precisamente cuando, por obra tanto de él como de los sofistas, pasa la filosofía del periodo cosmológico al periodo antropológico [...] La causa de este tránsito [...] debe verse, al parecer, tanto en el fracaso aparente de las especulaciones cosmológicas, como en la tendencia radical que las había inspirado, y que actuando con la misma fuerza al mudar apenas el objeto material de la filosofía, pero no el impulso espiritual que en su momento histórico le dio nacimiento.⁸

Siendo así que la filosofía socrática se instala precisamente en un cambio del “objeto” de la verdad, trasladándolo de la verdad universal de la naturaleza a la verdad de la esencia humana.

La figura de Sócrates se convierte de esta manera en la piedra de toque en la historia de la formación pedagógica del hombre occidental, su autenticidad filosófica proyecta su dominio aún hasta nuestros días. Sócrates se desenvuelve en el campo ético penetrando en el orden del cosmos humano y del alma helénica.

No resultan desconocidas las posibles referencias que pudieron haber llegado a Sócrates, quizás desde muy temprana edad, acerca de las teorías que predicaron los filósofos de la naturaleza como Anaxágoras o Diógenes de Apolonia. En el *Fedón* él mismo describe sus primeras impresiones logradas a través de éste contacto con las investigaciones de los antiguos filósofos de la naturaleza y declara haber estado muy interesado en conocerlas.⁹

En este diálogo Sócrates realiza claras referencias de su conocimiento sobre la doctrina de lo caliente y lo frío de Arquélao de Atenas y hace algunas otras alusiones a Empédocles, Diógenes de Apolonia y Heráclito en torno a la opinión que, sobre la

⁸ Gómez Robledo, Antonio, *Sócrates y el socratismo*, Fondo de Cultura Económica, México 1988 pp. 54-55.

⁹ Cf. Platón, *Fedón* (traducción y notas por Carlos García Cual), Diálogos III, Editorial Gredos, 2da reimpresión, Madrid 1992. (96 a) En lo sucesivo las referencias propuestas para este diálogo en exclusivo estarán extraídas de esta edición ya que tras haber consultado y apoyado en la traducción de la versión de Luis Gil en editorial Aguilar, me ha parecido más recomendable utilizar la versión de Gredos por la fluidez de su lectura, aunque no restamos validez al apoyo obtenido en la edición de L. Gil para algunos pasajes de difícil y complicada comprensión.

constitución del origen del pensamiento en los humanos, sostenía cada cual en sus conceptos de sangre, aire y fuego respectivamente.¹⁰ Nos percatamos perfectamente que para Sócrates estos conocimientos y teorías sobre el cosmos no le eran desconocidos sino que, por el contrario, habían sido, en algún momento de su vida, el objeto fundamental de sus primeras reflexiones filosóficas. La asimilación de todas estas teorías sobre el cosmos y la naturaleza de las cuales Sócrates tuvo noticia en su juventud no parece haber tenido una gran influencia posterior en él, pues el marco analítico que reclamaban sus indagaciones y búsquedas personales le llevaron por otros terrenos menos accesibles y aún, en cierto sentido, desconocidos para muchos.

Su rápido desapego por estas teorías y la crítica que las mismas provocan en Sócrates vienen a comprobar que el centro de atención del espíritu filosófico de este gran hombre se proyectaba hacia un problema moral y religioso y no hacia las reflexiones propias que se exigen en las investigaciones de los fenómenos físicos. En la *Apología* él mismo confiesa, cuando se le acusa de indagar sobre las cosas celestes, no comulgar con éstas propuestas naturalistas declarando que nada tiene que ver con estas ciencias y de jamás haber dialogado ni mucho ni poco en torno a estos temas.¹¹ Siendo así que Sócrates consideraba que ninguna de las antiguas teorías presocráticas daba una respuesta eficaz y convincente al verdadero problema de la filosofía que, a sus propios ojos, consistía en la reflexión antropocéntrica que situaba su punto de partida en el conocimiento de la estructura moral del hombre griego.

Para apoyar esta idea podríamos remitirnos a las importantes conclusiones a las que ha llegado A. E. Taylor que sobre esta afirmación declara:

Podríamos aceptar con confianza, aunque no poseyéramos las claras indicaciones de Platón para guiarnos, que el interés de Sócrates por los problemas científicos pertenece más en particular a la primera parte de su vida, y que al lado ético de su pensamiento debe de haber sido casi exclusivamente el dominante en los últimos años, dedicados a su misión hacia la humanidad.¹²

¹⁰ Cf., *Fedón* (96 a).

¹¹ Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, Diálogos I, Gredos, Madrid, 1993. (19 d).

¹² Taylor, A. E. *El pensamiento de Sócrates*, F.C.E., México 1985, pp. 116- 117.

Por su parte, W. Jaeger considera que esta revolución de pensamiento en Sócrates, es decir, el giro que realiza el pensador ubicando al hombre en el centro de sus indagaciones filosóficas, es fuertemente motivada por las contribuciones que fueron tomadas de la obra de filosofía de la naturaleza de Diógenes de Apolonia, ya que éste pensador, además de ser un filósofo de la naturaleza, era también un reconocido médico.

La llamada *ciencia natural* del tiempo de Sócrates, no sólo comprendía la meteorología o la cosmología, sino que además también se encontraba en ella el arte de la medicina que era la única ciencia existente que basaba sus experiencias en elementos reales y en observaciones exactas. La medicina inicia el giro antropocéntrico, del que posteriormente se influenciará Sócrates, poniendo la naturaleza del hombre como la materia prima fundamental que facilitará un mejor análisis de la realidad dejando a un lado las suposiciones y concepciones diversas acerca del funcionamiento y distribución de los elementos de la cosmología tal y como las atribuían los antiguos filósofos físicos.

En Sócrates, se trata básicamente del repliegue del hombre sobre sí mismo que él mismo reconoce como el único sentido verdadero del filosofar. Concretamente decimos que la labor filosófica en la que Sócrates insiste consiste, esencialmente, en la consagración de la vida humana hacia el embellecimiento del alma hasta lograr su perfección. El contenido de toda la filosofía socrática podría simplificarse en un elemento teórico vigoroso que se expresa en el proceso conocido como “examen del hombre”.

Este mandato divino de explorarse a sí mismo e intentar persuadir a que los otros imiten y sigan estas enseñanzas es la mejor y más conveniente forma de transcurrir el paso de la vida por este mundo, pues sólo a través de la filosofía el hombre se pone en marcha para religarse con esa otra parte que se ofrece como verdadera, como real, pues el mundo sensible sólo es apariencia, un espejismo que engaña las almas dificultándoles el regreso a los cielos, lugar en el que habita la única y más profunda sabiduría, la verdad está en la metafísica.

La actitud filosófica de Sócrates no tenía nada que ver con lo que en su tiempo solían buscar gran número de intelectuales en Grecia, es decir, Sócrates no pertenecía a una

familia ilustre, ni ejercía ningún cargo público que le diera un reconocimiento popular y, al contrario de la sofística, no prometía enseñar los misteriosos secretos del éxito, ni quería transmitir conocimientos sobre cosas ocultas. Su especial pretensión consistía básicamente en enseñar a examinarse a sí mismo y a descubrir el propio ser a través de la indagación del alma humana.

El alma pasaría de esta forma a un primer plano, se colocará en el nivel de más alta jerarquía, los bienes del alma serán los que se cotizan más alto en un rango puramente espiritual. En esta jerarquía socrática la separación del cuerpo y del alma viene a fundamentar lo que posteriormente se conocerá como la *Teoría de las Ideas*, teoría que se basa en dar prioridad a los bienes del alma colocándolos en el peldaño de mayor rango, en una escala de sabiduría suprema, en una segunda disposición se encontrarían los bienes del cuerpo, para finalizar con los bienes materiales como son el dinero, las riquezas y el poder.

Ahora bien, lo que se busca es esa *aletheia* de sí mismo y de los otros, pero yendo más allá de una simple opinión (*doxa*), ayudados por la razón y encaminándonos a un saber más amplio y más profundo, que nos ponga en contacto con ese conocimiento que trasciende las apariencias y que nos dispone a adquirir el genuino interés acerca de la verdadera realidad humana en sí misma. Juliana González simplifica estas consideraciones de una manera veraz y consistente a través de estas palabras:

La autoconciencia socrática es así, en principio, una práctica de purificación (*kátharsis*), por lo cual el hombre se desprende de las 'falsas opiniones'...El saber moral (la virtud o *areté*) no puede ser conocimiento adquirido del exterior; no es 'enseñable', sino que requiere ser alumbrado, literalmente 'concebido' por el hombre mismo, como acción interior que 'da a luz' la verdad propia, el bien propio.¹³

Con arreglo a lo expuesto anteriormente conviene que se proceda primeramente, antes de sumergirnos en el tema que nos ocupa, a detallar el concepto, límites y constitución del alma humana como la concreción de la indagación socrática por excelencia. Conforme transcurre el análisis de la disposición de Sócrates hacia la filosofía nos percatamos virtualmente de la enorme importancia que el filósofo ateniense concede a

¹³ González, Juliana, *op. cit.*, pág. 62.

las prácticas encaminadas a considerar al alma como la sustancia, por llamarla de alguna forma, más fundamental en la constitución humana. Por lo que detenernos un momento para seguir más ampliamente la definición que éste tiene en torno al concepto de alma no será tarea fútil ni desviará el cauce de este trabajo sino que, por el contrario, nos servirá en gran medida a desarrollarlo de una manera más provechosa.

En Platón, por otro lado y como lo veremos más adelante, la idea de alma nos encaminará casi de la mano a una discusión de carácter ontológico que hace énfasis en el problema del amor, tópico que sostiene la estructura y realización en las propuestas de este trabajo. Esta problemática se convierte en Platón en el corazón mismo de su análisis e indagación filosófica, por lo que nos atrevemos a afirmar que toda precedente discusión de elementos que se muestren como fundamentales para la mejor apreciación de la teoría platónica del amor será una fuente de investigación tan importante que encaminará y guiará, más fácilmente, estos primeros pasos y a los cuales será preciso remitirnos.

El ser propio del hombre se mostrará más aprehensible a la mirada analítica si se aprecia desde todas las vertientes posibles, desde el conocimiento previo de la constitución de su alma como la distinción más directa de la *physis* humana hasta el símil mitológico que hará Platón en su discurso sobre *eros*, empatizando el carácter un tanto trágico del dios del amor con la constitución siempre en movimiento del alma humana.

Es necesario, a fin de ver más claramente el carácter propio y constitutivo de Eros, situarnos en el sitio que ofrece una mejor aprehensión de la naturaleza ontológica del hombre, es decir, su alma misma. Para conocer a Eros es necesario conocer al hombre y adentrarnos en lo que tiene de más esencial, a saber, la verdad sobre la naturaleza de su alma. Ya que en Platón, con total evidencia, el hombre es su alma. Conocer el alma es conocernos a nosotros mismos pues como dice Gómez Robledo *es el alma, la misma y por sí misma la que, con y sin el concurso o mediación del cuerpo, siente, desea, razona y delibera en cada uno de nosotros.*¹⁴

¹⁴ Gómez Robledo, Antonio, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, pág. 324.

Conviene, por tanto, deliberar en torno a la indagación del ser del hombre y para esto es preciso realizar un análisis del alma a fin de que podamos descubrir los fundamentos esenciales en la teoría de Sócrates y Platón para posteriormente realizar el mismo procedimiento en torno al caso Nietzsche. Afirmamos que para conocer verdaderamente al hombre hay que comenzar por desentrañar su interioridad y en torno a esto contemplar toda su complejidad.

1.3. Constitución y planteamiento del alma platónica.

1.3.1. Representaciones preplatónicas del alma.

Hemos visto hasta aquí la poderosa influencia que tuvieron las epopeyas homéricas en la antigua formación cultural de la época clásica griega, tanto en educación como en las teorías cosmológicas del mundo, en el caso de la visión y definición del concepto de alma no será la excepción. Intentemos hacer una breve semblanza de las primeras posturas preplatónicas en torno a éste tema y de vislumbrar en que momentos el concepto socrático se apega o se separa de estas concepciones precedentes.

En Sócrates está muy difundida la postura que remite a la existencia y pertenencia de un alma, teoría que se refuerza con la influencia fuertemente promovida, algunos siglos después, por el cristianismo. Desde esta última postura religiosa alcanzamos a comprender el alma como la sede de nuestro ser, debido a nuestro apego tan estrecho con esta idea es más sencillo visualizar en el alma las virtudes como el carácter y la inteligencia, así como los vicios de pereza o maldad. Un alma refleja la esencia de una persona, entendida claro, desde esta postura.

Es cosa común ahora relacionar e identificar al hombre mediante las propiedades y características de su alma, pues las acciones, pasiones y voluntad del hombre son un reflejo de la esencia propia de su ser.

Esta idea la encontramos plenamente expuesta en los filósofos que la desarrollaron de manera amplia inmediatamente después de la muerte de Sócrates. Entre los más renombrados seguidores de esta idea encontramos a Isócrates, Platón y Jenofonte cuyos

escritos influyen incluso, de manera más o menos directa, en las más elaboradas teorías del paraíso cristiano que se predica hasta nuestros días. Pero en la antigua literatura griega esta concepción no es completamente exacta pues con mucha frecuencia encontramos disparidad en el significado y concepto de alma. Veamos en que consistieron estas primeras prédicas del alma anteriores a Sócrates y a través de estas exposiciones intentemos valorizar el profundo alcance filosófico que tuvo ésta nueva concepción socrática en torno a la naturaleza humana. Se trata, básicamente, de dilucidar la importancia del concepto de alma y de ir descifrando la ontología humana a través de esta concepción, al adquirir el alma la identidad de una persona resulta más sencillo la apreciación del ser, de la esencia, que poco a poco se constituye como un problema filosófico de especial valor.

En primer lugar encontramos la afirmación de Taylor cuando descubre en los escritos de Homero la recurrente mención de una palabra llamada *psyche*, pero cuyo significado no está entendido en el mismo contexto que en el nuestro, es decir, no puede ser identificada con lo que a nosotros se nos ha enseñado a valorar como alma. Esta palabra puede tener básicamente dos importantes connotaciones, ya sea que se asocie con las epopeyas homéricas o con la doctrina de los órficos.

Taylor encuentra que en Homero la *psyche* significa literalmente *fantasma*. Es este *fantasma* lo que abandona al hombre al morir. Por lo que para Homero esta *psyche* no representa el *yo* mismo, jamás se piensa que ésta pueda contener ningún atributo personal, ni siquiera tiene nada que ver con la vida intelectual de su portador. Taylor lo explica de esta manera: *Y la psyche que ha abandonado el cuerpo no tiene conciencia de ninguna clase, como no la tiene la sombra de un hombre o su reflejo en un estanque; todo lo que la psyche que partió puede hacer es dejarse ver de tiempo en tiempo en los sueños de los vivos.*¹⁵ Siendo más concretos, se rebela en esta frase que la *psyche* de Homero no es la portadora de la personalidad ni contiene la esencia de cada persona, pues en los poemas homéricos ésta se olvida de todo en el instante de separarse del cuerpo quedando simplemente como un vago reflejo de la figura de un hombre, pero sin ser realmente él. *De*

¹⁵ Taylor, A.E., *op. cit.* pág. 112.

*esta suerte, en el fondo, no es más que el aliento que un hombre inhala mientras está vivo y exhala finalmente cuando expira.*¹⁶

La *psyche* desde esta visión homérica es simplemente la parte del “aire” que al morir se mezcla de nuevo con todo el depósito común de “aire”. Este “aire” era considerado como un dios, que llenaba nuestro cuerpo con porciones divinas, que al separarse del cuerpo se reunía de nuevo con el todo y por lo cual nadie podía ser un portador individual real y permanente pues, el alma no conservaba ninguna conciencia de lo que había sido, el alma no era la personalidad ni esencia alguna del individuo.

Por otro lado, en la religión órfica la concepción de la palabra *psyche* recibía un trato aún más específico. Para la doctrina de los órficos la *psyche* ocupa un lugar primordial e inminentemente más importante. *Tiene una individualidad permanente y, por consecuencia, es inmortal; de hecho es una divinidad temporalmente 'caída' y desterrada.*¹⁷ Esta imagen que se representa a través de los órficos forma parte de un todo divino que lucha incansablemente, a través de una multiplicidad de reencarnaciones, para conseguir su reingreso al mundo divino y, como lo vamos a dilucidar más adelante, tiene una profunda influencia en la concreción filosófica del *eros* platónico alrededor de la voluntad del alma como deseo de reincorporación a la naturaleza primigenia que exalta el desprecio por lo corpóreo y lo terrenal.

Gómez Robledo, en relación a esta misma concepción órfica, se percató de esta sobrestimación de la importancia del alma y apunta lo siguiente:

Para poder verdaderamente sobrevivir al cuerpo, y más aún, trasmigrar de uno en otro cuerpo, el alma necesita ser algo más, mucho más mejor dicho, que la sombra evanescente de los poemas homéricos. Debe ser de cualquier modo algo incomparablemente más consistente y más vigoroso que el cuerpo; algo por lo mismo más valioso en todos los órdenes.¹⁸

Se deduce de estas consideraciones que la misión fundamental del alma, entendida en los términos de la doctrina órfica, no es otra que la de mantenerse pura, en la medida de lo

¹⁶ *Ibíd.* pág. 112.

¹⁷ *Ibíd.* pp. 112-113.

¹⁸ Gómez Robledo, Antonio, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, pág. 315.

posible, y evitar el contacto con lo mundano que significaría contaminarse con todo lo corporal que lo aleja y le impide el retorno al dios. Sin embargo la *psyche* para los órficos tampoco representa el carácter ni la personalidad de la persona pues sólo se manifiesta en sueños, visiones o trances y no cuando el hombre está conciente o en vigilia. Como el alma sólo es un huésped divino o dios caído que habita en nosotros no podríamos concluir que el alma, siendo un habitante en *otro*, pueda ser el *yo mismo*. Es decir, no existe una libre concordancia entre el hombre y su alma, ésta se presenta como algo independiente, autónomo y libre de toda posible religación con su poseedor. Con Sócrates sucede evidentemente todo lo contrario. *Es la gloria imperecedera de Sócrates*, - nos dice Gómez Robledo – *de él únicamente, el haber dado el paso decisivo al hacer del alma el yo mismo, lo constitutivo formal de la persona humana.*¹⁹ De lo cual resulta claramente que, para Sócrates el hombre y su alma son elementos completamente semejantes e inseparables pues, son dos vertientes diferentes de una misma naturaleza.

Ahora bien, coordinando todo lo dicho hasta ahora encontramos, gracias a la nueva concepción socrática del alma, el primer deber humano consistente en el cuidado y embellecimiento del alma entendida desde su potencialidad a la trascendencia, pues su determinación radica en una intencionalidad amorosa que la hace emparentar con lo divino y lo inmortal. El alma para Sócrates tiene un impulso ontológico que consiste en querer estar en constante contacto con las realidades supremas, es decir, con lo inconmensurable.

Detallémoslo mejor, en primer lugar entendemos el alma como movimiento y voluntad, como deseo, apetencia y búsqueda. En el *Fedro* nos encontramos con un importante acercamiento a esta concepción y descubrimos que la acción del alma se justifica en el deseo que surge en ella por reunificarse a esa mundo del que ha sido despojada, desterrada y que sólo es posible recuperar a través de un costoso y prolongado periodo de purificación terrenal. En el mismo diálogo Sócrates nos presenta el alma como en un estado de perpetua añoranza, pues el recuerdo del mundo que contempló cuando cohabitaba con los dioses se le presenta inalcanzable.

¹⁹ *Ibíd.* p. 319.

El alma padece entonces la añoranza de no poder religarse con esa naturaleza primigenia que parece perdida, a través de la remembranza de esa convivencia divina se justifica la sensación humana de carencia, apetencia y deseo y, es justo en ese estado en donde el hombre abraza la idea de la divinidad como la imagen de una plenitud arrebatada que sólo puede recuperarse a fuerza de preparar el alma, desligándola del cuerpo y teniendo como único vehículo a la razón.

Metafóricamente advertimos que el hombre lleva en sí mismo una parte divina ausente pero, en esta ausencia se representa su potencialidad trascendente, es decir, el alma quiere superarse a sí misma y perfeccionarse para ser digna de retornar a su esencia divina. Reiteramos la idea de que para Sócrates el mejor de los bienes se fundamenta bajo la norma ética de la prefiguración del alma como el valor más excelso. Sin embargo, esta concepción del alma, a diferencia de los órficos, comparte la personalidad de su poseedor, su carácter y su esencia, es decir, el alma está íntimamente ligada con el hombre que la posee. Veamos ahora como es que funciona, según un mito alegórico puesto por Platón en boca de Sócrates, el movimiento interno del alma en el hombre.

En el primer discurso que pronuncia Sócrates en el *Fedro* manifiesta la imposibilidad de determinar la naturaleza del *eros* sin conocer, de manera precedente, lo que pone en movimiento al hombre. Resumidamente afirma que la voluntad del hombre está planteada bajo dos actitudes fundamentales: la primera es el apetito natural del placer y la segunda está representada por un deseo racional hacia el bien.

“Es necesario considerar que en cada uno de nosotros hay, por así decirlo, dos formas de principios y de motivos de acción: la una que es innata, es el deseo de los placeres; la otra, que es una opinión adquirida, tiende a lo mejor. Ahora bien, estas dos tendencias que hay en nosotros a veces concuerdan, pero hay ocasiones en que disienten, dominando unas veces la una, otras la otra. Si se trata de una opinión que nos conduce por la razón a lo mejor y nos domina, damos a esta fuerza el nombre de templanza; y si se trata de un deseo que nos arrastra irrazonablemente a los placeres y nos gobierna, se llama a este gobierno, intemperancia.”²⁰

²⁰ Platón, *Fedro o de la belleza*, (traducción del griego por María Araujo), Aguilar, 8va edición, Buenos Aires 1977 (237 d-e).

Estas dos actitudes inherentes a la constitución del alma presentarán, en sí mismas, una serie de conflictos ontológicos que significarán que el hombre, en total dependencia del triunfo de cualquiera de estas dos partes, recaiga en virtud, si es que logra disuadir la parte que sólo busca la satisfacción corporal y se inclina por ese deseo de poseer la belleza y el bien o, por el contrario, signifique el decaimiento en vicio cuando no ha logrado preparar el camino para que su amor racional hacia el bien triunfe sobre el apetito irracional del placer.

Esta naturaleza del alma es representada en el *Fedro* a través de una hermosa alegoría mítica. Platón representa la voluntad humana a través de un carruaje que es tirado por dos caballos, uno que representa la buena pasión; el que tiene mejor condición, de figura recta y erguida, y es amante de la templanza y el otro, la mala pasión; que es contrahecho, desproporcionado, pesado y se inclina por el exceso. Ambos son guiados por el auriga que representa a la razón.²¹ Esta división tripartita, cargada de una estupenda imagen simbólica, representa las tres dimensiones en que se constituye la naturaleza ontológica del alma. Según esta imagen, el alma es semejante a una fuerza natural compuesta por un carruaje de dos caballos y un cochero provistos de alas.

A diferencia de los dioses, que son guiados por carruajes alados con aurigas de buena constitución y buenos elementos, el alma de los hombres está provista de elementos contrarios, de pasiones mezcladas que sólo contribuyen a hacer más difícil y limitada la conducción del carruaje. Si el cochero no dirige con la firmeza adecuada, el caballo rebelde, que sólo obedecerá a base de castigos y latigazos, terminará por arrastrar toda el alma a su destrucción; pero si por el contrario, realiza de modo adecuado su labor, puede llegar a conseguir domar a la mala pasión y lograr que ésta continúe el camino siguiendo, ya sin resistencia, la correcta dirección, es decir, la del caballo que representa a la buena pasión.

En el alma humana se presenta entonces la constante lucha entre dos voluntades opuestas que disienten y que es preciso empatizar ya que ellas en sí mismas, son susceptibles de someterse a la razón, para evitar a través de ella, la irremediable pérdida del

²¹ Cf. *Fedro*, (253 d-e).

control y un destino fatal. En la obra platónica se hace referencia a la existencia, en el alma, de un deseo fundamental que se arraiga profundamente en nosotros y ese deseo persigue el bien y la felicidad.

Llegados a este punto será preciso desentrañar la verdad sobre la naturaleza del alma, hemos hablado hasta este momento de algunos aspectos generales con los cuales Platón, por boca de Sócrates, ha justificado la primacía del alma sobre el cuerpo. Pero es necesario interpretar y comprender dos elementos fundamentales que sirven, en gran medida, para lograr dicha aprehensión de la *physis* del alma. El primero de estos elementos se relaciona estrechamente con el parentesco divino que guarda el alma en su constitución, este concepto versa en torno a la idea de la inmortalidad; el segundo corresponde al concepto de reminiscencia, que como lo dilucidamos anteriormente, se trata del recuerdo que produce la añoranza en el alma por la religación ontológica. Analicemos la estructura de estos dos puntos en específico a fin de poder encauzarlos sobre el tema que nos incumbe.

1.3.2 Sobre la inmortalidad y reminiscencia del alma platónica.

Decíamos líneas arriba que el mito descrito en el *Fedro* predisponía la constitución del alma en una concepción tripartita: en primer lugar, la parte que sólo busca el placer, la que se mueve en el terreno de lo corporal; la parte que busca racionalmente la idea del bien, esto es, la que tiene el claro deseo de emparentarse de nuevo con aquello a lo que es semejante, lo divino; y por último la parte mediadora entre estas dos pasiones antagónicas que representa a la razón, encargada de encauzar las pasiones humanas a fin de que se logre esa reunión con lo más excelso: la contemplación de las realidades supremas.

En vista de esa semejanza del alma humana con la divinidad, Sócrates confirma que, de acuerdo a este principio, la inmortalidad será una de las características que deben de participar en la constitución de ésta pues:

Aquello que se mueve a sí mismo es inmortal, mientras que lo que mueve a otro y es movido por otro, al tener un fin de su movimiento, tiene también un fin de su vida [...] Ahora bien, el principio es ingénito, porque necesariamente del principio se engendra todo lo que llega a ser, pero él mismo no se engendra de nada, pues si el principio se engendrara de algo no sería ya un principio [...] Así pues, es principio del

movimiento aquello que se mueve a sí mismo, y esto no puede ni perecer ni llegar a ser [...].²²

Y necesariamente el alma humana se rige en base a esos dos principios, pues es ingénita e inmortal, esto es, no participa ni se origina de nada, sino que ella misma es causa de su existencia y por lo tanto, al no tener principio, no tiene un fin, y esto tiene como consecuencia su participación en la inmortalidad.

Tras contemplar ligeramente estas consideraciones podemos suponer la inmortalidad del alma como algo esencial, pues todo lo que no necesita de algo para moverse tiene necesariamente que poseer la cualidad de imperecedera. El alma es automovimiento y es a partir de esta suposición que se cifra su inmortalidad ya que este movimiento es autónomo y autogenerado. El alma, al ser un principio es ingénito, porque de no ser así no podría ser principio ya que de ella proviene la generación mas ella misma no la recibe de nada.

Para Sócrates la demostración de la existencia del alma adquiere bases más sólidas cuando reconoce su inmortalidad, de ahí que conceda prioridad al alma sobre el cuerpo, sin embargo concibe a ambos como dos aspectos distintos de una misma naturaleza, lo que quiere decir que sólo será posible comprender acertadamente la idea del alma si la concebimos conjuntamente con el cuerpo.

Platón en el *Fedro* intenta demostrar racionalmente la preexistencia e inmortalidad del alma, pero considera que describir la *physis* de ésta es tarea que está por encima de los alcances de la razón humana, en cambio, si pretendemos analizarla mencionando y comparando su relación con aquello a lo que resulta semejante resultará en una investigación mejor lograda, para lo cual decide analizar el alma humana a través de un simbolismo mitológico.²³

Este simbolismo alude, como lo mencionamos anteriormente, al mito del carruaje tirado por dos caballos y guiado por un auriga que representa la razón, alegoría que nos manifiesta la concepción metafórica del alma y que nos servirá, más adelante, para hablar

²² *Fedro* (245 c-d).

²³ *Cf. Fedro* (246 a).

acerca de la idea de la reminiscencia. Ahora sólo resulta útil para explicar las semejanzas y diferencias entre el alma divina y el alma mortal. La de los dioses es un alma inmortal y perfecta debido a que no se encuentran en su constitución elementos antagónicos como ocurre con el hombre que al haber estado en contacto con lo terreno y corporal no se puede nutrir ni fortificar de todo aquello que es divino, bello, sabio y bueno, sino que al contaminarse de elementos de índole contraria es arrojada del cielo para cohabitar en un cuerpo mortal lleno de deseos, apetitos y placeres.

El alma de los dioses recorre las alturas para contemplar las realidades verdaderas que están fuera y por encima del cielo. En este cabalgar de las almas se encuentra, a la cabeza, el carro de Zeus que dirige a un ejército de dioses y demonios que marchan, sin dificultades, hasta lo más elevado de la bóveda celeste para instalarse en el lugar supraceleste (*topos hiperouranios*) y *apreciar la realidad que verdaderamente es, sin color, sin forma, impalpable, que sólo puede ser contemplada por la inteligencia, el piloto del alma, que ocupa este lugar.*²⁴

En cambio, las otras almas, la de los hombres, suben a la bóveda celeste no sin tremendas y angustiosas complicaciones, pues sus carruajes, al contrario del de los dioses, no están equilibrados, sino que son pesados y los arrastran a la tierra. El auriga que haya logrado más que los otros dominar al caballo receloso no podrá ver sino sólo algunas pocas de esas realidades supracelestes, pero las habrá quienes vean mucho menos o incluso las que no las contemplen en absoluto. A éstas últimas, como les falta el alimento que reciben de tener esa visión, perderán sus alas e iniciará su rápido descenso a la tierra.

Esta metáfora nos transporta a la imagen del ser humano como la encarnación de un alma caída, que con arreglo al grado y proporción de contemplación que cada una haya tenido, mientras seguía el inalcanzable cortejo de los dioses, participará de destinos mortales diferentes.

Regidas por la *ley de Adrastea* cada alma recibe su suerte futura, de tal forma que las almas que pudieron contemplar un mayor número de verdades supracelestes irán a alojarse

²⁴ Fedro (247 c-d).

en el germen de un varón que será amigo de la sabiduría, de la belleza o de la cultura, pero sobre todo, que estará entendido sobre el amor; y así, las almas que hayan tenido una visión menor se irán alojando en rangos humanos inferiores. Desde el filósofo, pasando por el político, hasta el tirano. Se entiende perfectamente, conforme a los argumentos precedentes, que será el filósofo en quien la conciencia de esa falta constituyente se patentice más profundamente que en ningún otro, Platón ha querido exaltar la labor del filósofo en evidencia a la posición que éste ocupa encabezando, en el lugar más privilegiado, la larga lista de los destinos mortales en los que se encarnan, con arreglo a la proporción de su grado de contemplación, las almas humanas mientras seguían el cortejo de los dioses.

Por tanto, en la constitución de este hombre se conformará, más que en ninguna otra, la añoranza por la pérdida de ese mundo primero de origen divino, pues en el alma del filósofo está más presente la reminiscencia de aquellas verdades supremas de los dioses y por tanto en este padecer ontológico se proyecta el destino ético del filósofo como el del amante que persigue, sin cesar, a su inalcanzable amada, la sabiduría.

Volveremos más tarde sobre esta argumentación, a saber, la del filósofo como el ser que al hacerse conciente de su condición, es impulsado por esa voluntad amorosa a perseguir lo faltante en el alma humana, entiéndase esto como un problema ontológico o como un problema psicológico. En el filósofo existe esa potencialidad inmortal que lo aleja más allá de la simplicidad de su ser mortal, pues en él se manifiesta esa divinidad ausente y pérdida que lo pone en marcha de alcanzar y abrazar lo intangible, pues al tener un recuerdo más inmediato de lo que su alma contempló antes de encarnarse, el filósofo se presenta como el más apto para dominar a esa bestia pasional e intemperante que le impedirá la religación con el Bien Supremo arrastrándolo al envilecimiento y a la pobreza de su alma.

En el *Fedón* encontramos otras consideraciones acerca de la actitud del filósofo que busca su reintegración a esas realidades supremas, persiguiéndolas sin descanso con un vehemente deseo de hacer su existencia plena, dándole sentido al vivir mediante la preocupación de encauzar su elemento racional hacia esa unión suprema que sólo conseguirá a través del embellecimiento de su alma y su distanciamiento de las pasiones y

vicios que lo encadenan al mundo de la apariencia, es decir, al mundo terrenal de lo sensible.

Las otras ideas sobre la inmortalidad del alma expuestas en el *Fedón* tienen como contexto la víspera de la ejecución de Sócrates por lo cual se dan en un clímax filosófico influenciado por el tópico de la muerte e inmersos en esta situación trágica se discurre en torno al por qué el filósofo no debe tener ningún temor en abandonar este mundo sino que, al contrario de lo que se pueda pensar, estará dispuesto a realizar ese viaje sin la menor irritación ni preocupación.

A la manera de una segunda apología, pero esta vez teniendo a sus propios amigos como jueces, Sócrates intenta convencer a sus más allegados que al auténtico filósofo le es propio acatar la muerte como a un bien y no como una desgracia o una pena. Una vez más nos enfrentamos en estos razonamientos con el concepto de que la ocupación de un hombre sensato no se centra, con clara evidencia, en lo respectivo al cuerpo sino que vuelve su vista hacia el alma. Pues a través de este desprendimiento de lo sensible es como el alma es más aprehensible de conseguir la única y verdadera sabiduría sin ninguna participación de los sentidos de cuerpo, pues éstos pueden no ser claros y de ésta forma el alma:

[...] reflexiona, sin duda de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente.²⁵

Por consiguiente, entendemos que el filósofo no temerá alejarse de todo lo que sea particularidad y propiedad del cuerpo pues es conciente que éste puede contaminar de su ruindad al alma e impedir, por éste mismo hecho, que se consiga alcanzar aquello que se desea, que no es otra cosa que la verdad misma, la sabiduría. Las múltiples preocupaciones que adquirimos mediante el cuerpo, a saber, las enfermedades, el hambre, la lujuria, la avaricia, nos relegan a ser esclavos de satisfacer éstas necesidades coartando así la búsqueda filosófica en nuestras investigaciones. Sócrates vuelve a plantearlo en éstos términos:

²⁵ *Fedón* (65 c).

“Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él (el cuerpo) y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos.²⁶”

Se manifiesta es esta última frase, como lo hemos venido repitiendo de manera constante, que existe en el filósofo un impulso que lo predispone hacia esa estimación del alma como a la sustancia, por excelencia, de mayor valía, ese impulso es la voluntad que rige su actuar en el mundo, ese deseo se hace manifiesto en un acto de amor que se traduce en la certidumbre de que alcanzaremos nuestro objeto de deseo cuando hayamos liberado por completo al alma de la cárcel del cuerpo y hayamos logrado acercarla a su naturaleza real que es la divina y así se conseguirá de modo puro, la sabiduría.

Por otro lado, este deseo del que participa el filósofo es consecuencia de la reminiscencia de ese supuesto origen primigenio que nos hacía cohabitar al lado de los dioses, por lo que nos atreveríamos a afirmar que, el impulso amoroso del filósofo se centra específicamente en recuperar su parte divina de la que ha sido escindido. El alma del hombre se muestra así como poseedora de un hueco existencial que sólo se puede omitir mediante la religación con esa naturaleza precedente que era plena y feliz pero que sólo existe en un terreno más allá de lo sensible y de lo corporal por lo que es imposible alcanzarla con los recursos disponibles en esta vida.

No analizaremos, por falta de espacio, todas las pruebas con que Platón intenta en el *Fedón* justificar y comprobar la inmortalidad del alma, sino que sólo nos ubicaremos en aquella que habla acerca de esa añoranza provocada en el recuerdo de ese parentesco entre la naturaleza humana y la Idea.

La teoría de la reminiscencia la encontramos expuesta también en el diálogo *Menón*, en él también se plantea la idea de la inmortalidad del alma pero planteada desde una perspectiva de aprendizaje pues, según Sócrates, todo lo que los hombres denominan como un acto de aprender es sólo el recuerdo de lo que el alma conoció en cada uno de sus múltiples nacimientos, de ahí que en el *Fedón* se mencione que:

²⁶ *Ibíd.* (66 d-e).

Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa –eso que los hombres llaman aprender-, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.²⁷

El argumento de la reminiscencia equivale a la demostración de la semejanza de la naturaleza humana con su similar divino. Platón dirá por labios de Sócrates que la reminiscencia se origina tanto a partir de cosas semejantes como también de cosas diferentes,²⁸ de tal forma que es posible advertir a partir de objetos semejantes si tales objetos concuerdan satisfactoriamente con aquello que recordamos, advirtiendo si le sobra o le falta algo. Con esto, es claro que en el intelecto humano existe el concepto de lo igual en sí mismo, que no es lo mismo que la semejanza entre dos objetos, sino la idea por la cual reconocemos semejanzas y desemejanzas entre las cosas. Y esta intuición de lo igual en sí mismo no es otra cosa que un proceso de reminiscencia, lo que en términos modernos se explicaría como una idea *a priori* de la conciencia. Sin embargo, a partir de la relación entre dos cosas iguales es como podemos visualizar esa idea de lo igual en sí, ya que para percatarnos de que a algún objeto le falta algo o que no consigue ser tal como aquél, forzosamente debimos haber experimentado la visión del objeto con el cual lo comparamos y en base a esta visión admitir a aquel objeto como inferior al original.

Lo mismo sucedería con las ideas de lo mayor y lo menor y demás conceptos de la misma clase, todas ellas tendrán, entre los hombres, sus semejantes inferiores que aspiran a igualarlas, pero que no lo logran pues, en el mundo de lo sensible no se logra sino sólo tener la apariencia de la verdad pero no la verdad en sí misma, sólo una sombra efímera de las realidades supremas. Todos estos conceptos necesariamente se tuvieron que adquirir antes de nacer, pero también necesariamente se olvidan al encarnarse el alma en el cuerpo

²⁷ Platón, *Menón*, (81 d) .En el diálogo la comprobación socrática de esta supuesta forma de aprendizaje tiene su confrontación empírica cuando al ser interrogado un esclavo de Menón éste es capaz de responder a cuestionamientos matemáticos y geométricos sin haber recibido ninguna instrucción anterior. Este método está basado en la correcta aplicación de las preguntas que encauzarán, a su vez, al interrogado a dar respuestas de las cuales no creía tener conocimiento. En el diálogo del *Fedón* se alude a este proceso como una clara prueba de la inmortalidad del alma.

²⁸ Cf. *Fedón*, (74 a).

pues, de lo contrario, estos conocimientos nos acompañarían a lo largo de nuestras vidas y eso realmente no sucede así.

Entendámoslo en palabras de Sócrates tal y como las refiere Platón:

Y si es que después de haberlos adquirido [los conocimientos] antes de nacer, pienso, al nacer los perdimos, y luego al utilizar nuestros sentidos respecto a esas mismas cosas recuperamos los conocimientos que en un tiempo anterior ya teníamos, ¿acaso lo que llamamos aprender no sería recuperar un conocimiento ya familiar? ¿Llamándolo recordar lo llamaríamos correctamente?²⁹

Si logramos estimular adecuadamente los sentidos, ya sea percibiendo, oyendo o recibiendo alguna sensación a partir de algo que supuestamente ya habíamos olvidado experimentamos la reminiscencia de ese conocimiento perdido, y éste acordarse no es otra cosa que un proceso de aprendizaje.

Ambas teorías, la de la inmortalidad del alma y la del proceso de reminiscencia nos sitúan en el plano netamente filosófico del concepto de *eros* en la concepción que propone Platón en sus principales obras. Mediante estos fundamentos se logra concebir la naturaleza humana y, sobre todo la actitud de vida del verdadero filósofo, que semejante a los dioses por participar de la misma constitución, se encamina, sin cesar, en la persecución de lo inefable, la Idea. Este deseo incesante por alcanzar aquello que es menester poseer para lograr la plenitud, adquiere un matiz filosófico tan vasto que es preciso introducirnos en él para explicarnos y replantearnos nuestra existencia justificando nuestras más oscuras divagaciones en torno al único y verdadero sentido del vivir. Complaciendo nuestros propios deseos de visualizar las posibles respuestas en torno a la compleja cuestión de la existencia, introduzcámonos a la exposición de la teoría del eros platónico esperando resolver con ello la incertidumbre que provoca hacerse conciente de la condición del amante.

²⁹ *Fedón* (75 e).

1.4 La relación entre Eros y alma.

Era preciso, a mi parecer, realizar esta introducción analítica de todos los conceptos que pudieran facilitarnos la comprensión de esta tendencia amorosa existente en la constitución de la naturaleza humana. Hemos explicado el origen y bases que la fundamentan desarrollando la idea del alma que, bajo estas consideraciones, se encuentra estrechamente ligada con la idea del amor.

El amor tiene, para Platón, una significación ontológica de principal importancia, a lo largo de sus obras se presenta como fundamento esencial de la condición humana por excelencia; la filosofía planteada en estas circunstancias está movida por el *eros*, este impulso trae consigo, como lo hemos venido reiterando, la conciencia de una carencia, de una falta que merece ser satisfecha, pues el hombre gozó, en otra vida, de la perfección y la plenitud. Ahora, es un ser inacabado, insatisfecho, estructuralmente escindido y moralmente herido, se caracteriza por el movimiento, consecuencia de los terrores que le provocan sus deseos, sus pasiones, sus apetencias, su llaga punzante que se patentiza en el hecho de estar conciente de su condición.

El *eros* en Platón representa la condición humana pues, como lo analizaremos más adelante, la esencia de *eros* es antropomórfica, es decir, está ligada connaturalmente a la estructura del ser propio o constitutivo del hombre. Anteriormente afirmábamos que el legado más importante de Sócrates a la filosofía había consistido, casi en su totalidad, en la revaloración de esta disciplina desde un ángulo completamente diferente, no ya a la manera de los presocráticos con sus teorías sobre la naturaleza pues, con Sócrates se realiza un cambio de perspectiva que ubica al hombre como el centro de la investigación filosófica. Posteriormente decíamos que esta flexión del hombre hacia sí mismo constituye el verdadero acto del filosofar ya que es a través de la propia alma del hombre como éste es capaz de encontrar la única verdad existente que se halla por encima de toda realidad terrenal o sensible.

El alma que es conciente de sí misma y, que se ha educado a través de un largo proceso de interiorización, consigue percibir el mundo de sombras y de apariencias en el

que ha vivido durante tanto tiempo y que, en su condición de ser irreflexivo, no había conseguido distinguir, pues él vivía a oscuras, con la mirada dirigida hacia afuera. Era necesario entonces, salir de esa oscuridad de lo aparente para depositarnos en la incandescente luz de la sabiduría y el conocimiento de lo real, apartarnos para siempre del resto de los hombres que no consiguen sino ser guiados por el elemento de la voluntad irracional del placer y encaminar nuestros pasos en pos de ese impulso amoroso que aparece cuando hemos logrado despertar en el alma ese carácter inmortal y trascendente que se hallaba dormido, apaciguado. Pues percibimos que nuestros actos y nuestros pensamientos llevan en sí algo de ese carácter inmutable, que lo inmortal encuentra un eco en nuestras palabras, que no somos simples mortales sino que pertenecemos a un reino superior con el cual deseamos reconciliarnos y, en el recuerdo de ese antiguo origen se encuentra *eros* alentándonos a seguir la marcha en busca del objeto amado cuya promesa está cifrada en la obtención del elemento ausente que proporciona la completud y la eterna felicidad.

El movimiento del alma bajo ese impulso amoroso es, en sí mismo, ya un despertar, es un abrir los ojos de la conciencia que nos eleva a un estado de contemplación y a un estilo de vida diferente pues, estamos prestos a plantearnos los verdaderos problemas, a convertirnos en auténticos filósofos y a desear, con intensa pasión, la reconstitución, bajo la luz de la Verdad, con los seres plenos, divinos y perfectos con los que la tradición mítica nos solía emparentar.

Muchos son los que se evaden de esta situación, desentendiéndose, de lo que para Sócrates y Platón, es lo más privilegiado de la existencia terrena del hombre, a saber, su condición de amante, su alma deseante. Todos los hombres son poseedores de esta constitución ontológica, pero es preciso sentirla, pensarla, orientarla hacia un fin.

Desde un primer plano general nos es posible descubrir el terreno conceptual en el que Platón va a desenvolverse para dar forma y sentido a su teoría del amor. Concretamente la clase de amor que para él era indebida e inaceptable se presenta en el primer discurso que hace pronunciar a Sócrates en el *Fedro* cuando se discurre en torno al porqué es preferible conceder los favores a alguien que no nos ama antes que al que nos ama. Evidentemente,

como se hace notar más adelante, esta clase de amor corresponde a un amor desordenado. Quién es poseedor de este tipo de amor se encuentra esclavo de su deseo irracional de placer y actúa en razón de éstas pasiones y no en beneficio del amado.

Encontramos un problema similar a este respecto en el discurso pronunciado por Pausanias en *El Banquete*. En el trasfondo de su planteamiento de los dos *Eros* se puede rescatar una significativa relación en la preferencia que el sofista intenta guardar del uno sobre el otro.

“Todos sabemos, en efecto, que no hay Afrodita sin Eros. Por consiguiente, si Afrodita fuera una, uno sería también Eros. Más como existen dos, existen también necesariamente dos Eros [...] Una, sin duda más antigua y sin madre, 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 Pandemo.”³⁰

Según las palabras de Pausanias es preciso identificar el amor más conveniente y el más digno de todas las alabanzas pues, según esta interpretación, no existe ninguna acción que en sí misma sea buena o mala sino que depende del modo en el que se haga: *si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea*.³¹

Al igual que en el *Fedro*, Pausanias tiene a bien identificar y postular la distinción que debe haber entre el amor que sólo busca la satisfacción de los placeres, es decir el amor ruin y, el amor noble que sólo procura bienestar al amado. De esta forma uno de esos dos Eros, el de Afrodita Pandemo, nos conducirá por el mal actuar ya que éste es el amor ordinario y vulgar, el amor de los hombres que [...] *aman en ellos más sus cuerpos que sus almas y, finalmente, aman a los menos inteligentes posible, con vistas sólo a conseguir su propósito, despreocupándose de si la manera de hacerlo es bella o no*.³² No concedemos ni participamos de la idea de adjudicar el discurso de Pausanias al pensamiento netamente platónico, pues si bien es cierto que mucho de lo dicho en estas palabras puede estar de acuerdo con la doctrina de Platón, resulta obvio que la clara intención de Pausanias de justificar su aprobación a la pederastia disfrazándola bajo una máscara de falsa moralidad o

³⁰ Platón, *El Banquete*, (180 d).

³¹ *Ibíd.* (181 a).

³² *Ibíd.* (181 b).

de una fachada hermosa para disimular la pasión³³ que no era, en ninguna medida, compartida por el filósofo.

Estas consideraciones nos llevan a aceptar una vez más que Sócrates se movía por un amor diferente al que muchas personas creían como verdadero pero que, al contrario de la opinión general, sólo era transitorio y fugaz, ya que el verdadero *eros* se vinculaba, en una estrecha relación, con algo más significativo que la pura obtención placentera de lo corpóreo, pues la felicidad real sólo podíamos experimentarla cuando fuésemos capaces de religarnos con nuestra alma, despertar de nuestro estado de ensoñación y emprender la búsqueda hacia el verdadero conocimiento.

Por otro lado nos encontramos con el amor que para Sócrates merece toda su atención, aquél amor deseable y productivo que, sobre todas las cosas, debe anteponerse como al mejor y más excelso de todos los bienes. Un primer bosquejo se encuentra ya expuesto en un pequeño diálogo platónico que antecede al *Banquete* y que por contribuir al inicio y desarrollo de este tema en específico es muy significativo para su estudio. Se encuentra entre los llamados diálogos menores y en él se plantea, como centro de la discusión, el problema de la amistad (*φιλία*), tocando puntos que pueden ayudar a esclarecer, lo que más tarde, en las obras de madurez, constituirá la célula germinal del discurso erótico en Platón.

El tema del amor aparece en el *Lisis*, subrepticamente, en muchas y diferentes formas. Al principio del diálogo, Hipotales, primer interlocutor de Sócrates, declara abiertamente su amor por Lisis. Sócrates, interesado en mostrarle a Hipotales el correcto proceder ante el amado, inicia una discusión con Lisis y su amigo Menexeno en torno a la esencia y origen de la amistad. Ya que Menexeno, amigo de Lisis, es requerido y tiene que marcharse casi al inicio de la discusión, Sócrates discurre solo con Lisis sobre el amor que le profesan sus padres. Al descubrir que éstos sólo quieren su felicidad y no por ello lo dejan hacer lo que quiera, Sócrates niega que se trate únicamente de un problema de edad³⁴,

³³ Pérez Ruiz, Francisco, "El amor en los escritos de Platón" en Revista Pensamiento, Vol. 37, pág. 28.

³⁴ Cf. Platón, *Lisis*, (209 a).

tal y como Lisis lo entiende en un principio, sino la razón de que sus padres lo dejen hacer ciertas cosas y le prohíban otras obedece a un problema de saber o no saber. El amor, bajo esta visión, adquiere un respaldo en el conocimiento, debemos huir la ignorancia y perseguir el saber ya que gracias a éste será como logremos el amor tanto de nuestros amigos como de nuestra familia³⁵. Sócrates lo refiere en estas palabras: [...] *en cambio, si llegas a ser entendido, oh hijo mío, entonces todos te serán amigos, todos te serán próximos, porque tú, a tú vez, serás provechoso y bueno; pero si no, entonces nadie te querrá, ni tu padre, ni tu madre, ni tus parientes.*³⁶ Esta primera discusión con Lisis tuvo la finalidad de hacerle ver a Hipotales como tratar a un amado, lejos de enaltecerlo volviéndolo inalcanzable *es preciso dialogar con el amado, rebajándole y haciéndole de menos*³⁷, pero, es posible descubrir entre líneas, la silueta que dibuja el concepto del verdadero amor.

Tras haberse reincorporado Menexeno a la discusión, se vuelve a iniciar la búsqueda para explicar el concepto de amistad. Después de varios esfuerzos realmente poco satisfactorios e inútiles y teniendo la certeza que la amistad no se logra entre caracteres semejantes ni entre desemejantes se implanta un tercer elemento que contiene un carácter intermedio, no es ni bueno ni malo, pero por la presencia de lo malo deseará lo bueno. Podemos explicarlo mejor bajo el ejemplo puesto por el mismo Sócrates: *Forzosamente ocurrirá que el cuerpo, por la enfermedad, dependerá de la medicina y la amará en cierto sentido.*³⁸ El cuerpo será un objeto que carece de toda referencia de maldad o bondad, es así, una sustancia intermedia que por el efecto de padecer de algo maligno, a saber, la enfermedad, deseará la retroalimentación de lo que se sobreentiende como un bien en sí mismo, es decir, la salud.

³⁵ La relación del amor con el saber se plantea en Sócrates como un vínculo inquebrantable. El amor es un deseo de sabiduría. Desarrollaremos este tema más ampliamente a lo largo de todo el siguiente capítulo llevándolo, incluso, a su planteamiento dentro de los linderos de la filosofía moderna en lo respectivo a la postura filosófica de Nietzsche.

³⁶ *Lisis*, (210 c).

³⁷ *Ibíd.* (210 e).

³⁸ *Ibíd.* (217 b).

De la misma manera, bajo la luz de este razonamiento, se explica el amor del filósofo por la sabiduría pues los que ya saben, los que poseen el conocimiento, sea el caso de los dioses, no necesitan el saber pues se bastan a ellos mismos; los completamente ignorantes, en su condición de insensatos no desearán en absoluto ningún bien. Es pues menester que el filósofo, en su posición de elemento intermedio y, teniendo la ignorancia como el impulso que lo obliga a la acción, busque el bien con mayor ímpetu que ningún otro.

Una vez iniciada la discusión que tiene como eje principal el problema del amor, es preciso que no nos dejemos disuadir, sino que, tomando como referencia lo que hemos visto hasta este punto, nos propongamos continuar hasta donde sea necesario con tal de desentrañar todo el amplio panorama que dicho tema nos puede proporcionar, analizándolo bajo las reflexiones propuestas en estas consideraciones y que, como lo hemos podido comprobar, se extienden hasta límites específicos que sirven de apoyo para comprender el importante valor que éste concepto significa para la constitución del ser del hombre.

Hemos dicho lo suficiente como para ya iniciar una exposición más formal y con mayor conciencia crítica en torno a la relación ontológica que guardan estructuralmente el eros platónico con la esencia del ser del hombre. Esta discusión filosófica ha adquirido ya un matiz antropológico de vasta importancia pues es ahora cuando se lleva a cabo la representación mítica que explica el sentido y la razón de ser de la existencia a través del origen del sujeto de deseo.

II

LA AUSENCIA COMO PRESENCIA DE DESEO.

“Es difícil, amigo mío, hacer comprensibles las cosas superiores sin una imagen sensible; nos ocurre como al que en el sueño lo ha sabido todo y cuando despierta ya no sabe nada”.
Político (277 d)

2.1. El impulso amoroso.

Gracias a la filosofía socrática nos hemos situado en un plano excepcionalmente antropológico tal y como lo hemos intentado explicar en el transcurso de todo el capítulo anterior, nos enfrentamos ahora con la tarea de dar cuenta como es que el hombre, al ser guiado por el uso de una nueva conciencia, producto de su reflexión, accede a un campo de conocimiento de un orden superior en el que descubre, -como lo describe Juan A. Nuño refiriéndose a Platón – que: [...] *el mundo visible es sólo un remedo, mejor o peor logrado, de otro superior, inteligible, colmado de objetos reales, permanentes e imperecederos, a los que llamó Ideas o Formas[...]*,¹ y dejándose arrastrar por ese deseo que convertido en pasión le impele a la búsqueda de ese mundo que cree perdido y arrebatado, se dispone a

¹ Nuño, Juan A., *El pensamiento de Platón*, F.C.E., 2da edición, México 1988, pág. 15.

conquistar esas realidades imperecederas en las que deposita todas sus esperanzas para lograr con ello aprehender el único sentido por el cual vale la pena vivir y para el cual ningún esfuerzo es suficiente con tal de otorgar un verdadero valor a la existencia.

Decíamos que en el diálogo *Fedro* se discurre sobre cierta especie de jerarquía de almas que es el fundamento detallado por el que los hombres se diferencian en cuanto a su actitud en la búsqueda del sentido de la vida, esto quiere decir que sobre el deseo del que hablábamos no todos los hombres son plenamente concientes. Platón, desde esta teoría de la caída de las almas exalta la figura del filósofo como la de aquél ser cuyo deseo, por abandonar el mundo de las simples apariencias y encaminarse a la verdadera realidad de las cosas, se manifiesta de una manera más emblemática que en ninguna otra persona, pues se encuentra en un nivel de abstracción que supera al de los demás ya que su alma, tras haber contemplado durante más tiempo las realidades supracelestes, está más dispuesta a acceder a un nivel de conocimiento superior.

Pero esta actitud de deseo vehemente sólo está presente en aquellos sujetos que a través de un costoso y complejo proceso de autorreflexión han conseguido percatarse de su condición y en este nuevo conocerse surge un ardor interior que ya es imposible apagar. La situación que Platón nos describe en *el mito de la caverna* sobre esos extraños cautivos que viven encadenados por las piernas y el cuello dentro de las frías paredes de una caverna, nos ofrece la imagen de una existencia falaz en donde se habita un mundo de apariencias y de sombras que son un puro reflejo, bastante pobre, de la verdadera realidad.

Estos cautivos se parecen a nosotros, dirá Platón² a través de Sócrates, quién es el que ha hecho la alusión y además de esto ha dirigido un cuestionamiento a su interlocutor a través de estas palabras: [...] *¿puedes creer que quienes están en semejante situación han tenido de sí mismos, o los unos de los otros, otra visión distinta de las sombras proyectadas por el fuego sobre la pared de la caverna que tienen ellos enfrente?*³ A través de este cuestionamiento Sócrates pretende hacer notar que existe más allá de nuestro alcance un

² Cf. Platón, *La República*, (versión de Antonio Gómez Robledo), UNAM, 2da edición, México 2000 (515 a).

³ *Ibidem*.

mundo que es preciso conocer, aprehender y descubrir, que no basta con quedarnos inertes en la fatuidad de lo que percibimos como verdadero sino que es menester indagar, no ya con las pobres herramientas que nos ofrecen nuestros sentidos humanos, sino despertando un intelecto más elevado a través del cuidado y enaltecimiento del alma que nos llevará a contemplar las verdaderas realidades, que nos liberarán de las cadenas del mundo de las cavernas y nos disponga a voltear la dirección de nuestra mirada.

Es preciso, sin embargo, todo un proceso de adaptación a esta nueva realidad, a estos nuevos conocimientos, pero una vez puestos en este sendero no volveremos al mismo sitio que ocupamos cuando estuvimos encadenados, pues surgirá en nosotros ese deseo por salir de la caverna y conocer el mundo tal y como es en realidad, mirar el sol directamente y no ya las sombras reflejadas en un muro y descubrir el fundamento de todas aquellas supuestas realidades que, bajo figuras de sombras, veíamos como reales y sobre las cuales construimos todo un mundo personal y social.

El apoderamiento de esta nueva conciencia es un proceso que en cierto sentido resulta doloroso y se sufre ya que nos aparta y aleja del resto de los hombres, este despertar es un saber que resulta incomprensible para la mayoría de ellos y provoca su reticencia a aceptar su mundo como algo aparente y sin sentido, pues ellos no ven más que lo que tienen a su alcance. Por otro lado, Platón asegura que quien se ha puesto a la vera de este camino sufrirá lo que sea antes que permitir el regreso a los pensamientos de allá abajo, los de la caverna, padecerá mil veces antes que volver a vivir de aquél modo.⁴

Sin embargo, resulta conveniente por el momento dirigir el análisis en una nueva dirección que nos permita realizar una valoración acerca del tópico del deseo ontológico y la condición, que sobre nosotros, ejerce su influencia y, poder así identificar nuestra estructura carente que nos vuelve seres apetentes cuya voluntad se presenta a través de lo que definimos con el término amor.

⁴ Cf. *La República*, (516 d).

Afirmábamos que ya desde el diálogo *Lisis* se nos da una referencia sobre las consecuencias que tiene sobre nosotros el efecto amoroso, detrás de la indagación sobre el concepto de *φιλία* se encuentra todo un vasto panorama reflexivo que nos acerca, de una manera subrepticia, a un análisis primario de algunos de los aspectos relevantes suscitados en los oscuros y complejos terrenos del amor.

Hemos mencionado en un principio que tras haber intercambiado ideas con Lisis y Menéxeno, Sócrates cree haber llegado al final de su investigación sobre qué es lo amigo y qué no lo es. Se ha concluido, bajo esta primera valoración socrática y, aceptando una posición intermedia entre el bien y el mal, que la amistad es lo que no es ni bueno ni malo sino que a través de la presencia de lo malo, tiende precisamente al bien.⁵ Entiéndase mejor, el enfermo es amigo del médico por causa de un mal, a saber, la enfermedad que padece y sufre, pero el fin del enfermo no es la amistad del médico en sí misma sino la salud que dicha amistad le procura. Decimos entonces que [...] *debido a lo que se quiere y por culpa de lo que se detesta es por lo que el amigo es amigo del amigo.*⁶

Pero pronto descubre Sócrates el problema que representa esta afirmación pues, se percata de que el hombre ama con vistas a un fin, que éste fin es la verdadera razón de nuestro deseo. *Quien es amigo (φίλος) lo es de algo, por alguna razón y con algún fin.*⁷

Cuando se ama algo con vistas a obtener el beneficio de otra cosa resulta evidente que amamos también, en un sentido lógico, esa otra cosa que se desea conseguir. Si siguiéramos éste mismo camino nos encontraríamos con que la línea de la amistad se extendería hasta el infinito –lo cual es imposible de aceptar– pues, afirmar que todo lo que amamos lo es en virtud también de un amor por otra cosa, daría como resultado un argumento prácticamente inadmisibles.

La tarea se centra ahora en localizar aquello que es lo primeramente amado (*πρώτον φίλον*) algo que no sea amado por otra cosa, este término se refiere a lo que verdaderamente se desea y ama, lo que se encuentra en el último peldaño de la escalinata, pues todas las

⁵ Cf. *Lisis* (218 c).

⁶ *Lisis* (219 b).

⁷ Pérez Ruiz, Francisco, *op cit.*, pág. 39.

otras son sólo simulacros de este concepto final. *Habrá, pues, que encontrar otra razón más profunda que la presencia del mal, para explicarnos cómo es que continuamos amando este bien o estos bienes, aun en el caso de que desaparezca el mal de su privación.*⁸ Parece que se precisa la verdadera razón de nuestro amor y deseo como de lo que es más conveniente para nuestra naturaleza.

De aquí que pueda distinguirse en Platón un posible intento por caracterizar las diferencias existentes entre ese amor que sólo busca un beneficio temporal y efímero y el amor que se desea obtener en sí mismo sin tener como fin ninguna otra razón. Es así como logramos entender primeramente al amor como el deseo de ese bien que representa lo más conveniente y bello para nosotros, algo que se buscará en sí mismo y no por causas alternas.

En realidad este diálogo sirve como un mero antecedente de las tesis que se desarrollarán más adelante en la doctrina de Platón concerniente al tópico amoroso. Desde un primer momento, las conclusiones que extraemos nos obligan a distinguir el sentido del amor como el de una intencionalidad. En estas primeras argumentaciones deducimos también una cierta caracterización de la esencia del hombre situada en una posición intermedia entre dos extremos opuestos. Desde una posición estrictamente filosófica encasillamos estos dos polos antagónicos haciéndolos recaer en los conceptos de sabiduría e ignorancia y en medio de esta ambigüedad se concretiza la realización puramente ideal de la existencia del hombre.

Es preciso, una vez llegados a éste punto, no limitarnos a esta simple explicación, indagemos lo más profundamente posible en la enorme variedad de recursos que se nos ofrecen para reconocer los alcances de este problema. No baste una simple ojeada vana y sutil, antes bien, dejemos que sea el mismo *eros* quien nos hable, que sea él mismo quien nos haga partícipes de su influencia y magnificencia y, una vez instalados en esta discusión,

⁸ Gómez Robledo, Antonio, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, FCE/UNAM, México 1974, p 324.

intentemos dar forma y contenido a las conclusiones que hemos obtenido en éste primer andar pues, si bien es cierto, que aún el camino es largo y sinuoso y que no será poco lo que recojamos si nos mantenemos firmes en nuestra búsqueda, es preciso estar concientes de que nos encontramos a la vera de lo que promete ser un hermoso recorrido.

Pues bien, hemos visto que el *Lisis* de alguna forma sienta las bases para una mejor exposición a este respecto. Pero es ampliamente conocido por muchos que es en *El Banquete* donde se encuentra la primera discusión directa en torno a este tema. Intentemos ofrecer una ligera introducción del diálogo, pues suponemos que éste diálogo es del dominio del lector y que bastará acaso una sencilla remembranza para traerle de nuevo estos conceptos a la plena lucidez de su conciencia.

El Banquete es para muchos la mejor pieza literaria de Platón por la conjunción que encontramos en ella de poesía, filosofía, metáfora y realidad; piezas clave para la estupenda realización de esta original composición que también puede traer consigo un sinnúmero de opiniones e interpretaciones. A. E Taylor describe la obra expresándose de ella con esta frase: *El Simposio es quizá el más brillante de todos los logros de Platón como un artista dramático; quizá por la misma razón ha sido el que peor se ha entendido de cualquier otro de sus escritos*⁹ El diálogo revela así ya la riqueza de su contenido, y al mismo tiempo su complejidad. Nosotros hemos querido revisar la obra bajo una lectura analítica de visión contemporánea, la intención no es descontextualizar a Platón ni hacer una mala interpretación injustificada del valor de su mensaje filosófico, simplemente recurrimos a sus escritos, pues en palabras de A. Nuño decimos que:

En tiempos de penuria filosófica, volver a Platón es como volver no sólo al principio de todo, sino a la clara fuente de la filosofía, la que encierra la belleza de la forma con el vértigo de los problemas. [...] Contra lo que puedan pensar progresistas y sistemáticos, los auténticos problemas filosóficos ni siquiera se disuelven; reaparecen, vuelven a plantearse. La de Platón, hasta ahora, ha sido la mejor forma de hacerlo.¹⁰

⁹ Taylor, A.E., *Plato: The man and his work*, Methuen & CO LTD, London 1978, p. 203 "The *Symposium* is perhaps the most brilliant of all Plato's achievements as a dramatic artist; perhaps for that very reason, it has been worse misunderstood than any other of his writings."

¹⁰ Nuño, J. A. , *op cit.*, pág. 11.

Y de esta manera nos iniciamos en una investigación que quizá intenta retrospectivamente explicar una condición actual. Habrá que decir entonces que bajo la luz de los discursos que presentaremos a continuación se encuentra, como lo recalca Gómez Robledo, la clara intención de Platón por:

[...] oponer su propia doctrina del amor, en labios de Sócrates como siempre, [...] a otras concepciones que desgraciadamente tenían hondo arraigo en la sociedad de su tiempo, y cuya aberración había que poner en evidencia mediante la confrontación socrática. Y para que la confrontación sea genuinamente tal, hay que dejar que todos hablen tan largamente como quieran, cada uno en defensa de lo suyo como suele hacerse 'entre hombres solos', y sobre todo después de haber comido y bebido.¹¹

A pesar de que no consideramos importante el problema de la sexualidad en tiempos de Platón, es claro deducir que, en el ambiente en el que vivió Platón, la pederastia era un problema real y que tal vez una de las causas sociales que motivaron a Platón a escribir en torno a ellas se debió a su antipatía por estas prácticas.

Aclarado este punto iniciamos la disertación en torno al diálogo de Platón, sin embargo antes es preciso contextualizar la trama del mismo. Tras haberse festejado un día anterior con enorme algarabía el triunfo teatral de Agatón, festejo al cual Sócrates no asiste por declararse él mismo horrorizado por la aglomeración¹², nos hallamos ante una reunión más personal, más íntima, en la que sólo se dan cita amigos cercanos del triunfador. Una vez que se han terminado las viandas y en algo así como una charla de sobremesa se propone realizar un encomio a *Eros* pues los comensales han considerado que este dios no goza de alabanzas ni libaciones al igual que los demás sino que, siendo el más digno merecedor de las bellas palabras de los poetas su influencia e importancia ha permanecido en el silencio que sólo un descuido puede explicar. Por encomio o elogio debemos entender algo mucho más profundo que el simple significado desvirtuado que en este momento pueda llegar a tener, un elogio es, en palabras de Colette Soler [...] *un ejercicio conceptual; es un intento por asir el concepto, o si quieren, la esencia de lo que es el amor [...] se trata de lograr decir la esencia de un ser.*¹³

¹¹ Gómez Robledo, Antonio, *op cit.*, pág. 384.

¹² Cf. *El Banquete*, (174 a).

¹³ Soler, Colette, *Lacan y el Banquete*, Editorial Manantial, Argentina 1992, pág. 25.

Es a Fedro a quien se le atribuye la autoría intelectual de esta propuesta discursiva y como mencionamos anteriormente, es también gracias a él que se lleva a cabo toda la reflexión analítica sobre la belleza y el amor en el diálogo que lleva su nombre y que viene a ser algo así como la culminación de todas las conclusiones que quedan pendientes en *El Banquete*. Es Fedro pues, el principal responsable de que sus compañeros comensales inicien estas disertaciones, así como también el que instiga a Sócrates a realizar, a propósito del ensayo de Lisias, una serie de reflexiones en torno a qué tipo de amor es al que debemos aspirar en vista del enorme beneficio que obtendremos al vincularnos con éste.

No podemos inferir que la intención de Platón en el diálogo el *Banquete* tuviera como propósito ser un texto prescriptivo, es decir, no perseguía implantar, a manera de norma general, una moral que fuese generalmente aceptada o un estilo de vida que tuviese que seguirse al pie de la letra, debemos, a mi entender, ver en el diálogo la inconformidad y la repulsión que tales cuestiones provocaban en su manera personal de ver un problema evidentemente circunstancial y social pero siendo conscientes de que sus argumentos sólo pretendían alertar a sus congéneres del vicio en el que incurrían por dar rienda suelta a las pasiones.

Así pues, encontramos en los primeros dos discursos de *El Banquete*, a saber, los concernientes a Fedro y Pausanias, que guardan entre sí profundas y arraigadas similitudes. El primero toma como referencia algunas frases de Hesíodo para justificar la longevidad de *Eros* y afirmar que además de ser el más antiguo, es el que procura mayores bienes al hombre.¹⁴ El amor es el más apto para infundirnos valentía, sentido del honor y coraje al enfrentarnos de cara con la muerte, tal y como sucede con Aquiles que prefiere su propio sacrificio a dejar impune la muerte de su amado Patroclo. Con estas alusiones homéricas Fedro intenta construir un ejército invencible reparando en las virtudes que existirán en él si éste estuviera compuesto por amantes y amados.

Resulta obvia la forma indirecta con la que Fedro persigue la aceptación de la homosexualidad, su discurso pretende ser una apología de su insidiosa preferencia por la

¹⁴ Cf. *El Banquete* (178 b-c).

realización de estas prácticas tan comunes y tan aceptadas por muchos en su época. A través de estas referencias quiere indicar que el amor, entre los miembros de una campaña militar, fomentará su fortaleza creando poderosos vínculos sociales y sentimentales entre ellos.

Por otro lado, el discurso que posteriormente tomará lugar en boca de Pausanias no será realmente, en cuanto a la esencia de su contenido, completamente diferente al relatado por Fedro segundos antes. Aunque bien, de alguna manera hemos tocado, en el capítulo anterior, algunos puntos fundamentales en torno al discurso de Pausanias, decimos y apreciamos la estrecha relación que éste guarda con el discurso precedente de Fedro en el hecho de que ambos sostienen una disposición personal hacia las prácticas de la pederastia. En este discurso podemos comprender el ambiente, tanto sexual como moral, en el que vivió Platón al escribir este diálogo. Pausanias condena la manera en la que muchos pueblos bárbaros ven la pederastia por considerarla un peligro para los tiranos por temor a que se engendren lazos fuertes de amistad y amor entre los gobernados.¹⁵

Pero no debemos dejar que la preferencia por estas actividades en Pausanias merme, de alguna forma, nuestro reconocimiento de aceptar los aspectos valiosos que se pueden recoger de su discurso y que podamos, asimismo, integrarlos a la investigación sobre el *eros* platónico que estamos realizando. Sin intentar hacer caso del matiz sexual que Pausanias imprime en su participación oratoria, es posible deducir la concordancia que tendría con Platón y Sócrates cuando éste postula la distinción entre los dos tipos de amor: el amor noble, con vistas a un bien y, el amor vil, con tendencia exclusiva a la obtención de los placeres corporales. Así también su caracterización del resultado de una buena unión cuando se estrechan las almas y no los cuerpos. Pero no por esto debemos caer en la confusión de asimilar esta distinción de la Afrodita celeste y la Afrodita vulgar como una teoría platónica pues como lo mencionamos, esta argumentación tiene unos tintes hipócritamente moralizantes que sólo pretenden encubrir una pasión pero, que no está, por lo tanto, completamente relacionada con la intención socrática del embellecimiento del

¹⁵ Cf. *Ibíd.* (182 b-c).

alma. *Sócrates* – comenta Francisco Pérez Ruiz – [...] *se nos presenta claramente como heredero de esa tradición, pero su modo de entender la amistad y la educación era muy distinto del de Pausanias y los que pensaban como el.*¹⁶

Lo que se hace en estos primeros discursos que componen *El Banquete* es simplemente hacer manifiesto el influjo que sobre las personas, las artes y las organizaciones sociales tiene el *eros*. Por ejemplo, en el discurso de Erixímaco, quien también considera a *eros* como a un dios grande y maravilloso, se extiende su acción a todo lo demás, así en el orden de las cosas humanas como en el de las cosas divinas. Sobre el discurso de Pausanias, Erixímaco hace la siguiente acotación:

Que Eros es doble, me parece en efecto, que lo ha distinguido muy bien. Pero que no sólo existe hacia los bellos, sino también en los demás objetos como inclinación hacia otras muchas cosas [...] y a todo extiende su influencia, tanto en las cosas humanas como en las divinas.¹⁷

Con una excesiva pedantería Erixímaco inicia su prelude erótico honrando a su arte la medicina insistiendo en que estos dos Eros se localizan incluso en la naturaleza de los cuerpos.

Aceptando, al igual que Pausanias, la existencia de los dos Eros, Erixímaco propone demostrar esta anterior afirmación vinculando, lo que nosotros caracterizamos por salud y enfermedad, con el amor bueno y el amor malo. Para él todo se gobierna a través de la sabiduría del amor. El amor se manifiesta no sólo en el arte de la medicina, la cual [...] *debe ser capaz de hacer amigos entre sí a los elementos más enemigos existentes en el cuerpo y de que se amen unos a otros.*¹⁸ Sino que esa armonía entre elementos antagónicos se da no sólo en este arte sino en otros muchos, como la gimnástica, la agricultura, la música, la astronomía y la adivinación y, todo esto se logra gracias al efecto que el amor provoca en todas las cosas.

¹⁶ Pérez Ruiz, Francisco, *op cit.* pág. 29.

¹⁷ *El Banquete* (186 a-b).

¹⁸ *Ibíd.* (186 d).

Por otra parte, y finalizando el recuento de los discursos de los primeros oradores es turno ahora de Agatón, quien a mi parecer, cuenta con menos recursos elocuentes que el de sus predecesores, pero eso sí, el estilo con el que se expresa es envidiable. Al ser discípulo de Gorgias es completamente comprensible su asombrosa manera de utilizar la retórica en su monólogo. Pero sin embargo, el contenido de éste discurso no imprime un carácter original a la temática que se ha desarrollado en este simposio. Siendo, asimismo, el anfitrión de este coloquio, Agatón parece no agregar nada nuevo a lo que ya hemos escuchado hasta este momento como encomio del amor.

En un primer instante, Agatón se percató que los demás no han hecho más que señalar las virtudes y bienes que *Eros* prodiga a los hombres pero que, no han sabido realizar un encomio verdadero a éste dios. Así, que se apresura a señalar que será él mismo quien hable de la naturaleza exacta del amor a través de sus varios atributos.

En efecto, 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 [...] 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.¹⁹

De cualquier manera, y aunque se método es correcto ya que es el mismo estilo que sigue Sócrates en su discurso, Agatón no logra sino hacer un razonamiento burdo en aras de jactarse del manejo de su retórica. Las cualidades que éste atribuye a *eros*: juventud, belleza, delicadeza y flexibilidad²⁰ no corresponden con la convicción platónica con la que se constituye a este dios.

En conclusión, Agatón se destaca por una inspirada improvisación pensada únicamente en provocar la admiración de todos los presentes por la elocuencia de la que se vale para su desarrollo pero, en cuanto a contenido, deja mucho que desear pues su discurso se muestra hueco y vacío.

¹⁹ *El Banquete*, (195 a).

²⁰ *Cf. Ibíd.* (195) ss.

Hemos realizado una disposición arbitraria del orden original de los discursos tal y como se presentan en el Simposio, pues es sabido por los estudiosos de Platón que el turno para hablar de Agatón sigue al de Aristófanes y no al de Erixímaco, esta disposición obedece al hecho de que consideramos estos primeros argumentos en obvias y profundas similitudes entre sí. Ahora bien, esta preferencia e intención personal de transgredir el orden, dejando al final las participaciones oratorias de Aristófanes y Sócrates obedece a las razones sobre las que nos hemos centrado para cotejar analíticamente la conformación del hombre como la de un ser de deseo. Y persiguiendo este objetivo, dejaremos atrás esta serie de discursos sofisticos para penetrar formalmente en la cuestión y teoría de la filosofía del amor.

El enorme valor cultural, literario y filosófico que descubrimos precisamente en estas restantes argumentaciones tienen un matiz ontológico más desarrollado que en cualquiera de los textos ya escuchados en el diálogo. Estos últimos discursos tienen una función más humana pues, nos permiten visualizar nuestra conducta con mayor claridad a través de una mirada antropológica que, si bien es cierto que se valen de alegorías mitológicas, nos remiten a una hermosa visión de nuestros remotos orígenes.

Hasta este momento todo lo que hemos escuchado no ha sido otra cosa que las proezas y beneficios de todo género que la excelencia del amor prodiga a los seres humanos. Cada orador, a su manera, ha sabido ratificar sus ideas siguiendo, estructuralmente, una misma disposición metodológica encauzada a figurar a este dios como el principal responsable de nuestra aversión al mal y nuestra singular prosecución hacia lo bello y lo bueno. Se han referido únicamente los efectos, impulsos y consecuencias que sobre los mortales induce la presencia de este dios, pero nadie ha hablado consistentemente, de la naturaleza, origen ni constitución del mismo. Incluso Agatón se ha quedado corto en su intento de exponer la verdadera naturaleza de éste dios.

Aunque Aristófanes tampoco incurre en la explicación a estas interrogantes, yo considero que su participación nos da una primera pista de lo que va a consistir el *eros* platónico. Es cierto que Aristófanes está de acuerdo con la multiplicidad de dichas que trae consigo el amor, pero él agrega a su análisis discursivo un estudio, más o menos

pormenorizado, de la naturaleza y constitución humana. François Châtelet haciendo alusión a esta afirmación comenta:

Aristófanes es de otro temple: los demás han rehusado despegarse de lo sensible, antes en él se están y se complacen; sin embargo, quieren también dar muestras de ingenio [...] El poeta cómico procede diferentemente: no trata de parecer refinado; acaba de dominar su hipo y se lanza a una improvisación sin cálculos, sin pedanterías, delirante e inspirada [...] Él no busca como guardar distancias, sino que se divierte con el juego de imágenes y saca de ellas, al contrario de los 'intelectuales', cautivadores efectos.²¹

Estos efectos a los que se refiere Châtelet vienen a ser el caudal antropológico del que nos apoyaremos para la realización estructural de esta investigación. Primeramente iniciaremos con la explicación del mito planteado por Aristófanes para entender el carácter propio que este pensador atribuye a la condición humana y desentrañaremos la *physis* del hombre entendida bajo una postura erótica a través de las afecciones circunstanciales con la que tiene que lidiar en vida. Posteriormente, cuando toque el turno a hablar a Sócrates, explicitaremos la teoría que el expone como resultado de su conversación con Diotima en donde se fundamenta un *eros* antropológico que se justifica, más allá de un simple sentimiento irracional y contingente, en una elaborada tesis que es principio y motor de toda la filosofía platónica por excelencia.

2.2. Aristófanes y la falta constituyente.

La participación de Aristófanes en esta famosa tertulia no se queda simplemente, como ocurre con las anteriores, en una exposición fugaz, carente de un contenido y saturada de falsa seriedad intelectual. El propósito del comediante alcanza, casi sin quererlo, una dimensión ontológica que es prácticamente imposible ignorar.

Es Aristófanes el primero en abrir la dimensión de lo mítico: para poder decir lo que en el fondo significa Eros, antes es necesario saber qué es la naturaleza humana y sobre todo lo que ocurre con los *pathemata* del hombre, con sus 'pasiones'; habría que reflexionar sobre cuanto los dioses nos han preparado antes del tiempo histórico.²²

²¹ Châtelet, François, *El pensamiento de Platón*, Editorial Labor, 2da edición, España 1973, pp. 69-70.

²² Pieper, Josef, *Sobre los mitos platónicos*, Editorial Herder, Barcelona 1984, pág. 45.

Con Aristófanes comprendemos, desde cierto ángulo y bajo cierta perspectiva, la constitución, conformación y naturaleza de la existencia humana. Gracias a su intervención, Aristófanes hace un nuevo planteamiento ontológico que merece la pena conocer; de una manera muy distinta al resto de los convidados inicia su discurso oratorio para realizar su encomio sobre el amor, bajo esta consigna nos refiere el modo en el que procederá a propósito de su concepción sobre este dios:

Intentaré, pues, explicaros su poder y vosotros seréis los maestros de los demás. Pero, primero, es preciso que conozcáis la naturaleza humana y las modificaciones que ha sufrido, ya que nuestra antigua naturaleza no era la misma de ahora, sino diferente.²³

A partir de este momento estamos de cara a una nueva concepción existencial y humana que suele tener algunos tintes trágicos y dramáticos. El *eros*, detrás de ésta recurrente presentación, adquiere el triste matiz de un destino fatal, ineludible, extraño, complejo y crudo del que todos los seres humanos estamos condenados a participar. Todo el mundo, cada cual a su manera, se enfrenta, conciente o inconscientemente, a esta condición existencial pues, detrás de esta narración mítica se disipa la duda de la supuesta naturaleza primigenia que en un tiempo, ahora perdido, nos conformaba como esencias puras, como seres plenos y perfectos.

Nuestra situación actual es reflejo de una experiencia que se construye en base a un principio funesto que nos hereda un destino, metafóricamente hablando, que se padece, que se sufre y el cual, ineludiblemente, se debe afrontar. En esta imposibilidad de retrotraernos a esta condición, la evasión o entumecimiento del alma es, quizás, nuestro único consuelo moral para negarnos a coexistir bajo ésta realidad ontológica. Mitológicamente, en palabras del propio Aristófanes, nuestra situación actual es un legado originario, de los primeros tiempos humanos, es el destructivo efecto de las incorrectas acciones de aquellos seres de los cuáles descendemos y por cuyas faltas se mancha el blanco papel en el que hubiera podido convertirse el origen divino del que, remotamente alguna vez, fuimos parte.

Sólo con una cierta sorpresa comprobamos nuestra comunión en esta imperfección, en esta soledad conciente que nos constriñe a sentirnos incompletos, deseosos. Lo que

²³ *El Banquete*, (189 d).

conviene aquí y ahora es dejar que sea el mismo Aristófanes quien haga uso de la palabra y comparezca para *adjudicarse el intermedio festivo que a Platón le hace falta entre la seriedad pedantesca de los discursos anteriores, el de Erixímaco sobre todo, y la sublime seriedad del discurso de Sócrates.*²⁴ Aristófanes inicia su monólogo recurriendo a un mito alegórico de carácter antropológico que remite a la antigua *physis* de los hombres, a un mundo fantástico y dichoso, existente tal vez, en la imaginación onírica y simbólica del propio comediante.

Es ampliamente reconocido en Platón su originalidad, dentro del extenso ámbito de su discurso filosófico, por la habitualidad con la que hace uso de esa expresión simbólica mediante la que plantea cuestionamientos serios y profundos que exigen, a través de un reforzamiento en imágenes gráficas y simbolismos de carácter mítico, respuestas satisfactorias y nada superficiales en torno de aquellas deducciones conceptuales que se presentan a lo largo de toda su obra. Nos damos perfectamente cuenta de ello en los gloriosos pasajes en donde se describe la cabalgata divina de las almas por toda la bóveda celeste²⁵ y en la manera en la que plantea firmemente, en varias de sus obras filosóficas, el juicio que obtiene un alma cuando llega la hora de comparecer ante los dioses por las acciones llevadas a cabo a lo largo de toda una vida.

A través del mito -de esa narración ilusoria, fantástica e imaginaria- se plasma, como una huella en la arena, la naturaleza primera, el tiempo originario en donde se abraza una antigua consideración del mundo, de un mundo que es nuestro y en el cual nos regodeamos en bailes y cantos pues, nos reconocemos como parte de ese reino supremo que no admite ninguna conciencia de pena o malestar.

Josef Pieper desglosa la función del mito en la obra platónica aclarando que: *son los relatos acerca del origen del cosmos, de la historia primitiva de la felicidad y de la desgracia, del destino de los muertos, del juicio y de la recompensa en el más allá.*²⁶ Lo que ocurre con Platón es que el mito es un recurso de gran valía para refrendar y garantizar

²⁴ Gómez Robledo, Antonio, *op cit.*, pág. 393.

²⁵ Véase el apartado *Sobre la inmortalidad y la reminiscencia del alma* en el capítulo anterior.

²⁶ Pieper, Josef, *op cit.*, pág. 18.

una verdad. No importa que los argumentos no estén reforzados, como se podría exigir en una exposición puramente dogmática al estilo de los grandes sistemas filosóficos, en acciones reales, verídicas y comprobables. *Platón atribuye siempre a los relatos míticos en sentido estricto una verdad incomparablemente válida, singularísima e intangible que esta por encima de toda duda.*²⁷ En estas narraciones fabulosas, ideales y mitológicas, nuestros actos y comportamientos no pasan de largo, no se esfuman en la vacuidad del tiempo, antes bien, quedan impresos como huellas latentes, como cicatrices en el alma por las cuales, tarde o temprano, se nos aplicará un juicio divino que nos otorgará el premio o el castigo merecido.

Lo que se relata va más allá del umbral del conocimiento experimental e histórico, es un origen situado en un pasado del cual nada podemos saber, más que lo que nos afirma ésta concepción antigua que se sustenta a sí misma como la creencia de una sola y única verdad.

En primer lugar – anuncia Aristófanes con tono mordaz – tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había además un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido.²⁸

En ésta ocurrente génesis humana de la existencia de tres sexos en lugar de dos se encuentra estructurada una amplia justificación social para toda esa diversidad de preferencias sexuales con las que podemos toparnos en la actualidad. A este respecto Châtelet recalca:

A partir de una mitología burlesca y grandiosa que él (Aristófanes) se fabrica, en todas sus piezas, construye una deducción de la *erótica* que justifica todos los amores, homosexuales y heterosexuales, todas las pasiones, oriéntese o no hacia los rasgos característicos de un individuo o hacia los específicos de un grupo.²⁹

²⁷ *Ibid.* pág. 19.

²⁸ *El Banquete*, (189 d-e) El sujeto mítico al que se alude en esta tríada no es otro que el andrógino “[...] era entonces una sola cosa en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y lo femenino, pero ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia” (189 e).

²⁹ Châtelet, François, *op cit.* pág. 70.

A pesar de que ésta primera apreciación analítica pueda parecer insidiosa y con una obvia intención de carácter sexual pues, el manejo de este tema ha incluso participado de las teorías psicoanalíticas de Freud como base para el manejo de las desviaciones respecto al objeto sexual,³⁰ es preciso no centrar la investigación en este único relativismo con la ciencia de la mentalidad humana sino que, desde mi particular punto de vista, coexisten argumentos que pueden enriquecer la estructura narrativa de este trabajo a través de esta imagen descrita por el comediante griego.

El punto álgido en esta discusión aristofántica centra su sentencia máxima en la remembranza impalpable de un pasado legendario que era diametralmente opuesto al imperfecto y actual mundo conocido por el hombre de nuestros días. Nuestra naturaleza nos es extraña, no nos pertenece, pues nosotros gozamos, en otro tiempo, de un manantial inagotable que nos brindaba una eterna plenitud, la condición de la que participamos ahora reclama, en dolorosas añoranzas, su antiguo sosiego.

Volviendo con Aristófanes continuamos la descripción que conforma a nuestros antepasados míticos:

[...] la forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo. Tenía cuatro manos, mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y además cuatro orejas, dos órganos sexuales y, todo lo demás como uno puede imaginarse a tenor de lo dicho.³¹

Estos seres monstruosos y grotescos tenían, sin embargo, una forma estructural entera, un cuerpo robusto e inmensa fortaleza, por lo cual desarrollaron un ánimo soberbio y ufano el cual se convirtió en su propia maldición que iba a conducirlos a su condenación eterna.

³⁰ Cf. Freud, Sigmund, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Editorial Alianza, 1era reimpresión, Madrid 2000, Págs. 9 y 10. Freud nombra a la persona de la cual parte la atracción sexual con el nombre de *objeto sexual* y el impulso que va dirigido hacia éste como *fin sexual*. La desviación sexual consistiría en la preferencia de uno de éstos sexos, ya sea masculino o femenino, por personas de su mismo género sexual. "A la teoría popular del instinto sexual corresponde la poética fábula de la división del hombre en dos mitades -hombre y mujer- que tienden a reunirse en el amor. Causa pues, una gran extrañeza oír que existen hombres y mujeres cuyo objeto sexual no es una persona de sexo contrario, sino otra de su mismo sexo".

³¹ *El Banquete*, (189 e - 190 a).

Eran también extraordinarios en fuerza y vigor –continúa describiendo Aristófanes- y tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses. Y lo que dice Homero de Esfialtes y de Oto se dice también de ellos: que intentaron subir hasta el cielo para atacar a los dioses.³²

La osadía de esta hazaña generaría importantes consecuencias pues Zeus decide castigar esta acción, tras deliberar en consejo con los dioses decide debilitar a estos seres dividiendo sus fuerzas y a ellos mismo en su fisiología. De tal forma la soberanía del Olimpo quedó intacta y, al mismo tiempo, los hombres habían perdido todo posible deseo futuro de insurrección.

Una vez que estos seres han sido divididos en dos partes y multiplicados en número Zeus encomienda a Apolo la tarea de sanar las heridas provocadas por los cortes que cada hombre ha sufrido y de esta forma Apolo:

[...] volvía el rostro y, juntando la piel de todas partes en lo que ahora se llama vientre, como bolsas cerradas con cordel, la ataba haciendo un agujero en medio del vientre, lo que llaman precisamente ombligo. Alisó las otras arrugas en su mayoría y modeló también el pecho con un instrumento parecido al de los zapateros cuando alisan sobre la horma de los pliegues de los cueros.³³

Este proceso de curación se limita únicamente al aspecto exterior de estos seres, pero Zeus no se percata de lo que esta división ha suscitado no sólo en la anatomía humana sino en la profundidad de su ser, pues esta herida no es tan superficial ni tan fácil de sanar. En el hombre ha dejado huellas profundas, una extraña sensación de falta, de carencia, de deseo. Es en este sentido en donde se centra toda la problemática humana que este trabajo tendrá como objeto de su investigación, ya que todo el desarrollo ontológico ulterior sobre el que habremos de enfocarnos, a partir de ahora, estará encaminado a la explicitación de la esencia del alma y de la añoranza en el hombre que, metafóricamente, justifica su desesperado sentimiento de incompletud y su eterno lamento por ser reconstituido de nuevo a su forma original, ya que ahora sólo esta presente en él esa falta que le impele a la búsqueda de aquello que siente perdido y que simbólicamente habrá de reconstituirlo en un todo completo y perfecto.

³² *Ibíd.* (190 b).

³³ *Ibíd.* (190 e- 191 a).

Ontológicamente la estructura del ser humano queda incompleta, por lo que el hombre es un ser que esencialmente está en eterna búsqueda de esa mitad arrebatada que se convierte en el único objetivo de su transcurrir por el mundo. Esta forma de amor presentada como carencia es el fruto de un bello recurso simbólico del que se pueden generar explicaciones a todas esas incógnitas del ser propio del hombre. Recurso con el que se desea exponer una condición esencialmente humana que es principio y fin de la voluntad de acción. Es colocar el concepto del amor como el de una intencionalidad hacia un objetivo específico que, no es otra cosa, que el propio bien a través de esa reconciliación suprema que en apariencia quizá pueda parecer absurda, pero que su significado metafórico rebasa los límites de lo palpable y lo visible. Una forma poética de resaltar la verdad humana de esos deseos, apetencias, penas y malestares que constituyen la vida y la existencia del hombre.

El amor, entendido en estos términos, se presenta como el medio capaz de reconstituir lo destruido, de salvaguardar el propio bien a través de la religación con cualquier objeto simbólico con el cual nosotros queramos aparentar compatibilidad. No es necesario como afirma Aristófanes que [...] *nuestra raza sólo podría llegar a ser plenamente feliz si lleváramos el amor a su culminación y cada uno encontrará al amado que le pertenece retornando a su antigua naturaleza*³⁴ ya que esa otra mitad puede no ser otro ser humano. La falta, lo que llamamos hueco ontológico, se halla ahí, a la espera de ser satisfecho con cualquier cosa, cualquiera que logre seducirnos y hacernos partícipes, una vez más y aunque sólo sea por breves momentos, de aquella felicidad tan efímera y solaz.

Concluamos este apartado con esta frase de Marsilio Ficino, filósofo platónico italiano del siglo XIII, que nos ha parecido muy oportuna a propósito de los argumentos citados aquí:

Así que el ardiente deseo de restaurar la totalidad se llama Amor; el que en el tiempo presente nos ayuda mucho volviendo a cada quien grandemente amigo de su propia mitad; y nos brinda suma esperanza para el tiempo futuro; que si rectamente

³⁴ *Ibíd.*, (193 c).

honramos a Dios, nos restituirá de nuevo la figura antigua, y así curándonos nos hará bienaventurados.³⁵

2.3. La relación conciencia-deseo

Desde esta última perspectiva expuesta en boca de Aristófanes descubrimos al amor suscrito bajo los conceptos de carencia, deseo e insatisfacción. Pero ésta no es la única forma en la que se plantea la conformación erótica del hombre y ahora es necesario escuchar el discurso de Sócrates, que hasta este momento, ha permanecido en silencio, escuchando lo que todos los demás han tenido que decir y, cuando llega su turno de tomar la palabra, se manifiesta preocupado por la posibilidad de quedarse petrificado al no poder ser capaz de igualar, con espléndidas y bellas palabras, los discursos precedentes. Ampliemos nuestro panorama discursivo y, tal como lo hemos hecho hasta ahora, analicemos la participación oratoria con la que Sócrates disiente de las posturas en torno a las manifestaciones del amor en la vida y universo mortal.

En esta convención - cuyo propósito es elogiar las virtudes del amor- Platón lleva ésta discusión hasta los límites más admirables y poéticos pues, dejando a Sócrates al final, hace gala de toda su habilidad como dramaturgo, manteniendo todo el diálogo en perfecta sincronía, como si éste fuera una bella sinfonía que guarda su momento más sublime y catártico para ser complacido por un aplaudido desenlace.

Antes de comenzar su exposición Sócrates manifiesta la problemática que se le ha presentado por el desconocimiento de no saber la fórmula precisa con la que los demás han llevado a cabo sus elogios, pues lo que él suponía como un método esencial y efectivo para la realización de dicha empresa, se ha visto completamente ignorado por los demás: “

[...] 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 efectos las cosas más hermosas y presentarlas de la manera más atractiva posible. Pero, según parece, no era este el método correcto de elogiar cualquier cosa, sino que, más bien, consiste en atribuir al objeto elogiado el mayor

³⁵ Ficino, Marsilio, *Sobre el Amor. Comentarios al Banquete de Platón*, UNAM, México 1994, pág. 60.

número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente; y si eran falsas, no importaba nada.³⁶

Sin embargo Sócrates se da perfectamente cuenta de que sus compañeros sólo han intentado, ingenuamente, atribuir al amor los más excelsos bienes y las más honrosas satisfacciones no importando si estas cualidades son o no, del todo ciertas. Si acaso, es Agatón el único que, al igual que Sócrates, se percata de este estilo peculiar de elogio y pretende, aunque tampoco lo logra, encomiar a Eros, primeramente hablando de su naturaleza para posteriormente referirse a sus obras. Siguiendo, al contrario de los otros convidados, un discernimiento invertido pero, su discurso, aún a pesar de su magnánima elocuencia, estará cargado de falsas suposiciones en torno a los verdaderos atributos hallados en la constitución que se puede predicar acerca de este dios. Y por esta situación inmediatamente es interpelado por Sócrates para hacerle ver el error en el que éste ha incurrido. Tras interrogar brevemente a Agatón, Sócrates le deja ver que nada de lo dicho anteriormente por él es verdad. Al contrario de la opinión general, Eros no es bello ni bueno y, por la misma razón, no puede ser tampoco el responsable de procurar ninguna cosa semejante, teoría que, llegados a éste punto, había sido manejada por sus demás compañeros.

Eros es, necesariamente, amor de algo pero, en vistas de ese amor se encuentra el deseo. El amor, por lo tanto, es deseo de algo y ese algo que se desea se desea en tanto que no se posee. He aquí la primera gran verdad descubierta por Sócrates, el amor está despojado de esos objetos que se encuentran en la profundidad de sus deseos. El deseo, planteado con estas determinaciones, es la intencionalidad, la persecución por ese algo de lo cual se carece.

Decimos entonces que, según lo dicho, la ausencia y la necesidad son fundamentos directos del concepto deseante. Entenderemos mejor esta correlación, quizás, si nos servimos del replanteamiento moderno que hace Jean François Lyotard en su especial puntualización respecto al problema del deseo. Lyotard asegura que, dentro del actual estilo

³⁶ *El Banquete* (198 d - e).

filosófico, se ha adquirido la costumbre de plantear el problema del deseo bajo una perspectiva dualista que involucra la presencia de un sujeto y un objeto, es decir, existe la correlación bilateral entre quien desea y aquello que es deseado. Es imposible determinar, dadas estas circunstancias, quien está a cargo de establecer dicha relación, si se desea algo por causa de que algo es deseable o ese algo es deseable por causa de un deseo predeterminado. *El deseo* –dice Lyotard- *no pone en relación una causa y un efecto, sean cuales fueren, sino que es movimiento de algo que va hacia lo otro como hacía lo que le falta a sí mismo.*³⁷

En conformidad con lo expuesto, Lyotard asegura que el objeto deseado está presente ya en aquél que lo desea, esto se explica mejor sólo a través del conocimiento que explica esa interpretación que sostiene la existencia, combinación y correlación de una estructura presencia-ausencia. Lo deseado está presente en el deseante, existe dentro de él mismo, pero esa presencia se manifiesta como ausencia.

Así, pues, por ambas partes existe la misma estructura contradictoria pero simétrica: en el 'sujeto', la ausencia del deseo (su carencia) en el centro de su propia presencia, del no-ser en el ser que desea; y en el 'objeto' una presencia, la presencia del que desea (el recuerdo, la esperanza) sobre un fondo de ausencia, porque el objeto está allí como deseado, por lo tanto como poseído.³⁸

El movimiento del deseo hace suponer al deseante – el amante –, que su objeto deseado – su amado –, está presente en el deseo mismo, sin estarlo realmente en forma física, éste amante se determina como ser pleno y satisfecho en la necesidad de ese otro, su ausencia.

Pero lo fundamental – refiere Susana Bercovich-, aquello que va a atravesar todo el banquete es el saber que se produce en el diálogo cuando Sócrates, al preguntar si cuando se desea y ama se tiene lo que se desea y ama o no se lo tiene, introduce la falta en el amor.³⁹

³⁷ Lyotard, Jean François, “¿Por qué desear?” publicado en *¿Por qué filosofar?*, Cuatro conferencias, Barcelona 1989, pág. 81.

³⁸ *Ibíd.* pág. 82.

³⁹ Bercovich Hartman, Susana, “Lo cura de amor” en *Clínica del Amor*, Cuadernos de la Fundación Mexicana de Psicoanálisis, México 1992 pág. 19.

Sócrates concuerda con Agatón en que es característica de Eros estar siempre a la búsqueda y persecución de la bondad y la belleza más difiere con éste en cuanto a que el amor, en tanto amante de estos conceptos, está necesitado, falto y carente de los mismos, es decir, esta al acecho de estas particularidades porque no las posee, por es razón las desea. A continuación y dejando en paz a Agatón, Sócrates refiere una conversación que mantuvo, tiempo atrás, con una sacerdotisa de Mantinea llamada Diotima que lo instruyó en favor de su conocimiento sobre las artes amatorias.

En este momento del diálogo nos encontramos de nuevo con el ya tan famoso método socrático consistente en interpelar y responder. Más en estas circunstancias, es el propio Sócrates quien es llamado a acceder al conocimiento del amor mediante las cuestiones que en el discurso le son planteadas por Diotima. De esta forma, se desecha la viabilidad del elogio - *¡Que se vaya, pues, a paseo el encomio!*⁴⁰-expresará sarcásticamente Sócrates- y, se apelará al ejercicio, más productivo y útil, de la dialéctica. *El método socrático* –insiste convincentemente Susana Bercovich- *consiste en un saber producido, un saber no sabido que se suscita en el sujeto en el instante de ser interpelado. Por ello su transmisión siempre es a modo de diálogo. Para Sócrates es entre los términos del diálogo que el saber se produce.*⁴¹ Descubrimos este método cuando discurrimos anteriormente sobre la teoría platónica del aprendizaje como reminiscencia, en donde el saber es algo que se saca de la inconciencia, que se produce a fuerza de cuestionarse.

En la participación de Sócrates en este convenio se recurre al diálogo, a la mayéutica, demostrando su confiabilidad para suscitar provechosos efectos.

Invertidos los papeles, Diotima interroga a Sócrates sólo para hacerle notar las verdaderas facciones con las que se puede ir describiendo la *physis* de Eros. En principio, no es ni bello ni bueno –incluso se cuestiona la caracterización que se le ha hecho de considerarlo como un dios- pero tampoco es feo o malo. La sacerdotisa y el filósofo concuerdan, siguiendo un razonamiento lógico, en que Eros es un demonio que se encuentra situado justamente en un punto intermedio entre dos categorías completamente

⁴⁰ *El Banquete*, (199 a).

⁴¹ Bercovich Hartman, Susana, *op cit.*, pág. 19.

opuestas y cuyo poder consiste en ser el mediador entre las cosas divinas y las puramente mortales.

Más adelante indagaremos, en la medida de lo posible, un poco más sobre la caracterización que hace Platón cuando ubica la esencia y constitución del amor en un punto intermedio, es cierto que esta ambigüedad no nos resulta desconocida pues, recuérdese que habíamos aludido a ella en la indagación que se llevo a cabo a propósito del concepto de amistad. Mencionábamos que aquél que está situado en esta posición intermedia es el único que realmente puede ser amigo de algo o alguien, pues las cosas que son similares entre si son incapaces de poder conciliarse mutuamente como amigos. Es así, que Platón sostiene la idea de que es a través de la fuerza de la amistad como el universo se mantiene en una perfecta sincronía.

Para hacer más comprensible esta caracterización amorosa es necesario no pasar de largo el significativo mito con el que Diotima justifica a Sócrates el comportamiento y función que se desarrollará a partir de la génesis que Eros guarda en torno a su progenie.

Cuando nació Afrodita los dioses celebraron un banquete y, entre otros estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar –pues aún no había vino–, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, impulsada por su carencia de recursos, planea hacerse hacer un hijo por Poros, se acuesta a su lado y fue así como concibió a Eros.⁴²

Gracias a éste origen es que Eros guarda completa relación con la herencia dejada a través de ésta comunión de sus padres. En primer lugar, por ser gestado el mismo día del nacimiento de Afrodita, estará emparentado con esta diosa de manera muy estrecha al convertirse en su compañero y escudero y en ser, por tanto, amante natural de la belleza. Lyotard encuentra a este respecto una profunda fecundidad en este mito: *Primero, el tema según el cual Eros es engendrado el mismo día en que Afrodita, la Belleza, su objeto en definitiva, viene al mundo; hay una especie de co-nacimiento del deseo y lo deseable.*⁴³ Se refrenda lo anteriormente expuesto acerca de que no existe una causa primera entre estos

⁴² *El Banquete*, (203 b).

⁴³ Lyotard, Jean François, *op. cit.* pág. 84.

dos conceptos sino que, al parecer, se generan a la par, en un mismo momento, en esa estructura presencia-ausencia o, si se prefiere amante-amado.

Siendo, por otro lado, hijo de Penía, Eros será siempre pobre, carente, falto de cualquier tipo de riqueza, más sin embargo, al compartir la naturaleza de su padre, será un amante eterno de la belleza y la bondad, y, sobre ellas iniciará su ávida búsqueda que se convertirá en el único objeto confiable capaz de proporcionarle la felicidad. Diotima también califica a Eros, a partir de este origen mitológico, como valiente, activo, audaz, siempre ávido de conocimiento y amante de la sabiduría y por estas características tan exclusivas podemos afirmar que Eros comparte una esencia similar a la del filósofo pues ambos, como lo dijimos antes, se encuentran en un sitio intermedio entre dos extremos desiguales, a saber, la sabiduría y la ignorancia. Siguiendo los ejemplos dados en el *Lisis*, Platón inmortaliza ésta idea de lo intermedio como la fase más apropiada para cualquier tipo de acción y movimiento, como el puesto desde donde la intencionalidad se hace patente pues, en esta perspectiva, es en donde nos hacemos conscientes de nosotros mismos, de nuestras apetencias, carencias y deseos y, es entonces que nos vemos obligados a conquistar ese mundo de posibilidades que se abre ante nosotros que estamos precisamente ubicados en medio de esa presencia y de esa ausencia. Diotima lo relata a la luz de estas palabras:

Pues la cosa es como sigue: ninguno ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a si mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.⁴⁴

Hace falta pues que aquél que esté siempre al acecho de lo que ama sea ese alguien que se encuentra justamente situado en una posición ambigua, que no sea blanco ni negro. A propósito de este argumento Lyotard nos vuelve a explicitar esta teoría:

Después, esta idea de que la naturaleza de Eros es doble; no es dios, no es hombre, participa de la divinidad por parte de su padre, [...] es mortal por parte de su madre, que mendiga, que no se basta así misma. Así pues, es vida y muerte, y Platón insiste

⁴⁴ *El Banquete*, (204 a).

en la alternancia de la vida y de la muerte en la vida de Eros [...] Se puede ir incluso un poco más lejos: el deseo, por ser indigente, tiene que ser ingenioso, mientras que sus hallazgos terminan siempre por fracasar.⁴⁵

Es así como Eros se presenta a nosotros como eterno movimiento, como acción, como puesta en marcha hacia un objetivo, pues dentro de él mismo está inmersa la carencia, la muerte y, por consiguiente afronta la necesidad de escapar a ellas, de trascenderlas para acceder a un nivel superior. El amor reniega de esta situación de penuria y va siempre hacia la búsqueda de la satisfacción, y aunque ésta sea efímera algo se habrá conseguido para sí mismo. Eros es constante renovación, es morir y renacer en un ciclo interminable, eterno.

La filosofía asemeja, en esencia, a las particularidades que constituyen al amor pues, también ella, está siempre al acecho, a la saga de un único deseo que se escapa con facilidad, que no se encuentra, que está ausente, que aparece para desaparecer inmediatamente después. Siendo así, afirmamos que Eros es también filósofo, intermediario entre la sabiduría y la ignorancia, un eterno amante insatisfecho que no consigue vincularse con el objeto de su amor sino a fuerza de estar siempre detrás de él, en su búsqueda, que se prolonga hasta límites inalcanzables.

Decimos entonces que, el objeto de amor, la cosa deseada, no es posesión del amante, antes bien, es su propia falta, su propia carencia, en el amor se suscita una transposición, una sustitución del concepto de *ser* al concepto de *tener*. Expliquémonos mejor: el amante no ama lo que ama por lo que esto *es*, sino que, por lo que él mismo supone o cree que su objeto de amor posee o tiene. *El lugar del amado se constituye por la posesión de algo precioso; el lugar del amante se constituye justamente por la carencia, la falta.*⁴⁶ De ahí que podamos inferir que este juego de amante y amado, que se genera en una relación amorosa, supone un engaño pues, el amado hace creer al amante –o el amante se engaña a sí mismo – que el mismo posee aquellas cualidades que son menester adquirir para no sucumbir ante su propia falta.

⁴⁵ Lyotard, Jean François, *op. cit.* pág. 84.

⁴⁶ Bercovich Hartman, Susana, *op cit.*, p. 20.

En el mito socrático del nacimiento del amor encontramos una situación que no deja también de parecer fascinante. Hemos dicho que gracias al legado que obtiene de su padre Eros es poseído por el simbolismo que en él encarna un deseo que le impele a actuar, es decir, la voluntad que acerca el amor a un objeto y, por otro lado, la herencia de su madre lo consigna a sentirse vacío, incompleto, a saberse poseedor de una falta. La parte que simboliza lo masculino nos acerca, mediante el deseo, al objeto deseado, mientras que la parte que simboliza lo femenino nos separa, nos aleja, nos remite a la incapacidad de satisfacer la falta representada como ausencia. ¿Acaso no en el diálogo es Sócrates quién se muestra deseoso de obtener la verdad sobre Eros, y no es Diotima misma quien le dice que en el deseo y en el amor nada hay que buscar pues de cierto sólo tenemos que nada hemos de encontrar?

Como quiera que sea, en la participación que Sócrates tiene en el banquete se deja entrever las particularidades simétricas entre el discurso sobre Eros y la actividad propiamente filosófica. Ambos están siempre al acecho de lo bello y son amantes de la sabiduría.

Con el discurso de Diotima se vaticina la actitud filosófica por excelencia, la cual estará encaminada a un objetivo bastante específico y directo, la persecución e intención de adquirir y poseer para siempre la belleza en sí, pues inmersa en ella, está situado el bien supremo del hombre, la trascendencia del mundo terrenal y la cercanía, tan ansiada, de ese retorno con la convivencia antigua de los dioses. Termina Diotima su instrucción con estas interrogantes que, de alguna manera, plasman el espíritu filosófico que, al hacerse conciente de sí mismo, sustituye su posición de amado, es decir, de aquél que posee algo, por la de amante, aquél que sufre una falta:

¿Qué debemos imaginar, pues –dijo–, si le fuera posible a alguno ver la belleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales, y pudiera contemplar la divina belleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees –dijo– que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees –dijo– que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya con imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera ¿no crees que le es

posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?”⁴⁷

No hemos querido fragmentar este párrafo tan extenso pues, hemos considerado que encierra gran parte de todo el pensamiento platónico en torno a la problemática del verdadero y más excelso amor, el cual busca apartarse de las cosas mundanas para participar de las verdades supremas a través de tener una visión más general y más pura de ellas. En el hombre, al hacerse conciente, se conforma en él una constitución deseante, apetente, que busca y que desea, pues al no abandonar las pasiones del mundo sensible y entregarse a ellas voluntariamente, no logra más que evadirse de lo esencial, como si estuviera dormido o “enajenado” utilizando la descripción moderna de dicha condición. Es, pues, en el filósofo en quien el desapego por lo terrenal cobra una dimensión especial y lo sitúa por lo tanto en una posición semejante a la de Eros, es decir, intermedia entre lo divino y lo humano.

Es por esta causa que cuando irrumpe sorpresivamente Alcibiades en el diálogo, con ánimo festivo debido a su ebriedad, no hace éste más que caracterizar en la realidad el discurso con el que previamente Sócrates había honrado al amor. Con Alcibiades se demuestra, aunque de manera involuntaria, la distancia tan cercana que guarda el discurso socrático con la realidad y nos es posible percatarnos de la noción de amado y amante a la que aludíamos previamente, la estructura presencia-ausencia toma aquí un importante significado.

Alcibiades, al ser requerido para que él mismo haga un elogio sobre el amor, antepone su voluntad a la norma establecida y prefiere dirigir el encomio hacia la imagen encarnada de su amor, a saber, Sócrates. Con este modo de actuar se rompe la armonía que había sostenido el diálogo hasta este momento pues, Alcibiades cambia las reglas y gracias a esto pone en acción, con la escena que será narrada a continuación, la teoría y enigma del amor descrita en labios del propio Sócrates. Quedan atrás los discursos para dar paso a una puesta

⁴⁷ *Ibíd.* (211 e - 212 a).

en acto de las conclusiones obtenidas sobre el amor en la conversación de Sócrates con Diotima.

Habíamos mencionado en primer lugar, que es con Sócrates que se da la sustitución del ser al tener. El amor, visto desde esta perspectiva, es un engaño que supone que aquello que amamos contiene en sí mismo aquello que necesitamos y de aquí surge el deseo. Lyotard entiende el concepto de deseo en íntima relación con el contraste entre atracción y repulsión. Se explica más o menos en estas palabras: *Debe quedar claro pues que por la palabra deseo entendemos la relación que simultáneamente une y separa sus términos, los hace estar uno en el otro y a la vez el uno fuera del otro.*⁴⁸ Es, como decíamos antes, la existencia en el deseo de la estructura presencia-ausencia; existe el deseo en tanto que lo presente está ausente a sí mismo o lo ausente presente. Para decirlo más claro: esta pareja de opuestos se identifica y convive armoniosamente en la constitución del amor platónico pues, esencialmente es la retroalimentación de los contrarios, en toda ausencia existe ya la presencia misma.

Bajo esta particularidad, que propone Sócrates en su discurso, el lugar del amado se constituye precisamente en la posesión ficticia de un algo que se desea, el amado tiene el poder que le brinda el poseer lo anhelado mientras que el amante sólo tiene su deseo, su carencia, su falta, este es el lugar en el que se constituye en tanto que amante.

Al iniciar su elogio a Sócrates, Alcibíades se presenta a sí mismo desde la posición de amado y bajo esta postura cree tener el poder para someter a su amante a su dominio. Incluso, al percatarse de la presencia del filósofo, en el momento en el que se sienta a su lado, expresa sarcásticamente: *-¡Heracles! ¿Qué es esto? ¿Sócrates aquí? Te has acomodado aquí acechándome de nuevo, según tu costumbre de aparecer de repente donde yo menos pensaba que ibas a estar.*⁴⁹ Evidentemente podemos confirmar la inocencia de Alcibíades por creerse poseedor de algo, en este caso su belleza, y su sólida confianza que se manifiesta en el pleno convencimiento de que Sócrates está perdido de amor por él. Pero como veremos más adelante la declaración de Alcibíades será neutralizada demasiado

⁴⁸ Lyotard, Jean François, *op. cit.* pág. 89.

⁴⁹ *El Banquete*, (213 c).

pronto por Sócrates pues, encontramos que aquél sufre paulatinamente una sustitución y rápidamente se sitúa desde el lugar del amado al del amante. *Situado como amado, el acto de su declaración sitúa a Alcibíades como amante. Estamos frente a una sustitución metafórica por la cual el amado adviene amante.*⁵⁰

Aquí opera en acto lo revelado anteriormente por Diotima en teoría, Alcibíades espera de Sócrates un acto de amor, que le corresponda en su petición, que satisfaga su deseo pero, Sócrates no puede, en manera alguna, corresponder a los deseos del joven ya que él no cree en el amor como bien lo ha expresado líneas arriba sino que, gracias a su diálogo con Diotima, se ha dado perfectamente cuenta del engaño metafórico que existe en la relación amado-amante. Él sabe que no posee lo que Alcibíades pretende obtener, por lo cual no puede ofrecer nada en el intercambio, pues nada tiene. En este juego amoroso la posición del filósofo es la de ser conciente que en el amante confluyen las estructuras de presencia y ausencia, que lo que se ama en el amado no es otra cosa que lo que el mismo amante ha querido depositar en el, aunque éste último no tenga ningún atributo que ofrecer o por lo menos no en la manera en la que el amante lo quisiera.

Sócrates, al no querer aprovecharse de Alcibíades intenta hacerle ver su error y le recrimina por su falta de buen juicio:

-Querido Alcibíades, parece que realmente no eres un tonto, si efectivamente es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el cuál tú podrías llegar a ser mejor. En tal caso, debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen 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". Pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada.⁵¹

Como se puede ver en estas líneas el filósofo intenta neutralizar el asedio de su amante queriendo crear en él la conciencia de que en el amor no existe ninguna garantía ni ganancia alguna, pues si descubre que en Sócrates no hay sabiduría más que la de saber que

⁵⁰ Bercovich, Hartman, Susana, *op. cit.* pág. 21.

⁵¹ *Ibíd.* (218 e -219 a).

nada sabe, puede ocurrir que Alcibiades interprete este negocio como infructífero pues ninguna ventaja obtendría en intercambiar su belleza a cambio de nada.

Sócrates no rechaza a Alcibiades, como éste último cree, por hacerse el interesante o por hacer que éste lo ame con más pasión, lo que hace es indicarle, hacerle ver la duda acerca del sentido erróneo que Alcibiades tiene en torno a los negocios, pues Sócrates se interroga acerca de donde se encuentra la ganancia. Sócrates pone en cuestión la posesión de esa supuesta sabiduría mientras que la belleza de Alcibiades es real, el joven podría estar cometiendo un grave error, pues bien podría ocurrir que esa belleza que ansía poseer en realidad no existiera y que otorgará sus favores a cambio de una idealización falaz.

Para finalizar este apartado es preciso reflexionar en los alcances que ha dejado este análisis a fin de que puedan ser tratados en el siguiente capítulo. En primer lugar nos ha quedado claro que la constitución de Eros es paradójica y ambigua, se encuentra justamente en una posición en la que se está obligado a la acción, al movimiento, pues no pertenece ni a lo negro ni a lo blanco, a lo bueno o a lo malo. Situado bajo esta condición y explicados su naturaleza y su origen, hijo de la abundancia y la pobreza, Eros, al igual que el filósofo, es un amante perpetuo que persigue, sin conseguirlo, el objeto de su deseo, de su amor.

El filósofo persigue la sabiduría con el mismo anhelo que Eros va detrás de la belleza, estas realidades supremas son inalcanzables con los recursos de este mundo, es preciso abandonar lo terrenal y suprimir las apetencias de lo corpóreo a fin de que, a través de lo más divino que poseemos, a saber, el alma misma, nos encaminemos hacia la reconciliación con nuestra naturaleza primaria, original.

Este despertar de la conciencia, quizás el primer paso más importante para conseguir la verdadera sabiduría, consiste en escuchar nuestra ausencia, en conocer nuestros límites, en sabernos inacabados, imperfectos pues permaneciendo al lado de esta añoranza ontológica y sólo a fuerza de enfrentarnos de cara a ella se infunde en nosotros el deseo, la presencia de esa ausencia que nos obliga a pensar que detrás de ella se localiza el sentido de la vida, de la única y verdadera felicidad. Mas es preciso, una vez más, escuchar las sabias palabras con las que Sócrates nos indica la enorme distancia que guardamos aún con

respecto al único y más excelso Saber. Como si se dirigiera a nosotros recrimina a Alcibiades bajo esta consigna: *La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza, y tú todavía estas lejos de eso.*⁵²

⁵² *Ibíd.* (219 a).

III

EROS COMO DISCURSO FILOSÓFICO.

“La serpiente replicó 'de ninguna manera morirán. Es que Dios sabe muy bien que el día en que coman de él, se les abrirán a ustedes los ojos y serán como dioses y conocerán el bien y el mal.”
(Gén. 3. 4-6)

*“Comenzar a pensar es comenzar a estar minado”
Albert Camus, “El mito de Sísifo”*

3.1. La cuestión de la falta y el despertar filosófico.

A lo largo de los capítulos precedentes es posible entender la práctica filosófica a través de un contexto eminentemente circundado por un discurso referido a *eros*, y esto se debe – tal como lo menciona Lyotard – a que la filosofía misma es *philein*¹ pues en ella se involucra también al deseo. Y de ello damos cuenta en la importancia tan significativa que adquiere el pasaje discursivo gestado entre Alcibíades y Sócrates ya que gracias a ello la interpretación metafórica del juego del amor adquiere matices muy diversos en donde el

¹Cf. Lyotard, Jean François, *op. cit.*, pág. 89.

embate del deseo, representado por Alcibiades, reclama un supuesto enamoramiento cuando representa a Sócrates como un sabio.

En este hecho se suscita una demanda, la demanda de amor, en donde el joven sigue una estrategia irracional en su intento de apoderarse de la nada comprobable sabiduría de su maestro a través del intercambio de sus favores amorosos. La demanda fracasa cuando Sócrates comprueba que en cuestión de negocios Alcibiades no es muy listo pues su propuesta resulta absurda si tuviera el conocimiento de que Sócrates no está en la situación de intercambiar nada.

Esta situación ofrece un vasto terreno en donde situar nuestra investigación sobre la naturaleza del discurso filosófico, estamos enfrentándonos a una situación que asemeja una paradoja; la búsqueda por un saber del cual nada se sabe. La filosofía, como nos la ha descrito Lyotard es similar a un *acto fallido*: *La filosofía se falla a sí misma, no funciona, vamos en su búsqueda a partir de cero, la olvidamos sin cesar, olvidamos donde está. Aparece y desaparece: se oculta.*² Podríamos relacionar sin dificultad las características de la filosofía con las propiedades presentadas anteriormente a Eros como *deseo*. Deseo en tanto que hay un vacío, una pregunta sin responder, una extraña sensación de que algo falta.

Es Sócrates quien se percata del engaño amoroso que todo amante padece cuando la demanda de amor no surte la correspondencia deseada, el sufrimiento de Alcibiades consiste en que él ha depositado, en su intento de seducir a Sócrates, la insensata creencia de que en esa correspondencia el encontrará la satisfacción a sus necesidades, carencias, faltas, deseos o cualquiera que sea el nombre con el que queramos interpretar la situación de desventura en la que se vea a sí mismo. Dicho vínculo metafóricamente representará la paz espiritual y la completud ontológica anhelada pues, ésta unión supone el advenimiento del retorno a la unidad, a lo esencial, es decir, al fin del camino que se emprende al iniciarse en la existencia. Volveremos continuamente sobre este hecho relevante a fin de complementar nuestros argumentos.

²*Ibíd.*, pág. 80.

Sócrates reconoce, no sólo la ausencia en el amor sino en el discurso mismo que ha sido pronunciado por Alcibíades pues, el amor de éste último va encaminado a la posesión de un saber. En sí mismo este hecho implica la clara correlación con la filosofía pues entendemos a ésta como el amor por la sabiduría y es así como Sócrates intenta hacer reconocer a su interlocutor que:

[...] la sabiduría no puede ser objeto de intercambio, no porque sea demasiado preciosa para encontrarle una contrapartida, sino porque jamás está segura de sí misma, constantemente perdida y constantemente por buscar, presencia de una ausencia, y sobre todo porque ella es conciencia del intercambio, intercambio conciente, conciencia de que no hay objeto, sino únicamente intercambio.³

El problema esencial radica en el hecho de que el Saber que solicita Alcibíades no se encuentra en ninguna parte, no es susceptible de intercambiarse, de enseñarse o de aprenderse pues, siempre está en constante ausencia, está perdido y resulta desdeñosamente inalcanzable.

El verdadero inicio del recorrido filosófico se centra – en base a esta primera observación – como un proceso de reflexión, de autoconocimiento, Sócrates estimula a sus congéneres y a todo aquél que preste oídos a sus palabras a reconocer esa parte que se presenta ausente en ellos y de la que sólo se puede hacer conciente a través de un proceso de autorreflexión. Él mismo se reconoce como vacío, como no poseedor de aquellas virtudes que se le imputan y, por esa misma razón, no puede hacer acto de amor ni corresponder a las demandas pues, nada tiene para poner a disposición de alguien ni para participar en el juego que supone el amor, sólo su sincera manifestación de que está tan escaso de conocimiento como los demás o incluso más, puesto que él posee un único saber que se centra en el reconocimiento de esa ignorancia de la que adolece.

Quizá podamos resumir bajo estos primeros apuntes que el verdadero sentido filosófico de la existencia está localizado en el entendimiento de que: *quizá toda la sabiduría consista en escuchar esta ausencia y permanecer junto a ella. En vez de buscar*

³ *Ibíd.*, pág. 94.

la sabiduría, lo que sería una locura, le valdría más a Alcibiades (y a ustedes y a mí) buscar porque busca. Filosofar no es desear la sabiduría, es desear el deseo.⁴

Entiéndase mejor: lo que realmente resulta importante para la filosofía – y éste es el argumento que pretendemos exponer – es el movimiento del deseo. El deseo es quien mantiene atrapada a la filosofía y no al revés, y el deseo surge a partir del momento en el que el hombre se vuelve conciente de su condición, cuando reflexiona sobre sí mismo, sobre su tiempo, su espacio, su época, su historia. Es entonces cuando se abre ante él un nuevo panorama que jamás había contemplado, pues en su inconciencia no era capaz de percibir esas otras cosas que permanecían ocultas, sólo a través de la comprensión de este movimiento y abriéndose a él es como realmente comienza a filosofar.

Sin embargo, podemos aducir que este proceso, lejos de ser agradable o sencillo, más bien resulta tormentoso y complicado, su resultado, que ciertamente es productivo, no deja de ser angustiante, además de que no trae consigo más que una dolorosa sensación de incompletud e inestabilidad. De ahí que en algunos momentos de la literatura romántica nos encontremos con poetas, escritores o personajes que fomentan la incertidumbre ante dicha percepción existencial. Esta toma repentina de conciencia – sobre la cual hablaremos más adelante – crea una situación de desasosiego que no termina de extinguirse completamente y es así como nos situamos en aquella vieja biblioteca donde visualizamos a ese viejo sabio que se fustiga y recrimina por no haber podido encontrar, en ningún sitio ni en ninguna disciplina estudiada, esa serenidad de alma que ha intentado poseer durante la mayor parte de su vida.

El incansable Fausto que, insatisfecho por los logros de toda una larga carrera intelectual, termina sus días expresándose lamentablemente con estas palabras:

Con ardiente afán ¡ay! Estudié a fondo filosofía, jurisprudencia, medicina y también, por mi mal, la teología; y heme aquí ahora, pobre loco, que no sé más que antes. Me titulan maestro, me titulan hasta doctor y cerca de diez años ha llevo de nariz a mis discípulos, de acá para allá, a diestro y siniestro [...] y veo que nada podemos saber

⁴ *Ibíd.*, pág. 95.

[...] no me atormentan escrúpulos ni dudas, no temo al infierno ni al diablo... pero, a trueque de eso, me ha sido arrebatada toda clase de goces.⁵

La vivacidad que envuelven a estas solemnes palabras adquiere su razón de ser en la comprensión de un hecho ineludible: incluso aún, en la literatura moderna, es posible encontrar fragmentos de inadecuación a un proceso complicado como es la existencia, la actualidad del tema no puede ser pasada por alto, bajo otras condiciones y bajo otros argumentos se presenta, como en un eterno retorno para Nietzsche, las mismas complejidades tan precarias como en el inicio del pensamiento humano.

Es menester que llegados a este punto dejemos que confluyan dos importantes disciplinas cuyo discurso no parece ser indiferente uno del otro pues, ambos plantean, bajo diversos métodos, la misma secuencia de un tópico particular, a saber, la cuestión de la falta, la sensación de tener un vacío que solicita ser satisfecho, nos referimos especialmente a la teoría psicoanalítica – que estudia la situación del sujeto desde una perspectiva ubicada al inconsciente – y la filosofía como la disciplina que por excelencia estudia al ser en cuanto objeto de análisis.

La cuestión de incertidumbre inicia cuando la falta – el sentimiento de carencia y ausencia – traspasa los límites de lo irracional y se torna conciente en el pensamiento. El pensarse deviene así en deseo, deseo ante algo inalcanzable, ante algo que deseamos o esperamos ser, es decir, hombres plenos y completos. La estructura de este trabajo se sostiene a partir de esta última argumentación y posteriormente sirve fundamentalmente como una perfecta línea de análisis para el estudio de Nietzsche, para lo cual recurrimos al discurso que, también sobre este respecto, sostiene el pensamiento psicoanalítico.

Consideramos pertinente detallar algunos puntos esenciales que inician el discurso psicoanalítico, que como sabemos, es introducido por Sigmund Freud. Lo esencial consiste en la explicación del origen del psicoanálisis a partir de la separación del padecimiento de histeria – que durante muchos años, aún entre los griegos, se ligó con el sexo femenino, ya que etimológicamente *histeria* se refiere a *útero* – de la genitalidad.

⁵ Goethe, Johann Wolfgang von, *Fausto*, Editorial Cátedra, Madrid 1999, pág. 121.

El fundador de esta disciplina reconoce que esta enfermedad no es exclusiva de las mujeres y que más bien la histeria nos remite a un trauma psíquico encontrado en el pasado.⁶

Un segundo punto a resaltar es la distinción que realiza Freud a propósito de la pulsión (*Trieb*) y del instinto sexual; este último siempre tiene el mismo objeto, a saber, el coito o acto sexual, el primero, sin embargo, tiene como característica una indeterminación respecto a su objeto, decimos más concretamente que *la pulsión no tiene objeto*. El objeto de deseo no es una constante, sino al contrario, es lo que más cambia en el sujeto. Sucede lo mismo en el terreno ontológico con respecto a los deseos y apetencias humanas y no sólo a las de carácter sexual. El sujeto puede encontrar su objeto de deseo en cualquier cosa y no exclusivamente en una pareja o en un acto sexual como los únicos medios disponibles para conseguir la complacencia y satisfacción a dicho deseo.

Podríamos ir determinando, a la luz de estos argumentos, el nacimiento de la teoría psicoanalítica, pero continuar este camino nos alejaría en buena medida de los objetivos planteados para este apartado, es preciso sin embargo mencionar solo un poco más acerca de algunos conceptos freudianos a modo de que éstos nos sean útiles para afrontar y comprender el tópico que gira en torno a la cuestión de la falta.

Pues bien, explicadas brevemente algunas referencias de vital importancia como por ejemplo que, en Freud, lo patógeno radicaba en algo sucedido en el pasado, que en ese pasado estaba involucrada la sexualidad infantil y que para el tratamiento resultaba más útil que la hipnosis el diálogo con el paciente, se empieza a vislumbrar lo que dará la estructura al problema de la Falta.

Empecemos dando respuesta a estas interrogantes determinando la cuestión psicoanalítica acerca del Fallo. En primer lugar, debe quedar completamente claro que el Fallo no es el pene, el Fallo es un no-representable, más específicamente, el Fallo no se puede dibujar, esculpir, pues carece de una imagen conceptual que nos lo represente. A través de

⁶ Cf. Masotta, Oscar, *Lecciones de Introducción al psicoanálisis*, Gedisa Editorial, 5ta edición, Barcelona 1996. pág- 21.

la cuestión fálica es posible introducir en la estructura del sujeto el llamado complejo de castración. Masotta se refiere a este problema con este discurso:

Según términos de Freud el Falo es la 'premisa universal del pene', es decir, la loca creencia infantil de que no hay diferencia de los sexos, la creencia de que todo mundo tiene pene. En la teoría de Freud se parte de esta posición del sujeto infantil: sólo existe un órgano genital y tal órgano es de naturaleza masculino. [...] El sujeto infantil – niño o niña – ha partido de que sólo hay pene, que únicamente existe el genital masculino, y cuando con el tiempo descubre que hay dos sexos, que anatómicamente hay seres que carecen de pene, surge entonces el complejo de castración.⁷

Esta noción de la estructura de Freud en torno al complejo de castración nos da un perfecto punto de partida para comenzar a comprender la función de la falta en la constitución del ser humano.

Si partimos de datos de *hecho* la falta no se presenta, no se cumpliría jamás, hay que partir de conjeturas, de exigencias y demandas es decir partir de un nivel de *derecho* para comprender el complejo de castración y por lo tanto la función de la falta. Solamente a partir de un “*debe de haber*” es en donde algo puede llegar a faltar. La exigencia común en la fase infantil es el Falo (el “*debe de haber*” solo pene). El valor real de ésta posición de Freud no radica exclusivamente en el descubrimiento de que la sexualidad comienza a estructurarse desde la primera infancia sino que, además esa sexualidad esta estructurada en torno a una falta. [...] *por el Falo, por donde hay falta o por la pulsión, la que no tiene determinado su objeto.*⁸

A partir de esta premisa Lacan hará toda una sustitución metafórica que será llevada incluso más allá del simple campo sexual, él arrastra esta teoría hasta la vida misma, hasta la condición ontológica – si se me permite divagar un poco en la cuestión – y estructural del sujeto. El logra introducir la cuestión de la falta a través de analizar la cuestión del llamado *amor de transferencia* que él identifica en la situación que se suscita en el coloquio que sostienen Alcibíades y Sócrates, del cual hemos hablado ampliamente en el capítulo anterior, y que abordaremos más ampliamente a lo largo de este apartado.

⁷ *Ibíd.*, pág. 34-35.

⁸ *Ibíd.*, pág. 39.

El amor de transferencia nos remite a la relación planteada entre el analista y el analizado, relación que Lacan sustituye por la de amado y amante, el *erómenos* y *erastes*, en el acto de su declaración Alcibíades se sitúa como amante y desde esta posición demanda su objeto deseado (*agalma*), es decir, la sabiduría de Sócrates. Colette Soler explica las múltiples referencias que Lacan hace sobre la figura de Sócrates situándolo como el modelo perfecto del analista argumentando que únicamente para concederle dicho calificativo hacía falta que el filósofo cobrara por sus servicios.⁹ Sócrates es el encargado de situar a Alcibíades en una posición específica y pareciera como si le hiciese ver al joven que gran parte del contenido de su discurso está dirigido a la figura de Agatón y no a la de él, ya que es Agatón quien ha hecho gala de su sabiduría al ser el festejado a causa de su obra y señala este error a Alcibíades como pudiera haberlo hecho con cualquier otro de los ahí presentes, pues como sabemos, no se trata de un problema del objeto sino de la falta.

Pudiéramos suponer que Sócrates dijera a Alcibíades: “Lo que tú has supuesto como tu objeto de amor no lo tengo yo, antes bien podríamos pensar en Agatón, pues recuerda que él es la causa de que ahora festejemos, es él quien parece poseer aquello que deseas, por el contrario, yo no tengo nada de eso que buscas, yo mismo sé que carezco de ello y al igual que tú estoy en la búsqueda de esa sabiduría.” Interpretando a Sócrates podemos definir claramente que él sabe que no contiene en sí mismo ningún objeto que valga la pena intercambiar, lo único de lo que puede presumir el filósofo es del conocimiento de que en él hay un vacío.

Y este saber – añade de nuevo Soler – quiere decir que Sócrates se reconoce, podríamos decir que se identifica como el vacío mismo del sujeto; es decir, como puro *erastés*. [...] Hay en Sócrates un deseo que condiciona esta indiferencia. Sócrates sabe que su belleza interior no tiene nada que ver con un objeto sino con el vacío mismo del puro sujeto del deseo; este es el saber de Sócrates.”¹⁰

Queda entonces supuesto que el discurso filosófico parte de un conocimiento de algo que falta, de algo de lo cual carecemos, el discurso psicoanalítico lo define como el objeto “a” que es aquello que no se tiene, que hace emerger el deseo y la puesta en acto del amor.

⁹ Cf. Soler, Colette, *op. cit.*, pág. 36.

¹⁰ *Ibíd.* pág. 34.

El sentido de esta puesta en marcha del amor deja como resultado o es causa, dependiendo de las perspectivas, de tormentos, dudas, desequilibrio y vacío. Despertar así, voluntaria o involuntariamente, a la imagen de un mundo en donde afloran los apetitos, los deseos insatisfechos, la eterna búsqueda de la felicidad, es reconocer, aunque sea en una forma simbólica y metafórica, el destierro del paraíso, es quitar el velo de los ojos y admirar el mundo bajo una perspectiva diferente. En todos los seres humanos radica esa posibilidad pero no todos están dispuestos o aptos a afrontarla.

La angustia se revela en el instante mismo en el que el hombre se hace conciente de sí y se descubre como vacío, como extraño. De alguna manera es posible confrontar esta afirmación desde una perspectiva completamente diferente. En un principio pretendimos acercarnos a la imagen cosmogónica que los griegos tenían acerca de su propio origen, y sobre estos hechos discernimos en torno a la postura que con ellos se situaban en el mundo, pero estos mismos argumentos míticos pueden ser utilizados para descifrar una cuestión que nos resulta más atrayente y más filosófica aún y es la misma que nos habla de un problema esencialmente de orden ontológico y antropológico como lo es la cuestión de la falta.

Decíamos anteriormente que el inicio del pensamiento filosófico comienza cuando el sujeto vuelve la mirada inquisitiva de la razón hacia sí mismo y descubre en él un hueco, el saber de que hay algo que no se encuentra, de algo que falta y que es preciso hallar, un nuevo conocimiento de que no tenemos todas las respuestas y de que siempre estamos a la deriva cuando intentamos localizar el punto mismo de nuestra carencia. Ese conocimiento se convierte en deseo, el deseo en impulso y el impulso en movimiento. No creo que cometeríamos un error al suponer, sólo virtualmente, que el verdadero y fatídico momento de los seres andróginos, descritos por Aristófanes, consistió en el momento en el que ellos se percatan de su verdadera fuerza, de su reflexión sobre el alcance de sus posibilidades y no tanto en el hecho de la sublevación, ésta última fue ya sólo una respuesta a algo que ya se había meditado antes, el castigo no ocurrió en el instante de la rebelión sino que ya estaba presente en el acto mismo del pensar.

¿Qué es lo que pretendo decir cuando hago una afirmación como la anterior? Interpretando el mito de Aristófanes a la luz de una nueva lectura quizás podamos admitir que el problema fundamental se construye en el punto exacto en el que el hombre se piensa a sí mismo, en ese segundo crucial de su existencia en el que deja de ser un ser inconsciente y vuelve la mirada hacia su persona. Tal vez de no haber sido así los humanos podrían aún estar gozando de su plenitud y felicidad, pero ocurrió algo inesperado, que se puede presentar en cualquier momento de la existencia, se miró con otros ojos y se reconoció a sí mismo como sujeto, pero como un sujeto diferente, mientras no se hizo conciente pudo disfrutar de los placeres de un mundo sin igual, perfecto, que se desvaneció frente a sus ojos cuando inició el proceso del pensamiento.

¿No ocurre algo similar con el mito hebreo de los primeros padres? ¿Lo que causa el destierro, no es acaso la sabiduría, contenida metafóricamente en una manzana? Estas interrogantes me traen a la memoria un fragmento muy emblemático para mí de Albert Camus que, desde que lo leí, quedo impregnado como un intento de verdad a muchas de mis disquisiciones existenciales como estudiante de filosofía:

Existe un hecho evidente que parece enteramente moral: un hombre es siempre presa de sus verdades. Una vez reconocidas, sería incapaz de desprenderse de ellas. No hay más remedio que pagar. Un hombre que cobra conciencia de lo absurdo queda ligado para siempre a él. Un hombre sin esperanza y conciente de serlo no pertenece ya al porvenir.¹¹

3.2. La búsqueda filosófica como ilusión amorosa

3.2.1 La teoría de lo inconsciente y su relación con el campo filosófico

Cabría preguntarse, en este punto, el alcance que pueden tener dichas afirmaciones acerca del estado existencial en el que puede llegar a caer un sujeto cuando ha sido presa de su propio cuestionar. Es así como nos enfrentamos con una herramienta metodológica que

¹¹ Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, Madrid 2001, pág. 47.

amplía nuestro panorama discursivo y nos sitúa en un terreno del cual es casi imposible prescindir. El plan del presente apartado se propone, tomando como apoyo ciertos conceptos lacanianos y psicoanalíticos, demostrar el punto de engranaje en donde comulgan la búsqueda del discurso propiamente filosófico con la teoría del inconsciente o discurso analítico expuesto por Jaques Lacan.

Lacan propone un retorno a Freud a partir del axioma: **El inconsciente está estructurado como un lenguaje**. Diana Rabinovich nos explica que este argumento es un *axioma exterior al discurso freudiano, lo fecunda de manera inédita. Axioma fundado en referencias ajenas a Freud – la lingüística, la lógica, la matemática, la antropología estructural – y en una experiencia clínica inicial harto diferente de la freudiana.*¹² Sabemos de antemano que el concepto de inconsciente es postulado primeramente por Freud pero éste no logra dar una explicación satisfactoria en torno a la existencia de este “descubrimiento”, pues su demostración del funcionamiento de este concepto sólo se apoya en los límites de un discurso empírico y científico y en el principio del placer, todo dentro del marco de la neurosis.

El inconsciente con Freud se maneja desde lo que es sexualmente reprimido en algún momento en el pasado de la vida y que se presenta en el sujeto como un síntoma histérico posterior, el trato que Freud da a este problema hace creer que existe la posibilidad de contrarrestar esta enfermedad deshaciéndonos del inconsciente, cosa que, como lo discutiremos más adelante, es imposible. En Freud la teoría de lo inconsciente se conforma así, a través de una represión.

Por si misma resulta problemática la idea de la demostración de la existencia de lo “inconsciente”. Alain Juranville en una de sus obras más importantes nos ratifica que:

En primer lugar lo inconsciente no existe como el sol o como un gato, no puede ser objeto de una certeza sensible. Y tampoco podría ser inducido, como sí ocurrió con algún planeta, por lo efectos que producía sobre la órbita de otro. Lo inconsciente no es una cosa.¹³

¹² Rabinovich, Diana S. *Sexualidad y Significante*, Manantial, Buenos Aires 1986, pág. 7.

¹³ Juranville, Alain, *Lacan y la Filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires 1992, pág. 21.

De ahí la problemática para establecer su existencia ya que recurriendo a la similitud con la cual se prueba una hipótesis sólo existen dos métodos posibles: la primera basada en una verificación experimental, como se hace en química y biología y si es posible demostrar la veracidad de la hipótesis esta nos permitirá prever lo que sucederá en determinadas situaciones claramente definidas, a esta comprobación la llamaremos *a posteriori*. Por otro lado, tenemos la deducción lógica en función de una verdad evidente y procediendo en base a un razonamiento puro, a esta comprobación la conocemos como *a priori*. Este fue el método con el cual algunos filósofos intentaron demostrar la existencia de Dios, método completamente inverificable por vía empírica y experimental.

Freud pretendió hacer su comprobación de la existencia de lo inconsciente por el primer método pero sin lograr realmente una prueba eficaz y contundente, por otro lado, el fallo de Freud de tener pruebas verificables y sólidas para la comprobación de su teoría no dio paso a que el otro método, es decir, el deductivo, tuviera un campo abierto para realizar dicha tarea pues, tampoco contiene las herramientas que nos den un testimonio de la veracidad de una comprobación digna de ser respetada. Ambos métodos – el empírico y el deductivo – fracasan.

Habrà pues, que realizar otro intento y reanalizar el concepto de lo inconsciente bajo otro método que resulte más eficaz para establecer las vías que posibilitarán una posible demostración de su existencia. Y es aquí en donde Lacan a partir del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure determina otro plano en donde la interpretación del lenguaje no se atiene al signo sino que lo sobrepasa. En donde Saussure distingue la cara del significante y la del significado, Lacan determina el del puro *significante*, el cual permite alcanzar la comprobación de la existencia de lo inconsciente y con esto logra confrontar la teoría desde una perspectiva que no puede dejar a un lado al discurso filosófico, pues gracias a éste adquiere todo su sentido. El argumento de la correlación discursiva entre la práctica psicoanalítica a través del inconsciente planteado por Lacan y el objeto de la pregunta filosófica tendrá su confrontación más adelante. Por el momento es necesario entender, si bien no profundizando excesivamente, si tener por lo menos una

visión que nos permita seguir los lineamientos que pretendemos situar para llevar a buen término esta investigación.

Con Lacan encontramos una clara correlación del discurso analítico con la tarea propiamente filosófica. Por una parte el discurso filosófico asume la idea del ser del hombre como deseo, es decir, la existencia de un saber que falta y la exigencia ontológica de una propensión hacia la posesión de dicho saber como un ideal, otorgándole un sentido a la búsqueda que no es otro que la sede de una plenitud y, por otro lado, el discurso analítico del desciframiento de lo inconsciente propuesto por Freud y sobre el cual Lacan elabora toda una nueva teoría que desemboca en el enunciamiento del deseo inconsciente. Para Lacan una prueba de lo inconsciente a la manera de Freud era prácticamente imposible por lo que la única posibilidad de demostración era deducir lo inconsciente del lenguaje proponiendo el tema del significante. Mejor aún, es necesario demostrar y explicar, para la clarificación de estas incógnitas, la máxima de Lacan que versa sobre la particularidad del inconsciente de ser un saber que está estructurado como un lenguaje.

A fin de poder desentrañar claramente este principio fundamental, para posteriormente vincularlo con el aspecto filosófico, es necesario desentrañar el significado del concepto de *síntoma*. Decimos que el sujeto es víctima de un *síntoma* que lo hará percatarse de cierta condición que no conocía, de un saber del cual no tenía una idea, pero antes cabría preguntar ¿qué es un síntoma? Juan David Nasio lo define de la siguiente forma:

[...] el síntoma es un acontecimiento en el análisis, una de las figuras bajo las cuales se presenta la experiencia. No todas las experiencias analíticas son síntomas, pero todo síntoma manifestado en el curso de la cura constituye una experiencia analítica. [...] La experiencia es una serie de momentos esperados por el psicoanalista [...] es el momento del balbuceo, donde el paciente tartamudea, el instante en que duda y la palabra desfallece.¹⁴

El psicoanalista está interesado en el lenguaje, pero no a la manera de los lingüistas sino que únicamente en el instante en el que el lenguaje tropieza, en el momento en el que el lenguaje dice sin saber lo que se ha dicho.

¹⁴ Nasio, Juan David, *Cinco Lecciones sobre la teoría de Jaques Lacan*, Gedisa Editorial, Barcelona 1993, pp. 15-16.

Volvamos, antes de continuar con esta última cuestión, con el desciframiento de lo que corresponde al significado de síntoma. Comúnmente relacionamos esta palabra con una especie de trastorno que nos hace sufrir, que padecemos y que nos remite a un estado de enfermedad o de dolor, pero en el psicoanálisis el síntoma se muestra de otro modo, no sólo como ese trastorno que nos describe una incomodidad dolorosa, sino que es un malestar que nos impele a hablar, aquí el síntoma es un acto involuntario, es un acto que nos remite a un proceso del inconsciente. Para comprender mejor este concepto escuchemos lo que Juranville tiene que decir al respecto:

El 'síntoma' se señala primero por lo que no guarda conformidad con la norma, con aquello a lo que estamos acostumbrados. Pero más aún, anuncia un proceso que pone en tela de juicio la armonía, la cohesión, el orden del mundo. [...] El síntoma es esencialmente el anuncio de un proceso destructor de la armonía del mundo. [...] No hay síntoma sino para ese sujeto dividido que será el sujeto de lo inconsciente según Lacan.¹⁵

En suma, la manifestación del inconsciente es el síntoma. Un malestar que describimos con palabras singulares y metáforas inesperadas. Basándonos en las especificaciones concluyentes que tiene a bien definir Nasio comentamos las tres características que él ha descubierto y analizado en torno a las particularidades del síntoma¹⁶:

- La primera es la forma en la que el paciente describe su sufrimiento, el lenguaje que utilizará de manera improvisada y sin meditarlo con anticipación y el cual nos transportará a una determinada ubicación dentro del análisis. No es tan importante lo que comunica sino cómo lo comunica, de manera involuntaria, lo que no se detiene a meditar. ¿Acaso no nos recuerda el método que el mismo Alcibiades utiliza para comenzar a hablar, en torno a como los sucesos se presentan a su memoria, sin un orden o una planificación, sino

¹⁵ Juranville, Alain, *op cit.*, pp. 38-39.

¹⁶ Cf. Nasio, Juan David, *op cit.*, pág. 19.

únicamente por libre asociación?¹⁷ Alcibiades en esta parte del dialogo está manifestando inconscientemente un síntoma que le causa pesar.

- La segunda característica del síntoma es la interpretación que el paciente tiene en torno a su malestar, es decir, la concepción con la cuál él se interroga acerca del origen de éste pesar. Encontramos relación en este punto con lo dicho anteriormente en torno a la concepción que el hombre se formula en cuanto es conciente de algo que lo martiriza, habíamos visto en el discurso de *El Banquete* de Platón, tanto en Alcibiades como en Sócrates, un intento metafórico por explicar y comprender la raíz de un sentimiento como lo es la insatisfacción y el deseo, cada cual a su manera expresan un síntoma con el cual construyen una teoría personal que no deja de tener un punto en común que es una especie de malestar.

El síntoma es un acontecimiento doloroso – repite Nasio – que está siempre acompañado de la interpretación que hace el paciente de las causas de su malestar. Ahora bien, esto resulta fundamental. A tal punto es fundamental que si en un análisis, durante las entrevistas preliminares, por ejemplo, el sujeto no está intrigado por sus propios cuestionamientos, sino tiene idea acerca del motivo de su sufrimiento, entonces será el psicoanalista el que deberá favorecer el surgimiento de una 'teoría' conduciendo al paciente a interrogarse sobre sí mismo. Recordemos como en el diálogo de la *Apología*, Sócrates afirma su deber de instigar a sus congéneres a cuestionarse a sí mismos, a volver la mirada hacia su interior y descubrir, por medio de la interrogación, la esencia de su propio ser y es él mismo quien hace ver el error en el que ha incurrido Alcibiades cuando lo sitúa en un lugar que no le corresponde, en el lugar del sabio.

- La tercera característica consiste en que a medida que avanza el análisis el analista va progresivamente tomando participación dentro del síntoma. Es lo que conoceremos como el fenómeno de transferencia.

¹⁷ « Mas no te asombres si cuento mis recuerdos de manera confusa, ya que no es nada fácil para un hombre en este estado enumerar con facilidad y en orden tus rarezas » Cf. *El Banquete*, (215a).

[...] la principal característica de un síntoma en análisis es que el psicoanalista forma parte de él. En una cura ya bien encaminada, el síntoma está tan ligado a la presencia del clínico que el uno recuerda al otro: cuando sufro me acuerdo de mi analista, y cuando pienso en él, lo que se me aparece es el recuerdo de mi sufrimiento.”¹⁸

Una vez más, si recordamos el pasaje en donde Alcibíades relata en el *Banquete* a todos los comensales lo doloroso que le resultan los recuerdos a raíz de los encuentros que ha tenido, intermitentemente, con Sócrates, nos daremos perfectamente cuenta que en ese relato va inmerso lo angustiante que es la relación que él mismo establece entre su síntoma, a saber, su creencia de estar enamorado y la referencia que Sócrates transmite en torno a una mera suposición falaz que caracteriza al objeto de amor. Hemos hablado anteriormente de las dotes psicoanalíticas que podemos descubrir en Sócrates ya que, en cierta forma no hace más que colocar al individuo en una situación de revelación y presentarle ante sus propios ojos el engaño que el mismo se autoinfringe. Pero también, en este caso, Sócrates no puede librarse de cierta participación en el conflicto con Alcibíades (en este caso, el paciente), pues si escuchamos lo que hasta aquí hemos descifrado, el fenómeno de la suposición de la que padece Alcibíades termina por incluir a Sócrates en el síntoma del analizado.

*En suma – complementa la idea Juan David Nasio – el fenómeno de la suposición acompaña a todo acontecimiento en un análisis. Así, no hay acontecimiento doloroso que no sea 'interpretado' por el paciente cuyas palabras, sufrimientos y creencias han ido implicando de a poco a la persona del clínico.*¹⁹

Lacan señala, a su vez que, otro de los intentos de esta relectura de Freud es rectificar el abandono realizado por el psicoanálisis postfreudiano del fundamento de la palabra en la experiencia analítica.

Proponiendo *volver a Freud*, Lacan pretende que la lingüística estructural no es una teoría ajena al psicoanálisis [...]. Nos encontramos, pues, ante una lectura estructuralista de Freud, en la en la media en que aplica al psicoanálisis el modelo de la lingüística y antropología estructurales. El inconsciente es una estructura oculta (está reprimido), bajo la apariencia de lo conciente; estar estructurado como un

¹⁸ Nasio, Juan David, *op cit.*, pág. 20.

¹⁹ *Ibíd.*, pág. 21

lenguaje significa que está organizado por una cadena de significantes, parecidos al discurso hablado.²⁰

Lacan basa su teoría en la preeminencia de la palabra como instrumento para develar el inconsciente, fundamenta su teoría del sujeto como efecto del significante. Lacan lo define así: *El inconsciente es un concepto forjado sobre el rastro de lo que opera para constituir al sujeto.*²¹ Para Saussure la lengua es un sistema de signos, no existe lenguaje humano sólo si lo que pronunciamos significa algo, para nosotros y para aquél a quien se lo decimos. Saussure parte del signo y afirma en él la presencia como un elemento constitutivo de su naturaleza de signo la presencia de lo que puede aparecer como el “contenido pensado”, es decir, el concepto.²²

Para Saussure el signo asocia (¿pero según de que modo?) un concepto (es decir, un elemento representativo, aunque las distinciones entre concepto, idea y representación no aparecen mayormente asumidas por Saussure en la teoría y para el objeto que lo ocupan) y 'una imagen acústica' que, según dirá, es, no el sonido pronunciado sino la 'impronta psíquica de este sonido, la representación que de él nos brindan los testimonios de nuestros sentidos'.²³

Estos dos aspectos o caras son denominados por Saussure como el *significado* y el *significante* y se sitúan en un mismo nivel. En términos más sencillos el significante es la representación de palabra, es decir, la imagen fónica y el significado la imagen psíquica del concepto. Sin embargo, Lacan hace caso omiso del concepto de signo, es decir, abandona la relación de equivalencia entre el significado y el significante como Saussure la había descrito y determina un nuevo planteamiento del lenguaje en el que sólo aparece ahora el *significante*. Ya no existe más la idea de que el significado precede al significante, con Lacan sucede al revés: es el significante quien se presenta primero. Es un significante puro, autónomo. Con Lacan el significado es producido por el significante. Esto mismo nos lo afirma Juan David Nasio:

El significante es una categoría formal, no descriptiva. Importa poco lo que designa: [...] puede muy bien ser también un lapsus, un sueño, el relato del sueño, un detalle

²⁰ Bolívar Botía, Antonio, *El estructuralismo: de Levi-Strauss a Derrida*, Editorial Cincel, Colombia 1990, pág. 87.

²¹ Lacan Jaques, « Posición del inconsciente » en *Escritos II*, Siglo XXI, México 1993.

²² Cf., Juranville, Alain. *op cit.* pág. 40.

²³ *Ibidem.*

en ese relato, incluso un gesto, un sonido, hasta un silencio o una interpretación del psicoanalista.²⁴

El significante siempre será la expresión involuntaria de un ser hablante, un momento imprevisto e inoportuno que se lleva a cabo sin hacer uso de ninguna intencionalidad conciente, por lo tanto no puede ser explicable o inexplicable pues, está desprovisto de sentido, es decir, tampoco tiene una finalidad, como se podría referir a propósito de los fenómenos concientes de los que habla Freud.

Justamente por eso decimos que, el significante precede al orden del significado y está desligado con toda asociación entre significante y significado – como ocurre con el signo – no es dependiente ya del mundo ni de la representación. El signo pertenece por completo al mundo.

Lacan subraya [...] la *autonomía del significante*. La cadena de significantes actúa casi siempre con independencia del significado y, en consecuencia, al margen del sujeto, punto de referencia de toda significación. [...]El significante, como elemento constitutivo del inconsciente, carece en muchos casos totalmente de sentido, es una pura fórmula vacía que se inscribe en el inconsciente, sin que el sujeto conciente pueda captar su sentido.²⁵

Esta concepción del significante determinada por Lacan es inseparable de una teoría del sujeto que es preciso analizar. El significante constituye al sujeto, este se sujeta a la Ley del significante: *el significado del significante es el deseo y la castración, el deseo como castrado. Tú debes desear, y para eso aceptar la castración.*²⁶

El significante saussureano era una representación pues, pertenecía al signo y nos remitía a un ser-en-el-mundo y a la temporalidad anticipadora del mundo. En cambio, lo que ocurre con el significante lacaniano es algo adverso, pues es lo inconsciente en tanto que pertenece a un orden que escapa a cualquier mundo: por ejemplo, el síntoma, es decir, que ya no podemos calificar al inconsciente como representación. Lacan marca así la diferencia entonces de su *sujeto de lo inconsciente* cuya causa es el significante, y el

²⁴ Nasio, Juan David, *op cit.* pág. 23.

²⁵ Bolívar Botía, Antonio, *El estructuralismo: de Levi-Strauss a Derrida*, Editorial Cincel, Colombia 1990, pp. 89-90.

²⁶ Juranville, Alain. *op cit.*, p. 45.

“sujeto” de Freud para el cual sólo puede haber “representaciones”. El significante lacaniano se liga a otros significantes, no hay que imaginarlo solo. Lacan señala que *un significante sólo es significante para otros significantes*.

El registro del significante se instituye por el hecho de que un significante representa a un sujeto para otro significante. Es la estructura, sueño, lapsus y rasgo de ingenio, de todas las formaciones del inconsciente. Y es también la que explica la división originaria del sujeto.”²⁷

En concreto podemos resumir esta concepción de significante aclarando los siguientes puntos: Hemos explicitado formalmente que el aspecto significante del síntoma es el hecho de ser una manifestación humana involuntaria, desprovisto de sentido, es decir, completamente disgregado de ser susceptible a ser explicado o inexplicable y, por último – y sobre esta característica no hemos ahondado aún – la facultad del significante para reproducirse semejante a sí mismo o bajo la forma de otro acontecimiento imprevisto y no controlable, es decir, la facultad que tiene el síntoma para repetirse incesantemente.

El síntoma como significante sobreviene como una interrogación, no es un padecimiento que libremos de modo pasivo o tranquilo, por el contrario, es un sufrimiento que incita la interrogación suscitado en un momento pertinente, Freud también hablaba de que un significante podría ser el chiste pues dice algo sin saber pero en un momento tan preciso y oportuno que arranca la risa general.

Es preciso que ahora intentemos abordar la cuestión del objeto de la pregunta filosófica tomando como apoyo las afirmaciones que hemos conseguido hasta este momento, una disciplina que surge como telón de fondo a una cuestión que se identifica con una concepción que nos sitúa dentro de un marco del sujeto deseante, con apetencias, insatisfecho. De alguna forma, lo hemos venido reiterando; primeramente con los antiguos y bien conocidos mitos griegos en los diálogos platónicos y posteriormente con la teoría psicoanalítica del inconsciente. Determinemos ahora el acceso al inconsciente considerado

²⁷ Lacan, Jaques, *op cit.* pág. 819.

como un saber pertinente que aparece justo a tiempo para develar el infortunio que depende tan sólo del propio deseo.

Sabemos que según Lacan el sujeto, es el sujeto del deseo, al igual que para la filosofía platónica el amor se constituye a partir de la reflexión y autoconocimiento del hombre depositado en una falta que se genera a partir del amor, Con Lacan la esencia del hombre se representa como el sujeto que, una vez entrado en el terreno del lenguaje, quedará dividido y marcado por la ineliminable carencia de un objeto perdido, un vacío que, muy a menudo intenta llenar, satisfacer o tapar de modo patético o patológico. Originariamente el sujeto está escindido como efecto del lenguaje, responsable por su separación y alienación.

Abordaremos esta cuestión en las páginas consecuentes, entretanto limitémonos a reproducir las afirmaciones que Juan David Nasio ha realizado a propósito de este tópico singular que gira en torno al efecto que tiene el lenguaje en el sujeto:

El cuerpo está sometido al lenguaje no sólo somos seres hablantes, somos seres habitados por el lenguaje. Se hubiera podido dar aun un paso más y decir: somos no sólo seres habitados por el lenguaje, sino sobre todo seres superados por el lenguaje, portadores de una palabra que viene a nuestro encuentro, nos trastoca y nos alcanza...

Siguiendo esta primera premisa de Juan David Nasio confirmamos la facilidad con la que se inserta en una teoría como la que se pretende demostrar, pues todo el mundo acepta sin más que hablamos y que a través del lenguaje nos constituimos, pero además de eso Nasio agrega que:

El deseo jamás será satisfecho por la sencilla razón de que hablamos. Y mientras hablemos, mientras estemos inmersos en el mundo simbólico, mientras pertenezcamos a este universo donde todo adquiere mil y un sentidos, jamás lograremos la plena satisfacción del deseo, ya que de aquí a la satisfacción plena se extiende un campo infinito, constituido por mil y un laberintos.²⁸

²⁸ Nasio, Juan David, *op cit.*, pp. 47-48.

Contentémonos por el momento con esta explicación, cuya relevancia es tal que nos aseguraremos de volver a ella en el momento oportuno cuando se haya explicitado perfectamente las mutuas similitudes que, a través del deseo y la cuestión de la falta, interrelacionan dos disciplinas que aparentemente no tienen nada en común.

En estos primeros fragmentos hemos descubierto las primeras incidencias teóricas de la idea de lo inconsciente que hasta este momento ha servido perfectamente para comenzar a introducirnos, ya no de una manera tan superficial, en un contexto más filosófico pues, el discurso que hemos preservado hasta ahora es, en buena parte, la correlación directa de los cuestionamientos precedentes en torno a la falta, la explicación ontológica del origen del hombre que incita más particularmente a comprender una cuestión esencialmente humana acerca de la existencia y sobre todo la incidencia de un saber que no se encuentra, que desaparece en cuanto pensamos que lo hemos encontrado, siendo así que hemos sido guiados a través de esta investigación a identificar rasgos particulares y comunes en relación a la práctica de la teoría psicoanalítica y el discurso sobre el que gira la disciplina filosófica, entendida desde un aspecto más general, es decir, como resultado de una interrogación primera sin estar aún impregnada por los intentos intelectuales de toda esa historia de pensadores que han tratado de encontrarle una utilidad manifiesta que difícilmente es imposible no cuestionar.

De cualquier forma, el carácter de este trabajo obedece a localizar una posible línea de intersección común que origine ambas disciplinas y las encamine indistintamente a una misma búsqueda. Pero es preciso que descubramos cómo la demostración de lo inconsciente se relaciona con el despertar filosófico.

3.2.2 El campo filosófico como un saber que interroga.

En base a las argumentaciones que preceden este apartado es posible dilucidar que el verdadero discurso filosófico parte de una situación de interrogación y postula el ser del hombre como deseo, su tesis primordial consistirá, así, en que si hay deseo, el objeto de ese

deseo no puede ser otro que el estado de absoluta plenitud, el encuentro de esa Verdad insuperable por ninguna otra. Sobre este respecto Alain Juranville nos dice que:

El ser de aquél que interroga está enteramente volcado hacia ese bien absoluto que sería el saber, pero se supone de entrada y radicalmente que no habrá respuesta y que persistirá la falta del saber. El ser de aquél que pregunta es, por lo tanto, deseo. De ninguna forma deseo que pasará porque la apropiación del objeto va a ser efectuada, sino deseo que permanece sin que el objeto sea alcanzado, a pesar de la falla del objeto.²⁹

Planteado en estos términos el pensamiento contemporáneo se enfrenta al reto de definir el discurso filosófico orientándose a una distancia pertinente de los discursos conocidos como *metafisicos* y *empiristas*, a tal grado que Alain Juranville asume únicamente bajo el nombre de discurso filosófico a aquél discurso que no surge como una respuesta a una época en particular sino teniendo en cuenta la interrogación que originariamente le es propia.³⁰ Lo que quiere decir que el discurso filosófico no es el que responde a las necesidades propias de una época específica sino el que contiene en si mismo, dentro de su propio ser, el deseo manifestado en pregunta, en interrogante que intenta subrepticamente apropiarse del objeto fruto de su deseo.

Básicamente se intenta descubrir un saber que no sea ya objeto de duda pero que al mismo tiempo la respuesta que se pueda aportar pueda *a priori* ser puesta en duda. Resulta de este proceso una paradoja ya que, asumiendo el discurso filosófico en una situación interrogativa se postula al ser del hombre como *deseo*, es decir, orientado a apropiarse de un saber absoluto, el bien, pero sabiendo de antemano que esta apropiación tendrá como resultado un acto fallido e imposible.

Es preciso exponer todos los elementos conceptuales que nos guiarán hacia la comprensión que dicho argumento sustenta ya que con él nos será más sencillo dilucidar las especificaciones de nuestro contexto y así poder comprender exactamente a qué nos referimos cuando hablamos del ser del hombre propuesto como *deseo* y llegar a una conclusión más concreta acerca del objeto de la interrogación filosófica como búsqueda de

²⁹ Juranville, Alain. *op cit.*, pág. 18.

³⁰ Cf. *Ibid.*, pág. 17.

un saber inalcanzable, que, como lo hemos dicho anticipadamente, es en sí misma problemática por recaer en una paradoja, por lo que la prioridad de este trabajo estará depositada no tanto en la actividad filosófica propiamente hablando, sino en el hecho mismo de la interrogación ontológica que es consecuencia de un malestar que aparece en cierto momento determinado de la vida de un hombre, proporcionándole un saber de sí mismo que le obliga a reconocer un nuevo sentido a la existencia. Nos referíamos a Camus en líneas precedentes como un buen punto de enlace con estas cuestiones, a saber que este filósofo intenta, una vez descubierto la verdad parcial que no teníamos anteriormente y sobre la cual no habíamos formulado interrogación alguna, encontrar una nueva forma de superar el sentimiento de malestar al que él llama absurdo.

Pero un mejor exponente para desentrañar la desventura por la cual el hombre moderno se ve en la necesidad de replantearse y de destruir la vieja y decadente estructura del sujeto, incapaz ya de sostenerse en ella, la encontramos en la filosofía de Friedrich Nietzsche el cual, de alguna manera, ha dejado al sujeto en una situación de soledad y vacío, primeramente al declarar la muerte de Dios y posteriormente cuando incita a crear una nueva conciencia humana superada por el encarnamiento ideal del *superhombre*.

Pero no nos adelantemos, primeramente resolvamos la cuestión acerca del objeto de la interrogación filosófica gracias a la cual se puede iniciar las primeras disquisiciones analíticas que se plantean en torno a una necesidad, es decir, a la certidumbre de que existe un *deseo*, que fomenta la voluntad de obtener aquella verdad, aquel saber del que carecemos y sobre el cual depositamos nuestras esperanzas de religarnos con la Unidad perdida, que hasta el momento es tarea, por excelencia, imposible de llevar a buen término, el movimiento filosófico concierne, de esta forma, a una voluntad que persigue lo imposible. El verdadero problema se concretiza en el momento en el que nos percatamos de esta condición y distinguimos que la satisfacción del vacío no puede, en ningún caso, ser resuelto ni deshacernos de esta incompletud que se presenta como un efecto doloroso de nuestra existencia en el mundo.

Volvemos otra vez con el concepto de síntoma que, como lo explicamos anteriormente forman parte de un proceso que nos indica una negatividad relativa, la

disarmonía que adviene sin detenerse. En Freud estos síntomas son comportamientos o acontecimientos que en ninguna forma podrían tornarse concientes pues no se someten a ningún sentido anticipado. El síntoma sólo es sufrido por el sujeto, no por el doctor o por otra persona, sino individualmente porque lo que pone en tela de juicio, en contradicción y duda, es su propio mundo, es lo que lo hace extraño a sí mismo.

De modo que podamos continuar con la exposición acerca del objeto de la pregunta filosófica es preciso determinar con ayuda de estas palabras el alcance significativo del síntoma que, al aparecer pertinentemente en un momento justo en la vida del sujeto abre acceso al inconsciente considerado como un saber:

Ahora bien, el síntoma [...] puede manifestarse en la vida del sujeto de modo tan oportuno que, a pesar de su carácter doloroso, aparece como esa pieza faltante que, una vez vuelta a situar en el rompecabezas, revela nuestra vida bajo una nueva luz, sin que por ello el rompecabezas esté acabado.³¹

Es menester ahora relacionar el alcance que dichas afirmaciones tienen para demostrar la necesidad de la disciplina filosófica como una práctica que intenta, en un primer momento, reinscribir al sujeto en su unidad ausente. Siguiendo la línea de lo que hasta ahora nos ha conducido podemos afirmar que el objeto de la interrogación filosófica es el Saber. Por ejemplo a la pregunta de ¿por qué filosofar? Lyotard contesta: *Hay que filosofar porque se ha perdido la unidad. El origen de la filosofía es la pérdida del uno, la muerte del sentido.*³² Deducimos inicialmente que la filosofía en ante todo deseo de saber, pues ella nace en el luto de la unidad, de la separación, de algo en donde se ha instalado la discordia.

La filosofía se inserta en un plano donde su nacimiento se vincula fuertemente con la muerte de algo, ese algo es el poder que hace unificar lo discorde, lo antagónico, lo contrario. Lyotard en su libro *¿Por qué desear?* cita constantemente a Hegel³³ y nos hace ver como éste filósofo manifiesta claramente que la escisión es la fuente necesaria de la práctica filosófica además que las oposiciones, en cualquiera de sus formas, otrora eran

³¹ Nasio, Juan David, *op cit.*, p. 26

³² Lyotard, Jean François, « Filosofía y Origen », *op cit.*, pág. 101

³³ Cf. *Ibid.*, pág. 103

significantes y sostenían todo el peso de los intereses humanos, es decir, lo que interesa a los hombres pendía con todo su peso en éstas oposiciones. Esa relación basada en los contrarios, hacen de esos contrarios una pareja, en esta pareja se da la unidad de la separación y de la unión.

Esto último quizá nos remita lejanamente a los argumentos que discutíamos en los capítulos precedentes especialmente cuando hacíamos alusión al filósofo de Efeso en Jonia, particularmente cuando explicábamos el giro antropocéntrico que había circundado a la filosofía encaminándola al aspecto ético del hombre. Con Heráclito – decíamos – la filosofía adquiere un nuevo sentido en el hecho de que maneja una dualidad entre los intereses de las personas a los cuales el filósofo se refiere como *dormidos* y *despiertos* haciendo referencia a la oposición manifiesta entre los que están siempre a la búsqueda de algo de debe ser encontrado y a los que no les angustia ni determina en nada su vida el significado de esta búsqueda.

Podemos inferir que lo que obliga a los *despiertos* a ponerse en pos de esta búsqueda es recurrentemente la conciencia de que hay algo que se ha perdido y que es imperativo encontrar. Sin embargo, hemos mencionado anticipadamente la paradoja que descubre Alain Juranville en la interrogación propiamente filosófica que consiste en la identificación de que toda interrogación lleva en sí misma una intención. Existe de este modo, en aquellos que preguntan, el deseo de un saber, de una respuesta y con ella alcanzar cierto grado de verdad, pero al mismo tiempo una actitud que cuestiona la respuesta en sí misma, poniéndola en duda, en entredicho, haciendo, con esta actitud, de la respuesta un nuevo cuestionamiento.

De ahí que surja la posible dificultad de responder cuando alguien nos interpela acerca del significado de la disciplina que estudiamos. Cuando escuchamos la siguiente frase: ¿Qué es la filosofía? No podemos más que enmudecer unos segundos y, en este breve silencio, intentar estructurar una respuesta que deje satisfecho a aquél que nos la formula, y este hecho no se debe a una completa ignorancia del término como a que realmente a que esta pregunta encierra un saber que no es, en la mayoría de los casos, el más acertado.

Es bien cierto que la pregunta, en tanto que filosófica, supone una puesta en duda de la respuesta en tanto que saber inequívoco. Al mismo tiempo resulta complejo dar un argumento sólido pues ésta interrogación nos traspasa a nosotros mismos como supuestos sujetos que intentamos introducirnos en el terreno y la práctica filosófica.

Alain Juranville nos pone en perspectiva a través de estos argumentos:

En el instante de la pregunta filosófica, el saber es puesto en duda, radicalmente. Por todo el tiempo que dure la interrogación se repite esta puesta en duda. Incluso podemos decir que la filosofía se caracteriza por el hecho de que en ella la pregunta vale en sí misma, no por el saber al que podría conducir sino por la experiencia de no-saber que ella supone. [...] La interrogación filosófica se caracteriza, pues, por la exigencia contradictoria de un deseo del saber, 'dramático' en cierto modo, y de una puesta en duda *a priori* del saber eventual.³⁴

Si recordamos el fragmento de *La Apología* en donde Sócrates pone en duda el saber de los que se consideran más sabios entenderemos que la actitud de ir en su búsqueda para interrogarlos acerca del saber que ellos creen poseer, guarda una postura en donde la duda se inserta dentro de la propia búsqueda filosófica, es decir, se va tras una respuesta, tras una verdad, pero en este proceso se va dudando eventualmente de las respuestas que pudiésemos encontrar.

Quizá podamos encontrarle una respuesta satisfactoria a estas argumentaciones que paulatinamente nos van definiendo una situación que incumbe con enorme relevancia al pensamiento occidental moderno. Partiendo de la determinación del sujeto que hemos identificado como *deseo* entendemos el movimiento generado a partir de una cuestión que involucra el amor como una potencia, como la posibilidad y manifestación de algo más sublime.

Para esta última fase de nuestra investigación hemos querido hacer partícipe a la doctrina nietzscheana, que en cierta forma se ha manifestado subrepticamente a lo largo de todo el trabajo, ya que como dijimos, toda búsqueda lleva una intención, la nuestra era realizar una perspectiva moderna de una antigua visión que había sido manifestada ya desde Platón, para esto hemos recurrido incluso a ciertos parámetros planteados desde un

³⁴ Juranville, Alain, *op cit.*, pp. 51-52

ángulo psicoanalítico en tanto que ésta última disciplina formula una teoría que estructura al hombre escindido por una falta.

El contexto de Friedrich Nietzsche refleja más profundamente el vacío y la soledad por la que atraviesa el hombre moderno, iniciando por la crítica a la decadente metafísica para proceder a anunciar la muerte de Dios, situaciones que sin lugar a dudas trae consecuencias que pueden resultar fatídicas. Es preciso tratar de ver este asunto con el brillo de una luz que aclare las incógnitas que se han prolongado durante este tiempo dando pie a un sinnúmero de interpretaciones. No es nuestra intención manipular los escritos nietzscheanos a modo que le hagamos decir algo que no está presente en su pensamiento, únicamente queremos valorarlo desde otra perspectiva siguiendo al pie de la letra cada una de las lecturas que utilizaremos para dicha tarea.

Por el momento es menester explicar, dados estos primeros avances, la posible relación que nos mueve a pensar que la cuestión de la falta, del sujeto escindido entendido como deseo tiene estrecho parentesco con el propio Nietzsche y que encontramos que éste pensador no deja de manifestarlo en cada uno de sus escritos y obras más representativas. La fuerza de la voluntad, el movimiento constante es algo que no deja de intrigarnos, su diálogo discursivo cargado de aforismos que no son fáciles de comprender y que además nos transportan a un mundo en el que apreciamos perfectamente la desventura de un sujeto que lucha incansablemente por encontrar el punto álgido de su existencia, el momento ideal manifestado en una figura emblemática que, como tuvimos a bien decir, se plasma en su totalidad en la encarnación del *superhombre* como un emblema y modelo ideal a seguir.

Pero precisemos antes de iniciarnos en estas disquisiciones a plantear una introducción más metódica que no nos haga perder el hilo de esta investigación a modo que podamos relacionarla con lo hasta aquí mencionado, a saber, la cuestión de la falta, el movimiento del deseo, la replanteación de la modalidad del amor y sobre todo, la visión un tanto apocalíptica de la vida humana moderna.

3.3. El surgimiento del nihilismo y la relación con el problema de la decadencia nietzscheana de la modernidad.

Estas últimas consideraciones acerca del vacío, la soledad, la falta nos obligan a replantear la situación y replantearnos al mismo tiempo todo el discurso hasta aquí sugerido de modo que podamos asimilar la cuestión ontológica moderna bajo diferentes ángulos analíticos, pero sin desviarnos por completo del problema que hemos venido discutiendo a lo largo de todo este trayecto que se refiere a la cuestión del Eros, la falta y el deseo.

En un primer momento nos referimos a la idea del amor sugerida y propuesta en los *Diálogos* platónicos, idea que fomenta la posición que juega el Eros en la existencia ontológica del ser a través de un estado intermediario entre dos posiciones completamente antagónicas, esta condición nos posibilita y nos potencializa hacia ser sujetos de acción, es decir que, no estamos en la inactividad ni en el automatismo sino que, por el contrario, estamos siempre en conflicto por no saber a donde realmente pertenecemos, siempre hay de por medio una búsqueda que supone el aniquilamiento de toda inmutabilidad y pasividad de la existencia.

Partiendo pues, de este concepto hemos intentado definir su influencia desde una perspectiva muy significativa como lo es el psicoanálisis, disciplina que basa todo su desarrollo en un intento por catalogar al sujeto como un sujeto de deseo. Estas concepciones nos llevan a interrogarnos acerca de la condición en la que el sujeto se ve a sí mismo como un ser situado en un mundo ajeno, un mundo que no es el suyo, que lo somete. Referíamos anteriormente las diferentes concepciones con las que el hombre se ha ligado a orígenes primeros en donde solía regocijarse a causa de una despreocupación de sí, en el mito de Aristófanes corroborábamos ciertos paralelismos en el hecho de que esa naturaleza originaria se ve colapsada en el instante mismo en el que se comienza a reflexionar sobre uno mismo y se descubre el vacío que nos envuelve, el pensar sobre uno mismo se convierte de manera metafórica en el despertar, en el tomar conciencia y caminar en un terreno desconocido, taciturno, inconmensurable, lejano.

En este apartado vamos a analizar una nueva perspectiva, la de Friedrich Nietzsche que, a su manera, presenta un sujeto abandonado y miserable, errabundo, y asimilando la situación planteada por Platón acerca de la condición del sujeto como la de un ser cargado de apetencias, deseos y en eterna insatisfacción causada por este perfil ontológico mítico apreciaremos como Nietzsche hace algo similar al declarar la muerte de Dios y bajo esta nueva perspectiva se hace patente como es que el sujeto se queda inmerso en la nada (*nihil*) y camina sin rumbo.

Es una situación en donde de nuevo el hombre vuelve a quedar perplejo ante la existencia, en Platón, de alguna manera, lo declarábamos así, acerca del discurso que se maneja en torno al Eros, veíamos como es que el hombre queda atrapado en un mundo que lo hace padecer, pues siempre está a la búsqueda de algo que no es asimilable en la cotidianidad de su mundo, sino que está ausente, es decir, resulta inalcanzable.

Por la misma razón podemos deducir que el hombre tiene la vista fija en un horizonte que en definitiva no nos pertenece, Platón deja al hombre en una situación en la que tiene que buscar un fundamento, perseguir ese horizonte que le precedió y del cual fue despojado. Con Nietzsche, aunque es cierto que no podemos asimilar a ambos pensadores en un mismo nivel, creemos que, a su manera, cuando declara en *La Gaya Ciencia* que Dios está muerto, presenta también él un vacío, el silencio de un Dios ausente que obliga al hombre a dirigir su propio naufragio. Incluso este desamparo resulta ser más inquietante pues se vive en un mundo sin Dios en donde nadie puede consolarnos, ni sanar nuestro dolor y nuestras heridas.

A primera vista parece ser esta una visión aterradora y ciertamente negativa por el carácter que presenta pero, al contrario de lo que pueda pensarse, Nietzsche es un pensador vitalista que nos ofrece un panorama que es preciso conocer ya que es el anuncio de un nuevo camino, de un rompimiento con las viejas y decadentes perspectivas filosóficas y morales y el advenimiento de un renacimiento poniendo al sujeto como parte esencial de todo este movimiento en la historia de las ideas y el espíritu.

Antes de entrar en materia me gustaría ahondar un poco en relación con la cuestión antes mencionada del *deseo*, me gustaría, asimismo, intentar encontrar una conexión más detallada con lo que hemos referido hasta este punto en torno a este concepto y así lograr que este trabajo tenga una línea de coherencia que no lo haga parecer que saltamos de un tema a otro sin ningún orden y de manera arbitraria.

Justificábamos anteriormente el inconsciente a través de lo que llamamos síntoma, decíamos que el síntoma es una manifestación de aquél que no podíamos controlar, que se repetía con evidente periodicidad y que nos hacía sufrir situaciones penosas y dolorosas que nos impelían a cuestionarnos acerca del origen, causa y porque de este padecimiento. Pero Juan David Nasio nos hace notar una nueva cara del síntoma, él nos dice que el síntoma es al mismo tiempo sufrimiento y alivio. Seamos más concretos: para el *yo* el síntoma es una molestia y significa un padecer a causa del significante, pero para el inconsciente resulta una cosa completamente distinta, para él significa gozar, es una liberación.

Lacan distingue tres diferentes figuras a propósito de la teoría del goce. Debemos en primer lugar separar la palabra goce de cualquier acepción de tipo orgásmico, pues en esta teoría su significado nada tiene que ver con esta idea. Nasio nos explica:

Según Freud, el ser humano está atravesado por la aspiración, siempre constante y jamás realizada, de alcanzar un fin imposible, el de la felicidad absoluta, felicidad que reviste diferentes figuras, entre las cuales está la de un hipotético placer sexual absoluto experimentado durante el incesto. Esta aspiración que se denomina deseo [...] genera un estado penoso de tensión psíquica – una tensión tanto más exacerbada cuanto que el impulso del deseo está refrenado por el dique de la represión –. Cuanto más intransigente es la represión, más aumenta la tensión.³⁵

Con esto se quiere decir que mientras más represión exista el empuje del deseo será más fuerte también y éste se verá constreñido a tomar dos vías opuestas. Por un lado, la vía de la descarga, en donde cierta cantidad de energía se libera y disipa, y por otro lado la vía de la retención que es el estado en donde la energía se conserva y se acumula.

³⁵ Nasio, Juan David, *op cit.*, pág. 33

Esta descarga funciona más o menos para mantener equilibrado la vida psíquica de un sujeto. *Es justamente esta descarga incompleta la que procura el alivio del que habíamos hablado a propósito del síntoma.*³⁶

Sin embargo, se nos menciona la existencia de un tercer destino para la energía psíquica, un destino que ciertamente es resultado de una posibilidad irrealizable, ideal, que jamás puede ser llevada a cabo por el sujeto de deseo, por mucho que intente conseguirlo. En la primera posibilidad de la descarga de energía ésta sólo se da de una manera parcial, lo que queda se acumula como una energía residual, en la segunda posibilidad, la de la represión, hay un mayor exceso de energía que sobreexcita las zonas erógenas y sobreactiva constantemente el nivel de la tensión interna, esto debido a la energía que se ha acumulado y que no pudo liberarse. En cambio, en ésta tercera posibilidad de la energía psíquica se habla de una descarga completa y total de la misma, esta descarga no encuentra ningún límite ni ningún freno, se libera completamente, lo que equivaldría a decir, que es la felicidad sin precedentes, un placer absoluto, que como lo hemos manifestado en varias de sus formas es lo que el hombre ha buscado incansablemente durante milenios.

Lacan designa estos tres estados característicos del gozar con los nombres de: *El goce fálico, el plus-de-goce y el goce del Otro*. Aquí el que capta nuestra mayor atención es éste último, el *goce del Otro*, por significar ese lugar ideal al que cualquier hombre pretende y aspira a llegar, en este lugar no hay tensión interna pues toda la energía se descarga sin freno. Es el goce que el sujeto supone al Otro en el horizonte de una felicidad absoluta, es, en pocas palabras, el goce supremo.

Explicemos brevemente los dos primeros para entender relevantemente esta exposición. *El goce fálico* correspondería a la energía disipada en el momento de la descarga parcial y su efecto es el de un alivio relativo, un alivio que no es consumado completamente en la tensión inconsciente. En *el plus del goce* éste último queda retenido en el interior del sistema psíquico. El prefijo *plus* indica que la parte de la energía no descargada, el goce residual, es un exceso de tensión interna que vuelve erógenas y

³⁶ *Ibíd.*, pág. 34

sobreexcita ciertas partes del cuerpo, como la boca, el ano, vagina, etc. El impulso del deseo se origina en estas zonas y las mantiene en un estado permanente de erogeneidad.

Con la tercera categoría, *el goce del Otro*, nos enfrentamos a un estado fundamentalmente hipotético en donde no existiría ninguna tensión, pues ésta habría sido completamente liberada, dejando al sujeto en un estado de goce permanente y absoluto, lo que equivaldría a un estado de felicidad perpetua, que a primera instancia nos resulta imposible y difícil de asimilar. Sólo es posible pensar en esta posibilidad, ya sea para un neurótico obsesivo o para un neurótico histérico, en los estados de muerte o de locura, lugares en donde la tensión también queda diseminada y despejada, pero esto está fuera de toda realidad, no es por lo tanto una posibilidad viable que pueda ser experimentada en la vida práctica, pues como lo dijimos, es materialmente inalcanzable, irrealizable, utópica.

Como lo dijimos, este goce supremo el sujeto lo supone en otro y este Otro también es un ser supuesto: *Donde el Otro es cualquier personaje mítico, ya sea Dios, la madre o el propio sujeto en un fantasma de omnipotencia.*³⁷ Con Nietzsche resulta casi imposible no situarlo en una posición similar a la que hacemos referencia y para entender mejor esta afirmación bastará sólo con echar una mirada reflexiva en torno a todas esas disquisiciones que tienen lugar en gran parte de su obra filosófica. En primer lugar, podemos afirmar que su declaración acerca del nihilismo, la inversión de los valores, la Voluntad de Poder y la crítica a toda la metafísica anterior lo predispone ya, de antemano, a un estudio más pormenorizado acerca de la propensión hacia un estado de liberación sin límites.

Nosotros en este punto podemos decir que nos guardamos nuestras reservas en cuanto a la existencia real de una posibilidad que realmente pueda llegar a consumir una vida tal y como Nietzsche la describe en la mayor parte de sus propuestas filosóficas –sobre las que ya tendremos ocasión de hablar – y preferimos acercarnos virtualmente a esa superación de toda la historia de la filosofía, la destrucción de las viejas leyes en donde el ser rompe con las antiguas bases para proyectarse en el mundo como un ser nuevo y mejorado cuyas cualidades rebasan cualquier línea y límite de lo posible.

³⁷ *Ibíd.*, pág. 37

Distingamos aquello que compete a este apartado y que se refiere precisamente al problema, desde el punto de vista filosófico, de la muerte de Dios. Empecemos recordando aquél fragmento que aparece en *La Gaya Ciencia* (Die fröhliche Wissenschaft) en donde en el aforismo 125, el loco anuncia el advenimiento de la soledad y el abandono del hombre moderno.

Notemos como también hay ciertos resquicios que nos hacen recordar a Platón, el lenguaje con el que Nietzsche hace hablar al loco es rigurosamente metafísico con una carga metafórica muy fuerte. Nos remite quizá un poco al mito de la Caverna – del cual ya hemos hecho referencia –, en el libro VII de la *República*. En Platón esas sombras reflejadas en la pared de la caverna representaban nuestra experiencia sensible, un mundo de apariencias y de ilusiones inexistentes. La realidad se encontraba justamente fuera de esa gruta, los objetos iluminados por el Sol representaban el mundo de las Ideas, el mundo de las verdades eternas. Pero como lo dijimos, un hombre que es capaz de liberarse y logra salir al exterior y descubre una verdad inalcanzable para los demás, al regresar al mundo de las sombras, deslumbrado por lo que ha visto y por la luz de esa nueva verdad, no regresa siendo el mismo, evidentemente ocurre en él una transformación que lleva inmerso un estado de soledad y alejamiento del resto de los hombres, pues como podremos verlo a continuación, sus antiguos compañeros lo tachan de loco, lamentan su pérdida de cordura, piensan que ha enceguecido.

Las palabras que este profiere les resultan escandalosas pues no alcanzan a comprender su significado y no pueden más que reírse de su situación que a primera vista les resulta cómica, el loco está condenado a la incomprensión y a la burla de aquellos que siguen necios y encadenados a un mundo falaz.

En este caso el loco llega anunciando con gritos, en la plaza pública, una búsqueda inútil y vana:

¡Estoy buscando a Dios!, ¡Estoy buscando a Dios!”³⁸ Profiere incesantemente en plena luz del día llevando sarcásticamente una lámpara encendida. Está en medio de la plaza, rodeado de la multitud, rodeado de los demás. El incomprendido, el lejano, el

³⁸ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, Biblioteca EDAF, España 2002, pág. 209.

que busca y por la misma razón el que vive su soledad, la soledad de su Dios muerto, de sus palabras y de su silencio. “¿Adónde se ha marchado Dios?” – exclama taladrando con su mirada a todos los espectadores – “¡Os lo voy a decir! *Lo hemos matado*, ¡vosotros y yo! ¡Todos somos sus asesinos! [...] ¿Hacia donde nos movemos nosotros? [...] ¿No estamos cayendo sin cesar? [...] ¿No vamos a través de una nada infinita? ¿No notamos el hálito del espacio vacío? [...] ¿No oímos todavía nada del ruido de los enterradores que están enterrando a Dios? ¿No olemos todavía nada de la pudrición divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios seguirá muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!”³⁹

Con esta imagen Nietzsche nos presenta una realidad muy personal, muy íntima, discretamente nos devela su propia condición, su propia ausencia. Son sus propios pensamientos plasmados contra su cultura, y su decadencia.

Este es el inicio de un nuevo tiempo y una nueva era, el lamento circunstancial y ciertamente nostálgico del filósofo quien reconoce que no hay oídos que escuchen sus palabras, pues su mensaje ha llegado en un mal momento, demasiado pronto. Los hombres aún necesitan tiempo para percatarse de este nuevo advenimiento, de este enorme acontecimiento que está por llegar. Ocurre algo muy similar con algo a lo que hacíamos alusión al principio de este trabajo en torno a la realidad que aparece vedada para la mayoría y que ya había descubierto el filósofo presocrático Heráclito de Efeso. Para este pensador - quien también se basa en aforismos y sentencias de contenido ambiguo para expresar su pensamiento – los hombres no son más que unos ciegos a lo más evidente, a saber, el sentido oculto de la naturaleza, por lo que manifiesta para ellos su desprecio y su clara propensión por el antagonismo a la multitud, es decir, a los *pocos*, a los que consideraba “los mejores”.⁴⁰

³⁹ *Ibíd.*, pp. 209-210

⁴⁰ Heráclito puede ser considerado el precursor de las ideas en la filosofía de Nietzsche, éste último, al igual que Hegel, también consideró las tesis de este pensador como la más pura manifestación del pensamiento filosófico antes de que éste fuera corrompido por Sócrates y Platón y además por ser uno de los representantes del pensamiento que declara ficticio el ser. A propósito de su crítica radical al racionalismo, la cual considera que no describe las cosas de una manera adecuada y exacta, Nietzsche se refiere así a Heráclito: “Pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de Heráclito. Mientras que el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y modificación, él rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si mostrasen duración y unidad. También Heráclito fue injusto con los sentidos. Estos no mienten ni del modo como creen los eleatas, ni del modo como creía él, - no mienten de ninguna manera. [...] La “razón” es la causa de que nosotros falseemos los sentidos.

La crítica nietzscheana se convierte así en una declaración de la decadencia de toda concepción idealista y el fin de la metafísica occidental, siendo así que la frase “Dios ha muerto” representa la negación de todos los trasmundos inventados por la religión, es como una gran y profunda mentira que convierte la vida en una mera sombra. De ahí que nosotros observemos una nueva colocación del sujeto en un lugar de vacío y soledad que implica la negación del mundo y su falta de fundamento.

Asumir pues, la muerte de Dios significa asumir el conocimiento de que no tenemos un rumbo definido, de que andamos sin brújula, perdidos, desorientados, nos hemos quedado sin el bastión que daba soporte a nuestra existencia, hemos perdido los valores. Esto es el nihilismo que, en su aspecto negativo, es el movimiento histórico de la cultura occidental que había puesto lo verdaderamente esencial en un más allá, *la metafísica*, y por lo tanto esto conduce a una aniquilación completa de todos los valores. Pero en su aspecto positivo el nihilismo de Nietzsche no se queda simplemente como una derrocaión de lo establecido, de una simple anarquía sin sentido, en la medida en la que muestra que no hay valores fundados fuera de la vida su positividad radica en que sólo en ausencia de todo valor se hace indispensable la necesidad de distanciarse de los antiguos valores y acometer su trasvaloración.

Con el advenimiento del nihilismo todo desaparece, Dios, los ideales que se creyeron más sólidos, los valores, los fines, las causas, ya no hay consistencia en lo que se había pensado más verdadero.

Esta es la condición que para Nietzsche tiene el surgimiento de ese ente sobrenatural, ideal, inalcanzable, sin límites ni frenos que toma su forma en el *Superhombre*. Sobre esta base se genera su aparición, nace en el momento justo en el que el hombre se encuentra vagando en la nada, en la incertidumbre. Dios muere y el hombre se mira asimismo y se encuentra solo. Es la soledad filosófica, la que enseña Zarathustra, la carencia originaria.

Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten [...] Pero Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo “aparente” es el único: el mundo “verdadero” no es más que *un añadido mentiroso* [...] Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los Ídolos*, Alianza Editorial, 2da reimpresión, Madrid 2001, pág. 46.

Nietzsche intenta profundizar en la experiencia del hombre en este abandono, en el abismo que se abre ante sus pies, cuya única forma de afrontarlo y de escapar a su vacío es contemplarlo, meditarlo y descender a él. Es momento de intentar definir lo que Nietzsche intenta hacer con su superhombre y aclarar si realmente esta posibilidad es enteramente real o acaso no es sino la más abyecta forma de suprimir los padecimientos, dolores y deseos causados por el vivir, creando un estado inexplorable, lejano y utópico como encontramos a primera vista los terrenos en donde se mueve el superhombre.

IV

EROS, NIETZSCHE Y NIHILISMO

“Quien ha alcanzado la libertad de la razón, aunque sea sólo en cierta medida, no puede menos que sentirse en la tierra como un caminante, pero un caminante que no se dirige hacia un punto de destino, pues no lo hay [...] Mirará, sin embargo, con ojos bien abiertos todo lo que pase realmente en el mundo; Asimismo, no deberá atar a nada en particular el corazón con demasiada fuerza: es preciso que tenga también algo de vagabundo al que agrada cambiar de paisaje”.
Friedrich Nietzsche, *“Humano, demasiado humano”*.

4.1. La perspectiva filosófica de occidente en Nietzsche

4.1.1. El hombre y su obra: Vida y pensamiento.

Continuando con la interpretación que hemos seguido, hasta este punto, en torno al tópico del amor, que ha sido expuesto desde la perspectiva de una carencia que tiene incluso fundamentos localizados en la teoría psicoanalítica como la expresión que surge del deseo humano, hemos centrado los intereses de este apartado en el intento de realizar un estudio, más o menos pormenorizado, del aspecto biográfico de la obra de Nietzsche considerando que el contexto en el que se desarrolla este pensamiento influye de manera decisiva para lograr una interpretación menos errónea de su filosofía.

Para empezar intentaremos conciliar los aspectos en donde confluya una clara relación entre la vida de Nietzsche y la expresión de su pensamiento para posteriormente localizar las notorias manifestaciones que separan ambos caminos en relación a las propuestas que figuran en sus escritos en los últimos años de su existencia. Y particularmente nos referimos a estos años, pues en ellos se muestran más fehacientemente un Nietzsche trasgresor, impulsivo, cuyas intenciones se apoyan en el aniquilamiento del viejo orden para instaurar uno nuevo, un nuevo horizonte en donde el hombre se haya superado a sí mismo y pueda trascender a un nivel excelso, tal y como lo hemos discutido en el capítulo anterior.

Parece a simple vista, que este deseo de superación del hombre, presente en la obra filosófica de Nietzsche es, conforme a lo explicitado bajo los aspectos de los cuales hablamos en el apartado anterior, un deseo que se queda únicamente en un nivel ideal e irrealizable, por el carácter ficticio que supone, no en él sino en otro, es decir, como un deseo de Otro. Para ser más claros en este sentido recordemos lo discutido anteriormente; decíamos que el *Goce del Otro* es un estado, planteado por Lacan, en donde la energía, que el sujeto ha acumulado en su vida psíquica, puede descargarse de manera total sin represión ni freno y puede así originarse un estado de liberación total que equivale a un estado de felicidad y perfección, pero agregábamos además que esta posibilidad se encuentra fuera de la realidad y que no puede experimentarse en la vida práctica, pues es materialmente inalcanzable, irrealizable y utópica.

Así pues, en Nietzsche hemos encontrado la situación por la cual él lleva su pensamiento proclamando la posibilidad de esta condición psíquica en la realidad humana cuando afirma – a través de la boca de su Zaratustra – que el hombre es un ser inacabado, que no ha alcanzado ni siquiera a rozar sus verdaderos límites, es decir que, entendemos que para Nietzsche la promulgación de su superhombre es la manifestación de un deseo en otro en donde se hace patente la excelencia ontológica que trasciende al hombre, tal y como lo conocemos, para dar paso a una figura que es capaz de encontrar la causa que fundamenta su existencia y con esto también encontramos en Nietzsche su deseo manifiesto de alcanzar sus propios deseos, apetencias y la fortaleza necesaria para descubrir un mundo

que ya no es visto bajo su perspectiva personal, sino con la máscara puesta de un ser superior que cumple los requerimientos adecuados para soportar una existencia que en primera instancia parece ser insoportable y poco llevadera.

Puesta esta tesis sobre la mesa es preciso, primeramente, que iniciemos esta disertación haciendo un análisis en torno a aquellas obras en donde podamos encontrar los argumentos necesarios para sustentar más fehacientemente el origen concreto del que se vale Nietzsche para plantear la búsqueda de un nuevo orden de valores que avale su crítica a la modernidad.

La interpretación que Nietzsche tiene de la cultura griega parece, a simple vista, tener siempre una imagen que se sobrepone a la modernidad, y sobre todo a la tradición judeocristiana. Para empezar Nietzsche ha insinuado su clara tendencia a intentar recuperar la relación existente que la antigüedad griega tenía con respecto a la *physis* y el cosmos. En esta relación Nietzsche va a encontrar un acercamiento sensual y erótico de la existencia humana con el mundo. En primer lugar podemos apreciar que para este filósofo el mundo divino de los griegos nace por circunstancias completamente opuestas a las que podrían encontrarse en otras religiones, es decir, no hallamos en ellas ni *altura ética [...] santidad, espiritualización incorpórea, misericordiosas miradas de amor*¹ ni nada que se asemeje a la espiritualidad o deber ascético inspirado en la religión y prédica cristiana.

La existencia planteada desde la perspectiva de la antigüedad griega es un canto a la jovialidad de la vida misma. De hecho, según nos lo aclara Herbert Frey, desde la época moderna cada vez que alguna elite intelectual hacia patente cierta manifestación artística relacionada con la antigüedad griega lo hacía con algún enfoque crítico de las tradiciones cristianas incluso, agrega este pensador, *se podría definir toda la Ilustración francesa como un movimiento de rehabilitación de la sensualidad*.²

¹ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la Tragedia*, (Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, 5ta reimpresión, México 1997, página 51.

² Frey, Herbert, *Nietzsche, Eros y Occidente*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México 2001, pág. 106.

Es por ello que en este primer plano hemos descubierto la nueva perspectiva que Nietzsche otorga a la cultura griega como un modelo de existencia y con ello también se ha vislumbrado la relación erótica que Nietzsche intenta conseguir a través de la relación entre el mundo y el hombre, no ya desde el plano moral cristiano sino desde un punto en el que el vigor humano pueda manifestarse en toda su plenitud.

Por tal razón, podemos entrever lo que para Nietzsche podría considerarse como la revelación del secreto de lo que es una verdadera existencia filosófica, es decir, la vida que llevará aquel que consiga desembarazarse por completo de lo que en algún momento pudo considerarse como los valores más altos para la humanidad. Para ello consideramos pertinente ahondar en la vida de Nietzsche para entender como funciona ésta como clave de su obra y de su importancia filosófica antes de abocarnos a descifrar su pensamiento para encontrar los posibles nexos existentes con el tema de este trabajo, ideas que posteriormente lo llevan a promulgar la conformación de su *superhombre*, como la realización suprema de un amor por la vida; manifestación plena de un deseo que parece irrealizable.

Nietzsche es procedente de una familia eminentemente religiosa, hijo de un pastor protestante dedicado y fiel a sus convicciones. El origen y la ascendencia del mayor ateo de la historia proviene de una casa parroquial, sus abuelos y bisabuelos, tanto maternos como paternos, fueron profesores de teología y pastores respectivamente.

Durante muchos años Nietzsche lleva auestas este origen familiar y no es capaz de olvidarlo tan fácilmente. A pesar de que su padre murió cuando Nietzsche era aún muy joven – sólo contaba con cuatro años – este suceso tiene un fuerte impacto en la génesis del derrumbamiento espiritual de Nietzsche; él mismo nos relata la gravedad de este acontecimiento en las primeras líneas de su *Ecce Homo: La felicidad de mi existencia, tal vez su carácter único, se debe a su fatalidad: yo para expresarme en forma enigmática, como mi padre ya he muerto, y como mi madre vivo todavía y voy haciéndome viejo*. Y más adelante lo reitera todavía pero con frases más terribles cuando afirma que *en el mismo año*

en que su vida se hundió (la de su padre), se hundió también la mía: el año trigésimosexto de mi existencia llegué al punto más bajo de mi vitalidad, - aún vivía pero no veía tres pasos delante de mí.*³ Nietzsche describe en el *Ecce Homo* lo que para él fue el inicio de su decadencia, y como vivió su vida – a partir de este momento – como una sombra. Sus síntomas de decadencia se remontan a una serie de padecimientos físicos de los de Nietzsche es víctima, su deseo de vivir no es más que un sonoro reflejo de los múltiples efectos que en su salud y en su estado anímico se manifiestan a través de la enfermedad. Sus recurrentes dolores de cabeza, sus vómitos, su debilidad en el sistema gástrico y sobre todo su dolencia visual son acaso las más importantes causas para que el instinto vital de Nietzsche saliera a la luz, en él, que como lo ha afirmado, es un experto en cuestiones de *décadence*.⁴

Estos padecimientos comienzan en el verano de 1879, situación por la cual tiene que abandonar su cátedra y dejar a un lado sus clases y deberes académicos, contando con sólo treinta cuatro años de edad, muy próximos a la edad que tenía su padre al morir. Aquí es donde comienza para el filósofo de Röcken los primeros sufrimientos y el aislamiento circunstancial que hace de su existencia una vida solitaria.

A finales de 1879, en Naumburg [...], Nietzsche tuvo un gran ataque de jaqueca y vómitos que le sumió tres días en la inconsciencia. Entonces hizo en espíritu la experiencia de la muerte [...]. Sin embargo, en Nietzsche la estremecedora experiencia actuó en un sentido poco habitual: la vida de este mundo se le convirtió en el valor supremo.⁵

Quien se convertiría en el predicador de una nueva sensualidad, en lo respectivo a la manera de abrazar el mundo y la existencia, sufría la tortura constante de un dolor que lo llevó a crear gran parte de toda su obra en medio de una lucha inacabable contra la debilidad de su propio organismo. *En este sentido* – nos menciona Herbert Frey – *los*

* El padre de Nietzsche muere a los 36 años por lo que el propio filósofo declara que es la misma edad en la que su vida comienza a derrumbarse, es la edad en la que inicia su declive.

³ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, (Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, Madrid 1998. pág. 25.

⁴ Cf. *Ibíd.* Pág. 27.

⁵ Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, III, Nietzsche, Barcelona 1990, Herder, pág 250.

*escritos del gran diagnosticador del siglo XX fueron arrancados a fuerza de perseverancia a la muerte, al dolor y al carácter efímero de su existencia.*⁶ A pesar de la terrible enfermedad que aqueja al filósofo él toma una perspectiva diferente hacia ella, a pesar de que él siente su vida como una carga insufrible, no intenta liberarse de ella sino que este estado de sufrimiento le proporciona una fortaleza y un orgullo que hace que quiera vivir, que ame la vida, así que obtiene lo positivo de este padecer afirmando que es un perfecto manantial de donde puede recoger las más ricas experiencias tanto en el dominio intelectual como en el moral.

La principal proeza de Nietzsche, afirmada en propias palabras, radica en que él *está sano en el fondo* por lo que es posible ponerse en sus propias manos para sanarse así mismo, su estado típicamente enfermizo le proporciona las herramientas para descubrirse como un vitalista que manifiesta el deseo por vivir y fomentar en ese deseo las bases de su discurso filosófico.

Esta necesidad de sobreponerse a la enfermedad por medios propios, de encontrar un estado saludable, sirvió a Nietzsche para replegarse sobre sí mismo y sobre todo lo lleva a encontrar la antítesis en la doctrina religiosa que conocemos como cristianismo, pues Nietzsche rechaza cualquier punto para sostenerse que venga de alguna fuerza exterior.

En primer lugar Nietzsche promueve un espíritu de autonegación, él está convencido por la idea de que hay que estar siempre en una renovación constante y por eso dice que hay que negar nuestras propias ideas, hay que poseer un espíritu de renuncia y ser infieles a nosotros mismos y a nuestras opiniones que tenemos como más certeras. Esta exigencia, anclada en el corazón mismo de la filosofía, Nietzsche la expresa con estas palabras:

“¿Qué hace el que renuncia? Tiende a un mundo más alto, quiere volar más allá y más lejos y más alto que todos los hombres de la afirmación, arroja muchas cosas que entorpecerían su vuelo y entre ellas más de una que no es para él carente de valor ni desagradable: las sacrifica a su deseo de altura [...]. Pero probablemente esté contento

⁶ Frey, Herber, *op cit.*, pág. 69.

con ese efecto que hace sobre nosotros: quiere mantener escondido a nuestra vista su deseo, su orgullo, su propósito de volar por encima y más allá de nosotros.”⁷

Pero para poder renunciar hace falta un espíritu fortalecido, pues él mismo se percató que habrá ocasiones en que nuestro deseo nos obligue a perder y a renunciar a cosas cuyo valor sea importante, pero todo buen pensador debe librar esa lucha interior contra las propias ideas, contra sí mismo y, contra todo tipo de convencionalidad que nos ate a una sola perspectiva de las cosas. El espíritu debe ser el de un conquistador que se aventure en tierras desconocidas, que se ponga en manos del enemigo para ser destruido y así avanzar a nuevos parajes para lograr apropiarse del mundo.

Todo hombre superior debe tener esta consigna como modelo a seguir, es decir debe mantenerse en un constante *deseo de altura* ya que este deseo es el instinto natural hacia la perfección que todo hombre posee, y a pesar de que este deseo constituya la destrucción de nuestra propia estabilidad y el inicio de una lucha perpetua no se encontrará, sin embargo, actividad más digna en el ser humano que es la de sufrir con el propósito de progresar.

Él mismo apunta este pensamiento en un fragmento de su obra intitulada *Más allá del bien o del Mal (Jenseits von Gut und Böse)* en donde es posible apreciar la simplificación y el falseamiento que vive un hombre que no ha hecho si no sólo buscar la comodidad de su vida: *¡cómo hemos sabido desde el principio mantener nuestra ignorancia, a fin de disfrutar una libertad, una despreocupación, una imprevisión, una intrepidez, una jovialidad apenas comprensibles de la vida, a fin de disfrutar la vida.*⁸

Cualquiera que no opte por la consagración del conocimiento a través de una lucha interna no es sino sólo un hombre superficial e inferior, que se conforma con permanecer en la inacción, es decir, que busca la comodidad y la tranquilidad de la conformidad. *Desear*, también aquí con Nietzsche, es padecer, es sacrificio y renuncia, pero desear en el sentido más alto es *desear* la unidad, lo intangible, lo imperecedero, en pocas palabras es desea la Verdad. En el caso de Nietzsche es desear la vida, amarla, vincularse del modo más cercano

⁷ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, Libro 1 (27), pág. 106.

⁸ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del Bien y del mal*, (Traducción y notas por Andrés Sánchez Pascual) “1 espíritu libre” (24), Alianza Editorial, España 1997, pág. 50.

con ella, apropiarse de su sentido, es un deseo de ruptura que tiene como meta alcanzar los más altos estándares del hombre como sujeto epistémico y ético.

El mismo Nietzsche en su juventud experimenta esta feroz lucha contra lo que para él era lo más difícil de trascender y abandonar; nos referimos concretamente a las primeras manifestaciones y conflictos que se gestan en su persona para intentar abandonar su postura religiosa – que tantos años lo acompañó en su núcleo familiar – y negarla. Nietzsche comienza a interrogarse a la edad de 17 años en torno al valor de sus convicciones religiosas, fuertemente arraigadas durante su periodo infantil.

Nietzsche no rompe todavía con el pasado cristiano, pero su espíritu parece vacilar entre la seguridad que le proporciona el universo amable de la fe y la atracción que ejercen sobre él las nuevas visiones sombrías y sin amor de la ciencia. A mediados de octubre de 1864, al iniciar sus estudios en Bonn, Nietzsche abandona la teología por la filología. Aún sin haber tomado una decisión definitiva parece ser ésta la primera acción relevante que posteriormente lo llevará a renunciar a sus ideales religiosos. Pero el momento decisivo se acercaba y esto lo sabemos gracias a una carta enviada a su hermana el 11 de junio de 1865 – que nos tiene a bien reproducir Colomer – y en donde el filósofo de Röcken se cuestiona:

[...] ¿Qué buscamos en nuestro esfuerzo? ¿El reposo, la felicidad? No, simplemente la verdad, por espantosa y repulsiva que pueda ser. He aquí como se separan los caminos de los hombres: si deseas el reposo del alma y la felicidad, cree; si quieres ser un discípulo de la verdad, entonces, busca. Entre uno y otro extremo hay muchos puntos de vista intermedios, pero lo que importa es el objetivo fundamental.⁹

Esta frase es sumamente reveladora ya que nos ofrece un perfecto indicio del conflicto moral por el que Nietzsche atraviesa en ese momento específico, es, sin temor a equivocarnos, su momento de duda, es posible identificar el gran conflicto existencial que atraviesa la vida del filósofo y la pesadumbre de espíritu que se genera en el momento en el que él mismo pone en la balanza la veracidad de sus ideales transmitidos generacionalmente y es así como se genera el rompimiento con ellos teniendo como resultado la primera luz de un nuevo amanecer, el entumecimiento inicial frente a los

⁹ Colomer, Eusebi, *op cit.*, pp. 232 ss.

albores de una búsqueda que habrá de generarse a partir de este momento en Nietzsche y que, para bien o para mal, no habría de abandonarlo hasta su muerte. Su camino parece ya haber sido trazado, marcado por un destino que se presenta como algo inefable.

Nietzsche se da cuenta de que en la fe no hay lugar para la búsqueda por lo que es preciso renunciar a ella pero para esto se tiene que destruir esa concepción del cristianismo como sitio o lugar esencial en donde podemos hallar, al mismo tiempo, la verdad y la felicidad.

Esta confrontación con el cristianismo le deja, durante su primer intento por liberarse de él, en un estado verdaderamente deplorable tanto en el aspecto físico como en el espiritual, pues no le resulta nada sencilla la tarea de desprenderse tan rápidamente de toda una larga herencia religiosa como la que él ha vivido. Colomer nos refiere algunas particularidades de este acontecimiento:

Durante catorce días Nietzsche apenas duerme; se acuesta a las dos, se levanta a las seis de la mañana y pasa sus jornadas entre su libro y su piano. [...] Ha encontrado su verdad. Esta verdad es dura y espantosa, exactamente como él la había sospechado. [...] El rompimiento con el pasado cristiano hizo de Nietzsche un eterno caminante sin norte ni guía. Mientras el frío horror de un mundo sin Dios mantenía viva en él la nostalgia del hogar perdido, su evolución le alejaba cada día más de él.¹⁰

Con estas palabras percibimos el destino que ha tomado la vida del filósofo, he aquí una de las consecuencias que tiene que padecer dentro de esta lucha interior como estrago que resiente de manera casi mortal y tan tremenda que desencadenaba en él la nostalgia, la soledad y un estado anímico tan debilitado que contribuía enormemente a ponerle enfermo. El horizonte de Nietzsche resulta desolador, el panorama sólo le muestra los crueles matices de un cielo grisáceo y desprovisto de color y sobre esta situación solo se le puede manifestar un sentimiento de profunda y triste añoranza. Un mundo sin Dios no es algo sencillo de asimilar, durante el primer momento Nietzsche sufre como un niño que ha perdido la ilusión, pero solo ha sido el primer peldaño de una larga escalinata. Nietzsche intentará, a fuerza de voluntad, comprender el mundo bajo estas nuevas condiciones de vacuidad y sinsentido.

¹⁰ *Ibíd.*, pág. 235.

En un principio Nietzsche encuentra un buen punto de semejanza con las doctrinas predicadas por los románticos y cree poder vincularse con ellos, asimismo se interesa por este ambiente sombrío, oscuro y sin amor y encuentra en esta doctrina la fuerza para dar sus primeros pasos y lograr desembarazarse de sus costumbres que aún en este momento tienen demasiada influencia sobre él, pero a diferencia de los románticos, el lenguaje que Nietzsche utiliza no solo suena a meditación poética sino que en sí mismo incluye un análisis rigurosamente estructurado como discurso filosófico.

Concretamente no rompe con su fe religiosa de una manera abrupta, es cierto que su fe va disminuyendo cada día, progresivamente y sin detenerse. Un proceso que le permite irse separando con suma lentitud, es decir no es un intento que pueda llevarse a cabo en sólo días o semanas, ya que estos dogmas representan su pasado, el recuerdo aún vivo de su padre, de su casa y se muestra temeroso ante tal hazaña porque sabe muy bien que renunciando a esta antigua seguridad proporcionada por la fe, no encontrará jamás una nueva, se despoja de este suelo firme para pisar llanuras inexploradas que pueden desmoronarse bajo sus pies.

Se hizo necesario para el filósofo, aún muy joven, reinventarse a sí mismo y elaborar su desarrollo intelectual ulterior en torno a este cambio trascendente que había surgido en su vida. Algunos biógrafos han declarado que fue su abuelo quien primeramente se percató de la abundancia intelectual de su nieto y quien, al mismo tiempo, le abrió a Nietzsche una salida de su reducido ambiente caracterizado por la moral pietista que reinaba en su familia. Gracias a su abuelo el joven Nietzsche conoció a los griegos y desarrolló un gran entusiasmo por esta cultura pues halló en ella elementos que más tarde tomará para el desarrollo de gran parte de su pensamiento.

Sabemos que Nietzsche, a lo largo de gran parte de su vida, se dedicó al estudio de la antigüedad griega, cultura por la que sentía una gran y profunda admiración. En la interpretación que Nietzsche da a esta cultura, basándose en análisis previos y lo que se puede rescatar de sus ensayos tempranos y en sus obras tardías, la antigüedad griega aparece siempre como un contramito que se opone a la modernidad y sobre todo, a la

tradición judeo-cristiana por el carácter que supone en cuanto a la relación que el filósofo percibe entre el hombre con respecto a la *physis* y el cosmos.

Tal vez esa sea una importante razón por la que Nietzsche fijó su atención en los presocráticos, y especialmente en la filosofía de Heráclito, ya que bajo su perspectiva los pensadores griegos anteriores a Sócrates representaban el ideal de existencia humana por la relación sensual que guardaban con la naturaleza. A pesar de que ya desde el Renacimiento se había promulgado, entre la clase intelectual, una élite que recurría a imágenes de la antigüedad para dar un enfoque crítico de la modernidad, Nietzsche sentía que las teorías neohumanistas como es el caso de Wilhelm von Humboldt – quien estilizó la Grecia antigua poniéndola al servicio de la pedagogía - y el romanticismo de Goethe y Hölderlin habían depositado en esta cultura antigua la ficción de una verdadera encarnación de la humanidad y la *polis* pero la predilección romántica de esta cultura había despojado a la antigüedad griega de su aguijón crítico.

El estudio de los Románticos había representado para Nietzsche la degeneración en filología, es decir, Nietzsche encontró que se había dejado inmune el efecto liberador del periodo clásico griego haciéndole perder su función crítica.¹¹ El filósofo alemán estaba convencido de que la filología clásica de los neohumanistas había reconciliado, en cierta forma, el cristianismo con la cosmovisión de los griegos y se sintió en la necesidad de diseñar una nueva postura que tomase de los griegos también sus lados oscuros y terribles de la existencia. Es así como recurre a los presocráticos, en donde encuentra una filosofía que refleja el aspecto trágico de la existencia humana.

En primer lugar, la cosmología de los griegos – como tuvimos a bien esbozar brevemente en nuestro primer capítulo – no era ni un caos ni una creación surgida a partir de la nada, estaba completamente ligada a la voluntad de los dioses, era un mundo casi divino, pero por este mismo hecho lo divino del mundo no era algo que se localizara fuera y encima de éste, sino que participaba por entero dentro de este mismo mundo concebido por esta cultura.

¹¹ Cf. Frey, Herber, *op cit.*, pp. 108-109.

Existía un orden divino en esa visión del cosmos clásica en un sentido cosmológicamente positivo que significaba un orden supremo por el cual nada pasaba por casualidad ni de manera arbitraria, sino únicamente respondiendo a una necesidad absoluta. Un destino ineludible del que participaban no sólo los hombres sino también los mismos dioses. Este ideal de cosmos fue el que representó para Nietzsche toda una concepción digna de volver a representarse, de volver a emular.

Por otro lado otro concepto del cual Nietzsche se percató fue la importancia del mito dentro de este pensamiento antiguo ya que ve en éste la forma por la cual los griegos superaron, a través de un gran esfuerzo intelectual, un mundo originalmente lleno de horror; el mito hizo desaparecer la incapacidad del hombre para dominar el mundo, y fortaleció su necesidad para apropiarse de él. Herbert Frey nos vuelve a referir parte de este pensamiento:

El logro del griego consistió en elaborar y transfigurar en historias los horrores del mundo circundante, para hacer olvidar de ese modo el trágico fondo primigenio de la existencia. De esta manera, la creación del mundo de los dioses olímpicos fue obra del mito que encubría el caos de la existencia [...]

[...] El mito domesticó la no disponibilidad de una realidad ajena a las posibilidades de acción del hombre introduciendo a los dioses griegos con los que se podía coexistir, porque estaban igualmente sometidos al destino y no pretendían vivir con mayor dignidad que los hombres.”¹²

Esta concepción era completamente contraria a lo planteado por las religiones monoteístas que presentan a un Dios superior al hombre, religiones en la cual éste tiene que someterse a la obediencia, al arrepentimiento, a la devoción y a la sujeción a un más allá desconocido. Nietzsche intenta hacer divino al mundo pero partiendo desde el mundo mismo, sin acudir a ningún fenómeno ni instancia trascendente, es decir, sin ir más lejos de la competencia del hombre. En la *Gaya ciencia* él mismo explica el reconocimiento de ese horror dominado a través del mito y el politeísmo como una afirmación liberadora que conduce, por lo tanto a algo más bello:

¹² *Ibíd.*, pp. 113-114.

Que el individuo establezca su propio ideal y que de él derive su ley, sus alegrías y sus derechos: es probable que este haya sido considerado hasta ahora como el más enorme de todos los extravíos humanos y como la idolatría en sí [...] El maravilloso arte y la maravillosa fuerza de crear dioses – el politeísmo – era aquello en lo que esa pulsión podía lícitamente descargarse, aquello en lo que se limpiaba, perfeccionaba y ennoblecía [...] Ser *enemigo* de esa pulsión al propio ideal: esta era antes la ley de toda moralidad. [...] La invención de dioses, héroes y superhombres de todo tipo [...], fue el inestimable ejercicio previo a la justificación del egocentrismo y la jactancia del individuo [...] En el politeísmo estaba prefigurada la libertad de espíritu y la pluralidad de espíritus del hombre: la capacidad de hacerse ojos nuevos y propios, y una y otra vez nuevos y cada vez más propios, de tal manera que el hombre es el único entre todos los animales para el que no hay horizontes y perspectivas eternos.¹³

Es claramente perceptible en este fragmento nietzscheano la postura que él toma en relación con la visión que favorece a la cultura mítica griega, no sólo entendida como una simple cuestión cosmológica sino que, según el propio Nietzsche advierte, gesta una fortaleza dramática en el individuo que logra superar lo extraño y terrible de su propio mundo haciéndose partícipe de él al mostrar una perfecta adaptación haciendo de este extrañamiento una cotidianidad con la que le será más fácil apropiarse de la indecibilidad con la que, en un principio, percibía el mundo.

Por otro lado, la intención de Nietzsche proponía liberarnos de esa particular forma de sometimiento, de represión, que tenía su sede principalmente en la cuestión moral y con la cual se nos volvía brumoso el camino, una siniestra niebla impedía que nuestro avance continuase libremente obligándonos constantemente a detenernos, pero ahora él ha hecho el anuncio, ha despejado el sendero y nos advierte que vayamos al encuentro de nosotros mismos y descubramos así nuestra verdadera potencialidad revirtiendo nuestros antiguos ideales que nos habían tenido perplejos, inconscientes y cegados viviendo a través de nuestros propios instintos naturales, sin temor y liberados de cualquier sentimiento de pecado o desobediencia.

Esta idea surge también a partir de la consideración de que la edad dorada en el umbral de la cultura occidental se había gestado gracias a una conquista, es decir, de una lucha exitosa contra la profunda visión aterradora que se tenía del mundo. *El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar*

¹³ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya ciencia*, Libro 3ro, (143), pág. 222.

*delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los Olímpicos.*¹⁴ Herbert Frey menciona que fue con Burckhardt con quien Nietzsche aprendió a describir a los griegos como heroicos y agonales, entendiendo *Agon*, como lucha, para ellos el *agon* había impulsado y determinado su voluntad y capacidad.¹⁵ Siendo así que Nietzsche hizo suyo este ideal de cultura heroica y agonal, pero el ethos que él buscaba era uno que propusiera una lucha, que se afanara en trascender el mundo material hacia una igualdad con los dioses. Como podemos asimilarlo en primera instancia, Nietzsche pretende al igual que Platón igualarse a los dioses, pero a diferencia de éste, Nietzsche no plantea esta correlación en un mundo distante e incognoscible, sino que exista en la inmanencia, es decir, al alcance de nuestras manos.

La noción de lucha como un instrumento significativo para llevar más allá los límites humanos se presenta en Nietzsche tal vez por los motivos que él como persona sufrió en vida. Para este pensador la lucha adquiere un sentido más allá de toda relevancia superficial. Él mismo lleva dentro de sí esa lucha, ese constante debatir contra sí mismo y también contra su terrible problema de salud que le impele al aislamiento y a la búsqueda de su propia salvación. Lou Andreas Salomé, mujer por la que Nietzsche sintió un profundo afecto nos refiere acerca de la vida del pensador que:

El dolor y la soledad son las dos figuras tutelares que velan sobre el destino de Nietzsche, y que, hasta el fin van a guiar la marcha de su evolución [...]. Nietzsche analiza la influencia que ejercen sobre el pensamiento los cambios de humor que produce la enfermedad y la convalecencia [...]. Durante esta crisis es cuando su fuerza se violenta y se entrega a una lucha sin piedad.¹⁶

De esta forma la glorificación por los presocráticos se volvió más perceptible y notoria en la relación que sostiene en torno a la doctrina de Heráclito, con quien se identificó profundamente gracias a la manera en la que el filósofo de Efeso hace uso de una técnica muy especial para transmitir su pensamiento, que es por medio de sentencias metafóricas y aforismos, que de alguna manera sirven como modelo para que Nietzsche

¹⁴ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, (Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, 5ta reimpresión, México 1997, pág. 52.

¹⁵ Cf. Frey, Herbert, *op cit.*, pág. 123.

¹⁶ Lou Andreas Salomé, *Nietzsche*, Ediciones Casa Juan Pablos, 3era edición, México 2000, pp. 14- 15.

haga hablar de este modo a su Zaratustra, no con ideas comprensibles ni digeridas sino con un lenguaje cargado de imágenes pintorescas que sólo van dirigidas a aquellos quienes tienen los oídos para escucharlas. De la misma manera Heráclito dirige sus sentencias, asimismo también se menciona que la personalidad de este presocrático fue lo que fascinó a Nietzsche, una arrogancia mal comprendida, la tendencia a la soledad, una búsqueda implacable de la verdad y su desprecio por la multitud. Heráclito no es un filósofo que se dirija a las masas, al contrario, ve a ésta como a la mayoría, los que no son capaces de descubrir lo más esencial, pues viven sus vidas en un estado de adormecimiento.

Algunas de las ideas que dirigen su filosofía encuentran su cercanía con Heráclito y el propio Nietzsche lo declara en el *Ecce Homo*:

[...] con respecto a Heráclito, en cuya cercanía siento más calor y me encuentro de mejor humor que en ningún otro lugar. La afirmación del *fluir* y del *aniquilar*, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el *devenir*, el rechazo radical incluso del concepto mismo de “ser” – en esto tengo que reconocer, en cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado. La doctrina del “eterno retorno”, es decir, del ciclo incondicional, infinitamente repetido de todas las cosas – esta doctrina de Zaratustra *podría*, en definitiva haber sido enseñada también por Heráclito. Al menos la Estoa que ha heredado de Heráclito casi todas sus ideas fundamentales, conserva huellas de esa doctrina.¹⁷

Este sentido de lucha que el propio Nietzsche descubre en el pensamiento y las sentencias aforísticas de Heráclito tiene su razón de ser – como bien lo hemos mencionado – en la enfermedad que le sacude durante su vida y que no lo va a abandonar hasta el día de su muerte, es para Nietzsche esta situación una causa continua de lucha interior que, desde un sentido positivo, le ayuda a encontrar una fuerza a través de la debilidad, una cura que, si bien es cierto que lo dejará solo y lo aislará de gran parte de sus amistades, lo motiva a fortalecer su espíritu pero a condición de soportar un dolor, un sufrimiento que se convierte en parte integrante de su vida y que además por otro lado, se concibe como un proceso angustiante que lleva al filósofo a padecer mientras transcurre que, al mismo tiempo lo conduce a una etapa de transición. Esta lucha se desarrolla en el interior y comienza poniendo en duda las más fuertes convicciones que se habían fundamentado durante los primeros años de la vida familiar de Nietzsche.

¹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, pág. 79.

Este ligero esbozo en torno a los primeros pasos que han de guiar gran parte de la filosofía de Nietzsche y, que al mismo tiempo nos sirven como una estupenda herramienta para nuestro primer acercamiento con él, pero que además nos permitirán encontrar los diversos elementos que han servido de base para la estructura de esta investigación, a saber, las ideas de carencia, deseo y amor. Es menester, por tanto, analizar el pensamiento nietzscheano a fin de comprenderlo, desmembrarlo y volverlo a unir en cada una de sus partes para así poder darle un mejor uso al material del que nos valemos en este trabajo a modo que de estos resultados pueda extraerse valiosa información que documente nuestro propósito y se cumpla el cometido y objetivo planteados desde un principio, es decir, encontrar como funciona la idea del amor para el filósofo de Röcken.

En los capítulos anteriores descubrimos en la filosofía de Platón algunas respuestas para la problemática ontológica del hombre y claramente podríamos distinguir la diferencia en relación a la perspectiva de Nietzsche, pero suponiendo, fuera de todo discurso filosófico en particular, un punto de encuentro en común a toda la historia de la filosofía como disciplina pura intentaremos desarrollar elocuentemente el problema que a este trabajo compete y encontrar en él si acaso existe una ligera posibilidad de poder relacionar la obra de Nietzsche con los temas antes tratados, es decir, si existe un ligero o un profundo encuentro en Nietzsche con las cuestiones de falta, deseo y vacío. Suponemos que realmente pueda ser así pero es necesario no desviar la atención para que nada pueda, a primera instancia, pasarnos desapercibido.

4.2. Nihilismo y muerte de Dios: El nuevo horizonte nietzscheano

Hemos percibido la forma por la cual Nietzsche se enfrenta a la necesidad de negarse a sí mismo y a la tradición familiar que durante años se había transmitido generacionalmente. Fase que atraviesa irremediamente el filósofo y por la cual es posible distinguir cómo el filósofo se hace consciente de su propia naturaleza y descubre con ello la vacuidad de espíritu que reclama a gritos estentóreos recobrar su fortaleza. Partiendo de esta suposición, demasiado somera por el momento, descubrimos en

Nietzsche la presencia de un deseo que merece ser estudiado y analizado desde una perspectiva que nos ofrezca ampliar nuestro horizonte discursivo.

Por principio de cuentas decimos que Nietzsche rompe con su pasado cristiano y se queda vagando en la incertidumbre, pues el mundo a sus pies ha perdido su solidez y su seguridad, las respuestas a muchas incógnitas se han derrumbado ante sus ojos, pero ¿cómo hace el filósofo para recobrar de nuevo la armonía natural? ¿Cuál es la solución que se propone? Volver a darle una dirección y un sentido nuevo a la existencia, es decir, recuperar el mundo para nosotros sustituyendo a una deidad, que el mismo Nietzsche, considera como desaparecida.

Es el amor quien viene a jugar un papel esencial, pero no es el amor a lo intangible, a lo ultraterreno sino, por el contrario, es un nuevo planteamiento amoroso que centra su visión en lo más inmediato, en lo más aprehensible, a saber, el mundo mismo. Como lo mencionamos anteriormente, la perspectiva nietzscheana surge de retomar la armonía propia de los pensadores que antecedieron a Sócrates y recuperar la relación, libre de resentimientos, que acercaba al hombre con su propio universo. Pero entendamos mejor esta situación.

Nietzsche, en cierto periodo de su filosofía, ha distinguido, quizás no tácitamente, dos posibles categorías completamente discordantes de hombres, unos que pertenecen al rebaño y que siguen la moral y las costumbres impuestas de forma convencional y, los otros quienes han escuchado el llamado de un instinto más voluntarioso digno de los espíritus fuertes. Esta separación de dos naturalezas antagónicas es un anzuelo perfecto que nos ayuda a replantear un punto en donde iniciar nuestras disquisiciones e inquietudes más próximas, ya que no está por demás subrayar cada una de las propuestas que en Nietzsche coexistían y las cuales invocaba frecuente y recurrentemente en varias de sus obras, como fruto de carácter *sui generis* de su personalidad.

La riqueza interior de este pensador era tan vasta y grandiosa que difícilmente podía obligarlo a someterse, sin esfuerzo, a órdenes o a sistemas rígidos y estrictos, por lo que la vitalidad de su pensamiento y la voluntad de sus instintos eran en verdad poderosas, y en

consecuencia, le exigían rivalizar con una moral tan plana, inútil y ciega como la que predicaba la religión decadente que durante siglos había dominado todo el Occidente. En Nietzsche se desenvolvía un estado permanente de tensión y conflicto, en él habitaba una extraña mezcla de músico apasionado, de amante de las artes, de espíritu libre, de reformador religioso y de un escritor y poeta innato. En relación con su visión del doble prototipo de hombre y de su naturaleza en conflicto, Lou Salomé nos cuenta acerca del filósofo:

[...] los que tienen los instintos y las pasiones en estado de armonía y gozan de una complexión equilibrada y sana; y los que tienen los instintos y las pasiones en estado de guerra y se destruyen los unos a los otros. Comparaba a los individuos del primer grupo con la humanidad de los tiempos en que ésta era aún rebaño [...]. Por el contrario, las naturalezas del segundo grupo se hallan en un estado de crisis y conflicto perpetuos.¹⁸

Nietzsche pertenecería al grupo en el cual el espíritu se encuentra en un estado de conflicto permanente, haciendo caso a esa batalla interior termina por liberarse de los fundamentos esenciales que habían constituido su educación familiar y que, al inicio de su vida, constituyeron la materia prima que daba soporte a cada una de sus afirmaciones, pero que dadas las circunstancias tendría que abandonar, pues se había convertido en una carga que ya era sumamente difícil de sobrellevar.

Nietzsche dice adiós a lo que había admirado por tantos años, a saber: el Romanticismo alemán – cuya visión y exaltación de los sentimiento de dolor y sufrimiento lo había dejado absorto –, la poesía de Hölderlin, el pesimismo de Arthur Schopenhauer, fuente esencial y profundamente influyente que, en un principio, le ayuda a romper con los antiguos esquemas y, finalmente su divorcio paulatino con respecto a la música dramática, que había adorado por años, de Wagner. Este rompimiento con Wagner que va más allá de ser un simple o ligero capricho o el distanciamiento que se tiene del amigo con el cual se ha compartido y disfrutado de varias enseñanzas de la vida, este distanciamiento repercute en la vida del filósofo y se manifiesta como la ruptura epistémico con la metafísica anterior, con el Romanticismo y con la Ilustración.

¹⁸ Lou Andreas Salomé, *op cit.*, pág. 18.

Lo importante, lo meramente esencial de este problema radicaba en la negación, no únicamente de los órdenes morales, políticos o jurídicos sino también de los valores más emblemáticos de toda la historia de Occidente, valores que habían sido considerados inamovibles. Se abre entonces una brecha y el hombre queda perplejo ante un vacío, ante la nada: *Nuestras faltas* – nos afirma Nietzsche por boca de Lou Andreas Salomé - *son los ojos a través de los cuales vemos el ideal. ¿Qué es lo que nos hace heroicos?: Enfrentarnos al mismo tiempo, con nuestros más grandes dolores y con nuestras más altas esperanzas.*¹⁹ Esta dualidad entre el sufrimiento y el impulso de acción que este genera para ir al encuentro de aquél Ideal nos hace retomar viejos puntos discursivos manejados con anterioridad, ¿no comprobamos acaso que el hecho de situarnos en un plano en el que rebasamos por completo la línea epistémica del resto de los hombres es un proceso que necesariamente arrastrará consigo un sentimiento de abandono, de soledad, es decir, de sufrimiento? Nietzsche ha visto esta consecuencia también, pero no se abruma ante ella, sino que la llama heroísmo, y entiende a éste como ese estado del espíritu que se esfuerza en lograr una finalidad. Este heroísmo es un proceso por el cual el sujeto consiente su propia destrucción, él, bajo estos términos, ya no es importante.

He ahí la cuestión planteada en torno a algo que falta y, por lo cual inicia esta guerra interior, primera señal de nuestra propia decadencia, de nuestra propia autonegación. Es preciso primero descender a ese foso que se ha abierto bajo nuestros pies para después resurgir y salir de él con una nueva perspectiva, es preciso destruir un mundo para nacer, pero este ideal heroico no es cualquier acto, requiere tener fortaleza de espíritu, ser cada quien *su propio ocaso* emulando las palabras del Zaratustra por lo que sólo se puede aplicar a los seres que Nietzsche considera fundamentalmente “buenos”, el grupo que más va a interesarle al filósofo con respecto y en relación a la diferenciación de hombres sobre la que hablábamos anteriormente. ¿No acaso en *El Anticristo* él mismo afirma que está escrito para *los menos* a los que les concede la supremacía y los mejores privilegios?²⁰

¹⁹ *Ibíd.*, pág. 19.

²⁰ Cf. Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo, Prólogo*, pág. 25.

Sin embargo, también nos habla Nietzsche acerca del antagonismo de este ideal heroico, es decir, de los hombres que no conocen ningún deseo de superación. Con Platón discutíamos en torno a ese problema y lo reiteramos también con Heráclito, decíamos que no es posible a todos acceder a ese nivel de conciencia, aquél que nos impele a la búsqueda, que nos vuelve apetentes, que hace surgir el deseo de enfrentarse a uno mismo y buscar las regiones solitarias y superiores del conocimiento. En estos hombres existe la armonía de la existencia vivida de manera inconsciente, son los que buscan para sí sólo la comodidad y la tranquilidad. *Reconozco los rostros que buscan la calma en los muchos objetos oscuros que colocan a su alrededor: quien quiere dormir, pone su habitación a oscuras o se arrastra a una cueva. ¡Una señal para los que no saben qué es realmente lo más buscan, y querrían saberlo!*²¹

A primera vista el planteamiento de esta dualidad entre los hombres no nos resulta desconocida, aunque es preciso mencionar que Nietzsche la transporta a regiones más cercanas, más humanas y por lo tanto más accesibles. Pero cabe preguntar si acaso logra superar Nietzsche este estado ontológico en el que ha depositado al hombre, si este ideal de hombre es realmente posible en un terreno no ideal ni imaginario. ¿Logró Nietzsche acaso superar, en esta lucha personal, sus propios sufrimientos, pudo él realmente seguir aquello que predicaba o sólo son los argumentos que como hombre pretendía alcanzar en medio de sus más crueles tormentos? Es decir, podría parecer que este ideal supremo al que debe aspirar todo hombre no es más que el efecto que parece subsanar las heridas de un hombre opacado y reducido por las consecuencias de su propia enfermedad, el orgullo de una vitalidad que lo saca a flote, de una megalomanía que le sirvió para no claudicar. Es menester continuar dicha investigación y estar pendientes de lo que cada frase del autor nos arroja y analizarla con aras de responder a estas inquietudes, puesto que si llegamos a deducir que, en cierta forma, resultan verdaderas podríamos inducir que Nietzsche nos habla acerca de sus propios deseos, de sus propias faltas y que como tales obligan al hombre a sacar fuerzas de flaqueza y mantenerse de pie en medio de una terrorífica tempestad.

²¹ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, Libro 3ero, (165), pág. 233.

Es muy cierto que no debemos tomar a la ligera estas cuestiones, pues sabemos a la perfección que Nietzsche fue uno de los pensadores más prolíficos y enigmáticos de la filosofía alemana moderna y que su obra aún sigue siendo actual, no en balde ha sido objeto de estudio por parte de grandes filósofos que lo han reverenciado y otros tantos que lo han criticado fuertemente. La doctrina de Nietzsche es un intento de escribir un nuevo Evangelio a la humanidad, una nueva ética de vida, una asombrosa lección de vitalidad que propone el rechazo directo por la metafísica como respuesta y como esperanza insuficiente.

Desde la perspectiva nietzscheana ya no existe esperanza para el hombre. Con este motivo intentemos realizar una sencilla interpretación de un mito griego que parece ser bastante conocido: se dice que a Pandora le fue entregada una caja y se le pidió que no la abriera, pero ella, por curiosidad abrió la caja y liberó a todos los demonios que ésta contenía, pero la esperanza fue la que quedó en el fondo, tal vez porque la esperanza representa el peor de los demonios, el que con mayor brutalidad acomete al hombre, por la facultad que tiene de provocar en ellos la ilusión, la espera sin tiempo ni lugar, tener esperanza es estar situado en un más allá, nos reduce a una completa inacción, es decir, al sólo esperar. La esperanza nos vuelve seres que sufren, el cristiano está sometido a una suerte de esperanza de este tipo, de tal forma que el tiene una visión en torno a una espera por la vida eterna, por la resurrección y por la existencia en un mundo paradisiaco después de la muerte. La mayor esperanza para el cristiano consiste en el fin del mundo, ese es el principal argumento de la cristiandad: la esperanza falaz del segundo arribo del redentor que ha prometido regresar pero ahora si para siempre, subsanar todos los males del mundo y convertirlo en el más bello de los paraísos, lo que significa el fin de la humanidad tal y como la conocemos y en ello el cristiano centra toda su esperanza.

Esta actitud, es, para Nietzsche la negación de la vida, el desprecio del cuerpo, el ideal trastornado de lo que representaría la cualidad digna del amor y la fe, pues para Nietzsche estos dos conceptos, de cierta manera, se vinculan con la propia persona y no con una instancia que se encuentre fuera del mundo, ya que llevar un ideal como el cristiano solo deteriora la verdadera capacidad del hombre pues lo reduce ser un espectador pasivo de un mundo que el desprecia en la simple espera de trascenderlo.

Así, Nietzsche arrebató toda esa esperanza al hombre. El hombre debe actuar, debe de lado esas banalidades, esa fe en un trasmundo, sobre la esperanza él dirá:

A los que sufren hay que mantenerlos en pie con una esperanza que no pueda ser contradicha por ninguna realidad, - que no quede *suprimida* por un cumplimiento: una esperanza del más allá. (Cabalmente por esa capacidad suya de entretener a los desgraciados, la esperanza fue entre los griegos el mal de los males, el mal auténticamente *pérfido*: quedó en la caja de los males.)²²

Para Nietzsche la esperanza es en verdad el peor de los males, pues prolonga el tormento de los seres humanos. La esperanza, es, a su vez, un engaño cristiano pues se toma como una de las tres virtudes que han servido de consigna para cientos de años de cristianismo, a saber: fe, amor y esperanza, pero que para la perspectiva enérgica de este filósofo sólo han servido como artilugios para hacer del hombre un ser sin voluntad. Ya tendremos ocasión para referirnos más ampliamente en torno a lo que conforma para Nietzsche el amor cristiano.

Es así como Nietzsche va un poco más allá que Kant en cuanto a su filosofía crítica, lo ha superado, pues éste último, en su crítica, se limita únicamente a la metafísica dogmática, pero se ha cuidado muy bien de no hablar en torno a la verdad y la moral. Mientras que Friedrich Nietzsche expande esta crítica incluso a los terrenos que Kant no había perturbado y habla de la verdadera ciencia y la verdadera moral. Su crítica radica en la transformación del *deber ser* impuesto por Kant a un *querer ser*, es decir, un cambio de la "filosofía del ser" a la "filosofía de la voluntad".

Vislumbramos así el deseo que circunda la filosofía de Nietzsche, un ideal que, a su parecer, se presenta como la carencia que ha trascendido toda la filosofía occidental anterior, carencia que él pretende remediar a través de la liberación de una moral añeja y represiva que debe ser superada. Lo esencial de la crítica a la moderna sociedad burguesa y al occidentalismo llevada a cabo por Nietzsche radica en la forma como éste ve que la moral cristiana somete al hombre a una abnegación, ya que lo obliga a soportar una tremenda carga moral sustentada en los conceptos de compasión, pecado y temor y que trae consigo la esperanza de un mundo mejor a éste, el desprecio por todo lo terreno y, sobre

²² Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, (23), pág. 55.

todo, el ensalzamiento de lo que en términos del propio Nietzsche representan los valores más despreciables.

El hombre de la sociedad burguesa, a los ojos de Nietzsche, se ha convertido en una bestia de carga cuya actitud servil y sin carácter se hace patente cuando toma el sentido del valor de la vida como si se interrogara de esta forma:

¿Qué es pesado?, así pregunta el espíritu de carga, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que lo carguen bien.

¿Qué es lo más pesado héroes?, así pregunta el espíritu de carga, para que yo cargue con ello y mi fortaleza se regocije.²³

La cultura occidental, argumentará el filósofo, es similar a un camello, similar a un animal de carga que lleva sobre sus espaldas el peso de la obediencia y la docilidad y no conforme con ello aún se doblega y se inclina para recibir más peso, y se jacta cuando su carga es, incluso, cada vez más pesada y el sufrimiento producido por el peso lo toma como lo más digno y lo más noble. Un ejemplo tácito nos viene dado no tanto en la religión como en los pensadores y filósofos de la modernidad, cuya debilidad asemeja un estado de embriaguez. Una embriaguez de racionalidad, de sensatez, de “sentido común”, pero esta disciplina y este orden no conducen a ninguna supuesta realidad, es sólo una fe frente a otro tipo de fe.

Para Nietzsche es importante aprender a reírse de uno mismo y entender que un exceso de dogmatismo no conduciría a ninguna parte, asegura que los predicadores de la moral sólo han intentado hacer creer a los hombres de que esta vida es lo peor que pudo ocurrirles y han conseguido, con esto, la visión de que ya nada hay de bueno en la vida y que es difícil soportarla, han aniquilado así la voluntad.

En la *Gaya Ciencia* se refiere, de manera burlona y con un tono desenfadado y ligero, en torno a como logra liberarse de ese peso que representaba un pensamiento así y de cómo la vida es un conocimiento que no debe menospreciarse:

²³ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, De las tres transformaciones, pág. 53.

¡No! ¡La vida no me ha decepcionado! [...] según van pasando los años la encuentro más verdadera, más apetecible y más misteriosa, desde aquél día en que vino sobre mí el gran liberador, aquél pensamiento de que es lícito que la vida sea un experimento del que conoce, ¡y no un deber, no algo fatídico, no un engaño! Y el conocimiento mismo [...] para mí es un mundo de los peligros y victorias en el que también los sentimientos heroicos tienen sus lugares de danza y de juego. «*La vida un medio del conocimiento*»: ¡Con este principio en el corazón se puede vivir no solo valientemente, sino que incluso se puede *vivir alegremente y reír alegremente!* ¿Y quién sabría reír bien y vivir bien, si antes no supiese mucho de guerras y victorias?²⁴

En este punto la propuesta nietzscheana hace de la filosofía un conocimiento que nos lleva a territorios desconocidos a través de una larga serie de batallas, confrontamientos, derrotas y victorias, manteniendo el paso firme ante la incertidumbre. Esta es la forma que adopta el espíritu libre, es decir, el hombre que se libera de toda imposición, en la época moderna Nietzsche descubre que los hombres, los científicos, los pensadores, se han casado con sus propias ideas y que tienen imposiciones puestas tan firmemente que les es imposible desembarazarse de ellas. La disertación de Nietzsche no es únicamente una crítica a la moral impuesta sino que va más allá, hasta alcanzar a todo el ambiente y pensamiento que se vivía en la sociedad moderna.

Una vez más nos encontramos con aquella idea que manejamos anteriormente, idea que versaba sobre aquel hombre que se había percatado de cierta situación de su vida y que había conseguido trascenderla. El proceso de toma de conciencia, lo expresamos anteriormente, viene aparejado con una inestabilidad de espíritu, con la intuición de que se ha sido despojado de algo valioso, con la noción de que es necesidad recuperar una antigua condición ontológica.

Nietzsche establece una toma de conciencia en base a la crítica que hace de la sociedad moderna, desprovista de un espíritu fuerte y encaminado más a una fase de decadencia. Es por eso que tras haber comparado la moral de su tiempo con un camello, lleva esta situación a otro nivel e intenta hacer una segunda analogía que le posibilitará deshacerse de esa tremenda carga, para ello es necesario romper con el viejo orden, destruir las antiguas normas y es aquí donde surge el león, como ese espíritu reaccionario que hace falta para negar una naturaleza basada en el sufrimiento.

²⁴ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, Libro 4to., (324), pág. 307

Nietzsche vendría a representar, desde este particular punto de vista, la imagen de un Caín moderno. Permítaseme justificar esta analogía: Caín, según la antigua tradición judía, es un ser temido, condenado a caminar errabundo por el mundo, por haberse atrevido a enfrentarse contra su propia estirpe, su progenie y así negar su propio mundo, su propia naturaleza.

La interpretación que el escritor Hermann Hesse hace respecto de este suceso parece más apta para explicar este singular punto de vista. Según el escritor el hecho de que existieran hombres rodeados de un extraño y misterioso poder, de una fortaleza inaudita de espíritu, no podían menos que pasar desapercibidos, así que la gente, para justificar ese temor *dijo que aquellos tipos con la “señal” eran siniestros [...]. Los hombres con valor y carácter siempre les han resultado siniestros a la gente [...] y les pusieron un sobrenombre y se inventaron una leyenda para vengarse de ellos y justificar un poco el miedo que les tenían.*²⁵

Pero no bastaba sólo con esto para Nietzsche, no bastaba con el sólo destruir, eso hubiera sido un paso inconcluso. Esto es únicamente la segunda transformación del espíritu, metamorfosis necesaria para continuar el camino. El león es el ser que todo lo destruye, el que es capaz de romper con todo lo establecido y de mandar todo a paseo, es el espíritu de la negación, el espíritu de la renuncia. Este estado del espíritu también debe ser trascendido, el león aún no resulta una meta alcanzada, representa sólo el periodo de anarquía y de rebelión antes de poder convertirse en un aspecto creativo.

Crear valores nuevos – tampoco el león es aún capaz de hacerlo; más crearse libertad para un nuevo crear – eso sí es capaz de hacerlo el poder del león

Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león.²⁶

Ahora bien, tiene lugar el tercer cambio y el más significativo pues es el ideal nietzscheano, la transformación en niño, pleno de creatividad se presenta como las

²⁵ Hesse, Hermann, *Demian. Historia de la juventud de Emil Sinclair*, Alianza Editorial, 2da reimpresión, Madrid 1999, páginas 36-37

²⁶ *Así habló Zaratustra*, De las tres transformaciones, pág. 54.

esperanza añorada, como el resurgimiento de lo destruido, como la síntesis de esa dialéctica. Es el niño quien construye su propio código moral, por decirlo de otra forma, abandona el *deber ser* y adopta como ideal al *querer ser*, es el espíritu que ha dicho sí a la vida, que ha dejado de creer en esperanzas transmundanas, es el espíritu fortalecido que no se arrodillará ya ante nadie, que no llevará pesadas cargas, pues se ha desecho ya de ellas.

El planteamiento de este espíritu es bastante similar a la idea que anteriormente manejamos y que se refería a un concepto manejado en psicoanálisis que denominamos con el nombre de *Goce del Otro*, en este estado psíquico el sujeto había logrado descargar toda esa tensión, todo aquello que lo afectaba y que se le presentaba a sí mismo como síntomas, como malestares. Ahora bien, es posible distinguir, en ambos casos una completa liberación de un estado de sufrimiento, de pesar y dolor, que desde estos planteamientos se presenta como el perfecto ideal para alcanzar la felicidad o goce absoluto, pues el hombre, en esta situación, habrá logrado subvertir su padecimiento transformándolo en goce, en superación, en la máxima expresión de una ruptura sin precedentes.

Además, en esta última transformación en niño es posible acceder al ideal que parece estar alcanzado, la meta parece no estar sino delante de nuestros ojos y, colocados en este nivel, el hombre es dueño de sí mismo, ha dejado atrás su decadente código moral que sólo lo restringía y lo limitaba no dejando que se desarrollara en la facultad de todas sus capacidades. Este ideal nietzscheano que promete la superación de la carga moral y el vínculo a la existencia desde un aspecto vivificante, parece ser la roca desde donde apreciamos el advenimiento del *superhombre*. Nietzsche nos invita a reflexionar sobre este ideal que, a partir de una serie de argumentos que analizaremos más adelante, considera el más digno, el emblema más puro de una nueva existencia, pero que al mismo tiempo su realización resulta ser bastante problemática. Analizamos una estrofa de su *Zaratustra*, en donde precisamente hace alusión a este prototipo de superación humana:

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, - una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.

La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta. Lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*.

Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado.²⁷

En concreto, estas primeras líneas constituyen el tópico sugestivo que Nietzsche propone para el advenimiento de una nueva era, de un nuevo hombre, pero conviene, llegados a este punto, analizar si este estado es simplemente un ideal irrealizable, utópico e imposible de llevar a la realidad, si no es acaso una forma mítica con la cual Nietzsche quiso, al igual que lo hicieron los griegos, arrancar del mundo lo dramático, lo terrorífico y hacerlo suyo, apropiarse de esta realidad para acaso así, de esta forma, sentirla más cerca, más propia.

Pasemos así a discernir en torno a las posibilidades que nos ofrece el nuevo horizonte nietzscheano que vislumbra el amanecer de un día que ha conseguido dejar detrás la noche, la oscuridad que nos mantuvo, durante largo tiempo, embelesados por la propia falta de visión, por la poca certeza de no saber sobre que terrenos estábamos parados. Para ello es necesario previamente analizar los conceptos de nihilismo y la impronta que Nietzsche deja cuando declara la muerte de la trascendencia significada por Dios.

4.2.1 Los tres aspectos fundamentales de la doctrina nietzscheana

Para hacer más prolífica esta investigación es preciso que se entienda claramente los tres niveles en los que se va a desarrollar la teoría nietzscheana acerca del mundo y del hombre. En lo esencial dividimos el pensamiento de éste filósofo en las tres dimensiones más sobresalientes que hemos podido ubicar a lo largo de nuestras lecturas de las obras más sobresalientes de Nietzsche. Acerca de las cuestiones sobre la actitud ante la vida, el mundo y el aspecto ontológico, hemos planteado la respuesta a estas interrogantes desde

²⁷ *Ibíd.*, Prólogo (4), pág. 38.

tres diferentes perspectivas muy bien canalizadas, a nuestro entender, en la obra nietzscheana. Estos aspectos conforman resumidamente el sistema propuesto por el filósofo de Röcken:

En primer lugar tenemos *El aspecto crítico*, que se gesta en los primeros años como estudiante de filosofía; en segundo lugar *el aspecto destructivo*, el cual genera toda una serie de polémicas que hasta la fecha siguen teniendo eco, y por último, *el aspecto reconstructor*.²⁸ Estos tres aspectos básicos en el pensamiento de Nietzsche asemejan un proceso dialéctico cuya última fase es una síntesis, resultado de ese enfrentamiento y que a primera instancia parece ser estrictamente de orden moral, pero posteriormente descubrimos que aborda incluso el terreno epistémico, por el rompimiento con la vieja tradición filosófica.

Intentemos analizar el contenido de cada uno de estos tres aspectos que solidifican el discurso nietzscheano. En el primer aspecto Nietzsche entiende la vida como poseedora de un sentido (*Sinn*) que es exclusivamente de un carácter trascendente y metafísico, a saber, el sentido que proporciona a la vida la doctrina y las normas cristianas, pero considera que este sentido no es sino una falacia, es un aspecto engañoso que la visión cristiana proporciona a la vida. Nietzsche ha identificado como culpables de esta decadencia a dos de los fundamentos más importantes que han servido como bastión durante muchos siglos para la formación estructural de la cultura occidental y moderna: por un lado, arremete en contra del filósofo clásico Platón, por considerar la filosofía de éste como una visión exclusivamente trascendente y metafísica sin llegar a ser por lo tanto posible, además de que es un principal punto de engranaje para la consolidación del cristianismo, el segundo culpable de la distorsión de la realidad. Nietzsche mismo nos lo dice en el *Anticristo*:

Ni la moral ni la religión tienen contacto, con punto alguno de la realidad. *Causas* puramente imaginarias («Dios», «alma», «yo», «espíritu», «la voluntad libre», o también «la no libre»); *efectos* puramente imaginarios («pecado», «redención», «gracia», «castigo», «remisión de los pecados»). [...] Este puro *mundo de ficción* se

²⁸ Cf. Colomer, Eusebi, *op cit.*, pág. 264 ss.

diferencia, con gran desventaja suya, del mundo de los sueños por el hecho de que este último *refleja* la realidad, mientras que *aquél* falsea, desvalora, niega la realidad.²⁹

Estas palabras resultan reveladoras por la crítica directa y mordaz que el propio filósofo dirige en contra de la ficción y fantasía que representa la trascendencia de este mundo. Para Nietzsche este mundo tiene un ideal muy particular, su ideal supremo consiste en otorgarle a la noción de Dios la facultad de dar sentido a la existencia. Todas nuestras vicisitudes se resuelven en el hecho mismo de la creencia. La fe es un terreno muy solicitado, pues ofrece una experiencia de seguridad, de satisfacción, de comodidad y por lo mismo es un aspecto tan recurrido por la mayoría de la gente. Ahora bien, Nietzsche ha despojado al hombre de esta falsa concepción de cristianismo como un refugio capaz de salvaguardarnos, no existe seguridad que nos exima de la realidad, por lo cual Nietzsche considera que la principal tarea a realizar es anunciar la pérdida de este ideal y su forma de hacerlo es radical y directa, declarando la muerte de Dios destruye la posibilidad de cualquier esperanza transmundana y, al mismo tiempo, derroca los valores establecidos, es decir, desde su perspectiva filosófica, en torno a la vida y el mundo, su punto de vista es puramente crítica.

Resulta menos complicado comprender, desde esta perspectiva, dados los tres aspectos emblemáticos implicados en la teoría nietzscheana, cierto paralelismo con un tema del que hemos hecho ya referencia y que nos vincula directamente con la propuesta de las tres transformaciones del espíritu. El primer momento que representa el inicio de una filosofía que lleva en su interior una fuerza descomunal transgresora y por la cual debemos reflexionar si no es que acaso es posible ver en Nietzsche a un individualista que se opone a la noción de sociedad, de masas, su desprecio por la exaltación de *todo lo alemán*, y por la manera en la que considera a éstos enfermos de racionalidad nos obliga a pensar en si acaso Nietzsche consideraba su propia doctrina como algo esencialmente particular, ya que como el mismo hace referencia a que no todos los oídos están capacitados para escuchar y entender sus palabras.

²⁹ *Ecce Homo*, (15) pp. 44-45

En ese punto podemos enlazarnos con un segundo aspecto clarificador en Nietzsche. Hemos hablado anticipadamente del vigor filosófico que adquiere la sentencia nietzscheana de *¡Dios ha muerto!*; sabemos que esta noticia nos viene dada por un loco que se pasea por el pueblo anunciando la catastrófica situación y con la cuál, al mismo tiempo, termina arrebatándole cualquier sentido posible a una realidad estructurada en un trasmundo. Un mundo sin Dios es un mundo que ha perdido su sentido.

El hecho de que sea un loco, un insensato, quien vocifere esta nueva incertidumbre, este nuevo estado ontológico, es quizás, desde mi particular punto de vista, la confirmación de que esta locura no se representa en un nivel psicológico sino espiritual. ¿Cómo entender esto? Es preciso no levantar confusiones, al referirnos a *espiritual* no lo hacemos en el sentido teológico de la palabra, es decir, no estamos haciendo alusión al aspecto cristiano de alma, más bien lo interpretamos bajo la luz hermenéutica de que este hombre, en un exceso de lucidez, de cordura y de conciencia, no puede sino echar en cara, a aquéllos que no pueden ver, la profunda y cruel verdad, una verdad que nos remite a un mundo que se ha quedado sin su eje esencial y que ahora se encuentra en la soledad más silenciosa, en un vacío desalentador y penetrante.

De esta forma toma una nueva perspectiva el *aspecto destructor*. Esta faceta consiste en que una vez que se ha logrado reconocer que el hombre caminaba por un paraje que parecía apacible y sencillo, pero que en el fondo era un camino errado que sólo le conducía a una apreciación decadente del mundo, ahora la senda se vuelve oscura y complicada y parece perderse en una lejanía que amedrenta. Esta comprensión anterior degeneró en cristiandad y es ahora el momento de asumir el sinsentido, la pérdida de la seguridad que nos proporcionaba el antiguo camino, de quebrantar nuestros fundamentos y de aprender a andar sobre un terreno lodoso, desdeñable que se hunde bajo nuestros pies, que no resulta en lo absoluto sólido y que nos hace temblar ante la incertidumbre de estar solos, que nos acomete y acecha a cada nuevo paso que damos. De este sinsentido (*Unsinn*) surge la terminología de la palabra *Nihilismo*, situación inevitable ante la presencia, siempre latente, de esta soledad, de esta vacío y, de este silencio que lastima y hiere los oídos.

En el nihilismo todo sentido es inexistente, todo se encuentra ausente, sólo existe la presencia de una falta que envuelve a toda esta moderna concepción. La muerte de Dios y la aparición del nihilismo son dos acontecimientos que están completamente emparentados en la obra de Nietzsche, uno es la causa del otro y viceversa, no existe el uno sin el otro. Tras la muerte de Dios sólo queda el nihilismo, la desorientación del hombre, el naufragio ontológico, la falta como síntoma.

Ya desde el inicio de su obra póstuma *La voluntad de Poderío* (*Wille zur Macht*) hace un importante anuncio:

Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: *la llegada del nihilismo*. [...] Este futuro habla ya en cien signos: este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminará a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar.³⁰

El advenimiento del nihilismo es una situación irremediable, afirmábamos la importancia de la sentencia que declaraba a Dios como muerto y la correlación de un estado de vagar en la *nada* que lo secundaba, este estado de desorientación, de ausencia, de desesperación, de falta de un apoyo, de la muerte de la esperanza es lo que Friedrich Nietzsche denominará con el nombre de *Nihilismo*, el cual, como lo apreciaremos más adelante, tiene una doble acepción para este filósofo.

Una representación que se acomodaría perfectamente para ejemplificar esta primera fase del nihilismo sería la novela de Albert Camus *El extranjero* en donde puede apreciarse la respuesta del hombre moderno ante este estado de falta de valores y de una dirección definida. Esta obra sería la representación más concreta del hombre en su fase nihilista, es decir, la de un hombre que se mueve en el mundo con la consigna – muy radical quizás – de que todo es vano, de que nada hay sobre lo cual podamos aferrar el corazón ni depositar los sentimientos.

³⁰ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, Prologo, (2), Editorial Edaf, España 1980, pág. 21.

La situación frente a la modernidad, una situación de desconcierto, de alejamiento y de pérdida, los valores se ausentan, el mundo es extraño y confuso para el hombre. El personaje principal de esta novela es Mersault que es un sujeto indiferente ante las circunstancias que se le presentan: la muerte de su madre, el asesinato, la prisión y su propia ejecución: ante todo esto pasa impávido sin que nada parezca afectarle y sin que se relacione con ninguna situación. Su estado es de un total alejamiento de los valores más primordiales.

Esta es, sin duda, una forma extrema de caracterizar al nihilismo, la situación llevada a su forma más radical. Es la representación antagónica del sujeto religioso que, al igual y como ocurre en la transformación en león suscitada en el espíritu, no está dispuesto a seguir soportando los viejos y pesados ideales, antes bien, su objetivo es destruirlos, destruir lo que se encuentre a su paso, pues el tiene ahora el poder de destruir estos valores, de enfrentarlos y de juzgar que la vida tal y como existe es una falsedad y que es preciso derrumbar. *Es este el estado de los espíritus y voluntades más fuertes – nos afirma Nietzsche – y para ellos no es posible detenerse en el no “del juicio” – : el no de la acción está dado por su naturaleza.*³¹ Decimos concretamente que, una vez aceptada la muerte de Dios, una vez que ésta ha sido asumida en la realidad, contiene la implicación de saber que andamos sin brújula, a la deriva, sin embargo, lo más importante es que: este reconocimiento pleno de la ausencia de sentido es una condición necesaria para que podamos encontrar otro sentido, es decir, para que pueda surgir la presencia del devenir que no ha de justificarse fuera de sí.

Nietzsche considera un error el creer que el origen del nihilismo pueda tener un fundamento en *crisis sociales* o en cosa parecida, es decir, este tipo de conflictos políticos, sociales o culturales no tuvieron la capacidad necesaria para producir el nihilismo (rechazo radical del valor, ausencia de sentido y la falta de deseo), es por el contrario un aspecto que concierne más específicamente al orden ético:

Lo decisivo es el escepticismo ante la moral, la decadencia de la interpretación moral del mundo, que ya no tiene sanción alguna, después de haber intentado huir hacía

³¹ *Ibíd.*, I, (24), pág. 34..

un más allá, acaba en nihilismo 'Nada tiene sentido' (La inconsistencia de una interpretación del mundo, que ha sido dedicada a la fuerza monstruosa, despierta en nosotros la desconfianza de que todas las interpretaciones del mundo puedan ser falsas)..³²

La conciencia de haber erradicado la vieja moral produce la forma más extrema de nihilismo, esta es la consecuencia de el lado negativo del nihilismo, negativo en cuanto a negar y destruir – como mencionamos anteriormente, este estado tiene una identificación muy cercana con la transformación en león – aniquila los valores vitales, en primera instancia, pero no coloca otros en su lugar. Es, en sí mismo, sólo un puente para lograr la concretización del más alto de los valores.

La conciencia de haber erradicado la vieja moral produce la forma más extrema de nihilismo, esta es la consecuencia de el lado negativo del nihilismo, negativo en cuanto a negar y destruir – como mencionamos anteriormente, este estado tiene una identificación muy cercana con la transformación en león – aniquila los valores vitales, en primera instancia, pero no coloca otros en su lugar. Es, en sí mismo, sólo un puente para lograr la concretización del más alto de los valores.

Nietzsche nos vuelve a recalcar la importancia de esta primera fase de nihilismo:

El nihilismo radical es el convencimiento de la insostenibilidad de la existencia, cuando se trata de los valores más altos que se reconocen, añadiendo a esto la comprensión de que no tenemos el menor derecho a plantear un más allá o un en-sí de las cosas que sea 'divino', que sea moral viva.³³

En concreto, reconocemos la primera fase de este nihilismo radical, que está planteado exclusivamente como la fuerza que destruirá el muro ético impuesto por la sociedad occidental cristiana, el derrumbe de una cultura que ya resultaba insostenible y que cae por su propio peso incapaz ya de sostenerse sobre sus propios pies.

Gianni Vattimo, filósofo italiano que revaloró la obra de Nietzsche considerándola como punto clave para las filosofías del futuro, junto con la de Heidegger, afirma por otro lado que:

³² *Ibíd.*, I, (5) , pág. 23.

³³ *Ibíd.*, I, Nihilismo, (3), pág. 25

En Nietzsche, como se sabe, Dios muere en la medida en que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas, en que el hombre no necesita ya creerse con un alma inmortal. Dios muere porque se lo debe negar en nombre del mismo imperativo de verdad que siempre se presentó como su ley y con esto pierde también sentido el imperativo de la verdad [...]. Aquí, en esta acentuación del carácter superfluo de los valores últimos, está la raíz del nihilismo consumado.³⁴

Pero Nietzsche no se queda únicamente en este estadio singular de nihilismo, sabe de antemano que en esta fase el nihilismo sólo resulta autodestructivo, no existiría entonces ninguna razón de continuar la vida si se ha negado categóricamente el sentido de ésta, es preciso encontrar un nuevo sentido que haga valiosa la existencia. Por lo que el nihilismo pasivo y teórico debe ser superado y empujado por su misma fuerza y potencialidad hacia una fase del mismo que resulte activa y práctica. Aquí es donde el nihilismo adquiere un estatuto de ambigüedad en el pensamiento nietzscheano, la doble concepción del término radica en que, en primera instancia el filósofo alemán considera a éste desde un aspecto puramente negativo, es decir, se inicia a través del largo proceso de decadencia de los valores adjudicados a la sociedad occidental, valores que inician desde Sócrates, prolongándose con el platonismo y finalmente, influenciando durante siglos, al cristianismo. Esta decadencia es el fruto de una degeneración de los valores pues, estos han sido tergiversados en sus fundamentos y ahora, con Sócrates se ha puesto la vida en función de la razón y no la razón en función de la vida. Para ser más concretos, se inicia con Sócrates el periodo en donde el significado esencial de los valores se pone de cabeza y se trastornan quitándoles su antigua vigor y fortaleza que los caracterizaba en la tragedia griega. Para ello es precisa una nueva estructuración de la tabla de valores, para ello fue preciso el nihilismo.

Nietzsche identifica perfectamente que esta sustitución de valores no ha hecho sino sólo propiciar, en el ánimo cristiano, el odio por el mundo, el desprecio por el cuerpo y por todo lo que existe de terrenal pues, su amor se dirige hacia esa instancia trascendente ubicada en un más allá y sobre la cual vinculamos el lugar esencial de la felicidad. Este anhelo humano sólo se explica en relación a la negación de la idea de devenir, es decir, el rechazo categórico de la conciencia de que la realidad está constituida por el constante

³⁴ Vattimo, Gianni, *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa Editorial, 4ta edición, Barcelona 1994, pág. 27.

cambio de todas las cosas, a la manera en que también ocurría con Heráclito, tras la aparente estabilidad de las cosas existe un proceso de cambio continuo, un devenir universal que no cesa de fluir. Y así Nietzsche profiere las siguientes palabras:

El hombre necesita la verdad, un mundo que no se contradiga, que no falsee nada y que no se cambie, un mundo-verdad - un mundo en el que no se padezca contradicción, ilusión, cambio -, causas del sufrimiento [...].

El desprecio, el odio a todo lo que pasa, cambia y se transforma. ¿De donde proviene esta evolución de lo permanente? [...] Los sentidos engañan, la razón corrige los errores; por consiguiente (así se concluye), la razón es el camino hacia lo que es duradero [...] De los sentidos es de donde viene la mayor parte de nuestra desgracia: son éstos sobornadores, engañadores, destructores.

“¿Cuál es el hombre que razona de esta manera? Una especie improductiva y doliente, una especie fatigada de la vida.”³⁵

De esta afirmación parte Nietzsche para afirmar su amor por el mundo y su desprecio por todos aquéllos que rehusaron la vida y que tendieron sus brazos a una esperanza transmundana, negándose con ello un espíritu fuerte y un ánimo supremo. Nietzsche identifica la fuerza de esta interpretación y no puede más que intentar retomar el verdadero curso de las cosas distinguiendo en el nihilismo el advenimiento de una nueva forma de contemplar y mirar el mundo. Sabemos que en su primera fase el nihilismo es sólo negación, es destrucción que no crea nada. Lo que es menester ahora es:

[...] una nueva exigencia. Enunciémosla: necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de estos valores* -y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado. Se tomaba el valor de esos "valores" como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda; hasta ahora no se ha dudado ni vacilado lo más mínimo en considerar que el "bueno" era superior en valor a "el malvado", superior en valor en el sentido de ser favorable, útil, provechoso para el hombre como tal (incluido el futuro del hombre). ¿Qué ocurriría si la verdad fuera lo contrario? ¿Qué ocurriría si en el "bueno" hubiese también un síntoma de retroceso, y asimismo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, y que por causa de esto el presente viviese tal vez a costa del futuro?³⁶

³⁵ *La voluntad de poderío*, III, (577) A, pág. 319

³⁶ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, (Traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, México 1980, pág. 24.

Gracias a esta idea de una recomprensión y aprehensión del mundo es posible instalarnos en el tercer aspecto esencial de la estructura teórica de la filosofía nietzscheana. Este punto quizás resulte ser el más controvertido en relación con los anteriores pues, en sí mismo, supone un proyecto, nada sencillo, de llevar a cabo un ideal heroico que consiste en transformar lo que el filósofo ha venido visualizando como negación para que pueda ser posible, más adelante, el advenimiento de la afirmación. Analicemos detenidamente el alcance de esta problemática e intentemos otorgar una conexión objetiva de esta asunto ideal de la existencia con la propia incertidumbre, sufrimiento y dolor de su autor.

Una vez que hemos analizado las diferentes propuestas nietzscheanas que llevan a este filósofo a encontrar una senda por la cual encaminar su ideal filosófico e intentar encontrar un punto de apoyo sobre el cual sostener su reveladora doctrina. El verdadero potencial de Nietzsche como escritor prolífico – de acuerdo a como lo hemos acordado en los capítulos anteriores – e incluso como poeta, se centra en el acontecimiento mismo en el que el propio pensador comienza a experimentar un fuerte deterioro en su salud, es así que podemos afirmar que su recurso estilístico basado en aforismos no está desligado completamente de un problema real que le produjo la enfermedad, debido a que su problema de visión, que le había dejado casi ciego en su totalidad, no le permitía escribir ni leer textos largos y así es como no tiene más que acudir a las sentencias como una sencilla forma de transmitir su pensamiento. Nuestra incógnita se remite a un intento de responder lo siguiente: ¿es posible pensar en la posibilidad de que esta tercera fase de su pensamiento, este ideal constructor de una nueva ética y de una nueva apreciación y reconciliación con el mundo, pueda no ser sino una proyección utópica de lo que el hombre deseaba como remedio a su necesidad, es decir, la satisfacción a su falta, a su necesidad?

Determinemos en primer lugar en que consiste este tercer punto y después valoremos, en el apartado siguiente, esta interrogante para intentar darle una respuesta que sea coherente con los argumentos que iremos manejando a lo largo de la exposición y confrontándolo posteriormente con las ideas que, hasta este momento, hemos tenido a bien definir.

Conforme a lo discutido en relación con el término *nihilismo*, se había mencionado la ambigüedad que, a simple vista, se distingue en el planteamiento filosófico de la obra de Friedrich Nietzsche. Desde un aspecto esencialmente negativo y radical que proponía la falta total de valores y los significativos efectos que desencadenaba esta propuesta habíamos vislumbrado, en un texto de Camus, el alcance gradual que dicho efecto podía provocar pero, entendemos que el propio Nietzsche quiso trascender esta negatividad e ir incluso más allá. Es así como el nihilismo planteado por Nietzsche no se queda estancado en su fase extrema, sino que él mismo sufre este proceso que calificamos como devenir y se torna como afirmación en el hecho mismo de que muestra que no hay valores fundados más allá de la vida, es decir, los valores de la vida deben encontrarse en la vida misma. En el reconocimiento pleno de la completa ausencia de sentido está implícita la consigna de encontrar un nuevo sentido y éste tiene que ser hallado en la inmanencia, he aquí la positividad que posteriormente puede hallarse en el nihilismo.

Esta es la tercera transformación del espíritu, la cual contiene la capacidad de creación, la que asemeja al niño en la facultad para crearse valores nuevos, una identidad propia y ajena a cualquier recurso por encima de la vida, ella misma representa el sí a la vida, el amor a la tierra, al cuerpo, a los instintos y a los deseos.

Es preciso abandonar esta fase destructora del nihilismo y, es así como Nietzsche se encuentra en una encrucijada, pues la dirección a tomar no le resulta clara, no puede volver atrás pues eso significaría un retroceso semejante a volver a restaurar la metafísica, debe ir hacia adelante, pero ahora sabemos que con una visión diferente de lo que significó en primer lugar el término nihilismo.

Esta perspectiva resulta significativa pues se convierte en el punto clave que permite la aparición de los llamados *espíritus fuertes*, así también como de la idea de *superhombre*, el máximo ideal que representa esta superación del hombre. Por esta razón Nietzsche se ha calificado asimismo como:

[...] filósofo y anacoreta, por instinto, que encuentra mejor ventaja viviendo apartado, al margen, en la paciencia, en la demora y el rezago, como un espíritu investigador y atrevido, que ya se ha extraviado más de una vez en todos los laberintos del futuro,

como un pájaro espectral y profético que *mira hacía atrás* cuando cuenta lo que vendrá, primer nihilista perfecto de Europa, pero que ya ha superado el nihilismo que moraba en su alma, viviéndolo hasta el fin, dejándolo tras de sí, debajo de sí, fuera de sí.³⁷

Es menester atravesar por esa fase nihilista pues ella misma resulta liberadora y metafóricamente representa la destrucción de las cadenas éticas, políticas y religiosas que nos habían mantenido atados durante demasiado tiempo. De este modo se hace patente la liquidación definitiva del mundo metafísico para trasladarnos a la inmanencia, al aquí y al ahora, y este momento se presenta como el más adecuado para dilucidar la fuerza que esta filosofía alcanza con la superación de este muro moral y el surgimiento de un nuevo tipo de amor, el amor al hombre.

Con la llegada del *superhombre* presenciamos la posición de este mundo como del *único* mundo verdadero. El error más profundo e insensato ha llegado a su fin y un nuevo sueño se levanta tras sus ruinas.

4.3. Eros y superhombre: La reconciliación con el mundo

4.3.1 Sobre el amor de Nietzsche.

En este último apartado vamos a intentar enlazar las ideas que hemos venido manejando a lo largo de todo este trabajo. Para empezar hagamos una recapitulación de modo que nos sea más sencilla esta labor de síntesis. En principio hemos sostenido la idea que, sobre el amor, planteaba el filósofo Platón. En esta primera perspectiva percibimos que el amor, para este pensador, consistía fundamentalmente en un discurso ontológico que exhibía la incompletud, la escisión del sujeto, el destierro de la naturaleza originaria y, en base a esta premisa, discerníamos en torno al concepto de la falta, de la carencia esencial en la que vive el sujeto cuando no ha logrado encontrar esa felicidad tan buscada como oculta.

Gracias a esta situación la estructura del sujeto se presenta imperfecta, incapaz de lograr un equilibrio que permita conseguir una constitución plena. El hombre, al percibir esta situación, no puede sino desarrollar en su interior el impulso de un *deseo* ontológico de

³⁷ *La voluntad de poderío*, Prólogo (3), págs. 21 y 22.

reconstitución, de un regreso a un mundo que él cree perdido y así, tras iniciar su camino en pos de ese *deseo*, gozar de los privilegios y el equilibrio – en todos los ámbitos – que otrora gozó, a saber, la inexistencia de cualquier tipo de sufrimiento, la ausencia de deseos en tanto que no hay necesidades, pero sobre todo, la completa pertenencia de un estado que coadyuve en la felicidad.

Esta es la búsqueda que todo hombre ha de iniciar una vez que se ha presentado en él la conciencia de que su situación está orientada bajo una perspectiva en la que la falta constituyente ha determinado su existencia. Es así que decimos que todos los hombres comparten un destino en común, pero cada uno reaccionará de acuerdo a su carácter y personalidad ante esta situación. Podríamos decir así que, de esta manera, ese elemento ausente, ese algo que falta es un problema ontológico del cuál todos los hombres participan, pero habíamos referido también que posiblemente este acontecimiento tenga una mayor repercusión en la figura del filósofo, pues, si bien lo hemos analizado, la falta conforma el espíritu reflexivo característico del filósofo, de ese amante de un saber que no posee y que le impele a ir tras él, como de un destino innegable que no puede rehusar. Con Platón, en su discurso sobre el *eros*, descubrimos el malentendido en el que se ha concurrido cuando se pretende equiparar a este dios con el proveedor de las más grandes satisfacciones y dones al hombre.

Sabemos por el momento que a raíz del influjo amoroso la existencia se presenta incierta en donde nada permanece y nada es constante, sólo hay incertidumbre, ausencia, añoranza, ilusión y esperanza, en resumen, la completa falta de un fundamento real y existente. El deseo no es otra cosa que la necesidad de apropiarnos de ese algo que desconocemos, que suponemos como el fundamento que nos fue arrebatado y en el cual se vincula nuestra participación en la felicidad ya que es así como se forman las plenitudes creadas, la felicidad inventada. Con Platón descubrimos que ese ideal se encuentra en un lugar fuera del alcance humano, un terreno puramente metafísico, la reconciliación con ese ideal de plenitud, con esa mitad escindida que Platón describe tan metafóricamente sólo puede ser concebida fuera de toda sensibilidad, es decir, más allá de los límites del mundo inmanente.

Para este filósofo ateniense el aspecto fundamental de nuestro paso por el mundo y de nuestra existencia residía en fomentar el despertar reflexivo, es decir, un ideal filosófico, que estuviera canalizado a concentrar todas nuestras fuerzas en el afán de alcanzar esa verdad que nos dará el equilibrio y nos restablecerá como seres perfectos, nada hay más digno que cuidar y embellecer el alma a tal grado que allanemos el camino en esa complicada y inacabable travesía.

El hombre que logra despertar ese deseo se fija como meta alcanzar este nivel ubicado más allá de su simple aprehensión, más allá de sus límites, pues ve en ellos la más digna de las verdades. El mundo de Platón es el mundo terrenal, el mundo de las verdades supremas sólo es una instancia a la que no es posible acceder en esta vida.

En Nietzsche, por el contrario, ese deseo debe surgir en el mundo mismo, no debemos ir en busca de explicaciones y de comprensiones del mundo que surjan de trasmundos. Para religarnos con aquello que nos complementa, que nos ofrece la liberación del peso de la existencia hemos de prestar oídos únicamente a nosotros mismos, esto es, ser capaces de convertirnos en nuestros propios dueños, en nuestro propio fundamento y en nuestro propio sentido de vida y, de esta forma, volvernos sujetos de nuestro propio dominio, sin ninguna necesidad de recurrir a instancias incomprensibles.

Cada hombre es sujeto epistémico y ético de sí mismo, el deseo no debe ser algo irrealizable, algo que se muestre inalcanzable, debe ser un deseo concreto y real, debe ser un amor por el mundo, una afirmación de nosotros mismos en tanto seres mortales, con pasiones, instintos y sensaciones que eminentemente trae consigo la naturaleza terrenal de cualquier hombre.

¿Cuál es entonces ese amor que Nietzsche desecha como el peor de los males? Es necesario dilucidar concretamente el tipo de manifestación amorosa que Nietzsche va a considerar como indigna. Para ello nos hemos remitido al análisis de algunas de sus obras más importantes, en donde tiene a bien hablar en torno a este tema en específico.

Resulta totalmente evidente que es posible localizar en la filosofía de Nietzsche esa necesidad que impele a la búsqueda – teniendo como telón de fondo la misma falta de la que habíamos hecho alusión – de la superación de un estado ontológico decadente e inconcluso, pero para el filósofo de Röcken nada encontraríamos si alzamos la vista a los cielos esperando encontrar una realidad metafísica que no puede explicarnos nada. Esta superación debe encontrarse dentro de nuestro propio ser, dentro de nuestra propia individualidad, pues el hombre es un ser que no ha conseguido trascenderse a sí mismo.

Es así como Nietzsche introduce la sospecha – a partir de su propia visión de la historia del pensamiento occidental, basado primeramente en Platón y posteriormente en el cristianismo – de que el hombre ha andado por senderos errados que le han hecho perder el rumbo y la dirección correcta, es decir, el extravío del hombre es algo que merece la pena de ser corregido. La denuncia de que el hombre es un ser perplejo que no tiene una certeza de a donde va ni de donde viene es el primer paso hacia el reencuentro de lo originalmente esencial. La necesidad de recuperar la fortaleza tan indeciblemente abatida, en lo que Nietzsche denominó *moral de esclavos*, es el primer motor que anima a éste pensador a hacer toda una nueva valoración de la existencia humana.

En principio Nietzsche intenta hacer resaltar la importancia fundamental de comprender el grado de problematicidad que resulta de haber permitido el hombre renunciar a los valores tan emblemáticos que nos ofrecía una perspectiva de comunión con el mundo. Esencialmente, el hecho de haber desvalorizado los ideales de sobreexaltación y fortaleza del espíritu a cambio de otros que profesaban la decadencia, la debilidad y el propio odio hacia nosotros mismos es lo que a Nietzsche le resulta el peor de los errores humanos.

El anuncio de la muerte de Dios viene a ser, de esta forma, el parteaguas con el que Nietzsche inicia esta nueva actitud hacia la vida, esta nueva moral de reconstrucción, en donde el deseo ahora está regido por un amor que se dirige a un sitio más inmediato, más concreto y más viable.

Al síntoma de vacío y naufragio se debe enfrentar un espíritu libre, vitalista, fortalecido y liberado ya de toda carga y de toda imposición. En esta misma línea Nietzsche se interpela así mismo:

¿Qué es bueno? – Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre.
¿Qué es malo? – Todo lo que procede de la debilidad.
¿Qué es la felicidad? – El sentimiento de que el poder *crece*, de que una resistencia queda superada.³⁸

Nietzsche equipara la felicidad al poder, al dominio del espíritu, al autocontrol, es por esa razón que ha llamado a los débiles, los malos; y bajo esta consigna se ha percatado de que su debilidad les impele a andar en grupo como si éstos fuesen un rebaño, que en su unión radica su fuerza. Para ellos también ha dirigido unas palabras:

Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer.

¿Qué es lo más dañoso que cualquier vicio? – La compasión activa de todos los malogrados y débiles – el cristianismo...³⁹

El vínculo que une al cristianismo con una valoración errónea de la moral genera como resultado una existencia de sobrevivencia, es decir, una vida terrible cuyo consuelo se encontraba en la redención, en la idea de pecado, en pensamientos escatológicos y fúnebres. El hombre vive como si ya hubiese muerto y sobre su cabeza tiende velos negros y ropajes de muerte, en su espíritu la idea de final es tan evidente que no disfruta, ni por un momento, lo que la vida le ofrece, antes bien, el hombre la rechaza.

Este es el amor que Nietzsche desprecia, el amor que corrompe al hombre, que lo hace sentir misericordia, compasión, sentimientos y actitudes que toma como las virtudes más dignas, las cuáles profesa y practica para ganarse el cielo.

Hay en Nietzsche una manifestación que promueve un egoísmo, pero un egoísmo que versa sobre el acercamiento hacia uno mismo, una postura que hace que el amor se dirija no hacia afuera sino a la inversa, hacia nuestra propia naturaleza. Nietzsche lo propone en estos

³⁸ *El Anticristo*, pág. 32.

³⁹ *Ibidem*.

términos: *Cuando huís hacia el prójimo huís de vosotros mismos, y quisierais hacer de eso una virtud.*⁴⁰

El hombre de la moral cristiana se ha descuidado así mismo, se ha olvidado, su esperanza está tan canalizada a otros aspectos que no le ha quedado tiempo para sí mismo, para amarse lo suficiente como para no huir de fantasmas y no trocar su soledad en una prisión.

El amor que Nietzsche promueve es un amor por el mundo y en su *Zarathustra* tiene la oportunidad de reiterarlo en varias ocasiones, pero Nietzsche no habla de este amor únicamente en esta obra sino a lo largo de gran parte de su literatura filosófica, que pareciera ser un grito de rebelión que podría confundirse fácilmente con una muestra de resentimiento. Existe una delgada línea que separa a la rebelión del resentimiento y con Nietzsche es complicado distinguir entre estas dos vertientes. Todas las críticas que Nietzsche lanza en contra de su época, contra la que fue su religión, contra la sociedad entera y, sobre todo, contra la cultura, brindan quizás, a un lector muy superficial, la idea de que Nietzsche es un ser resentido, un ser cuya inadaptación a la cultura predominante provoca el peor de los recelos, pero, evidentemente, nada se encuentra más lejos de la realidad, ningún comentario estaría más errado que éste.

Con este pensador apreciamos valor, seguridad, orgullo de ser y en el establecimiento de este orgullo se violenta a las viejas normas. Nietzsche se rebela por el orgullo que siente en su propio ser y en él hay destrucción, pero también hay evolución. La rebelión adoptada y propuesta en toda su obra se convierte en el aliciente más efectivo para la superación y transición a un estado ontológico diferente del hombre. Y en esta rebelión se encuentra su fortaleza y su amor propio.

El pensamiento de Nietzsche nos enfrenta a una perspectiva en donde el valor superior ha sido tratado con desdén por la cristiandad, y que ha hecho parecer al tipo de hombre que Nietzsche aspira a ser como el peor de manifestaciones humanas, como un ser injusto, que somete inhumanamente a los más débiles.

⁴⁰ *Así habló Zarathustra*, Del amor al prójimo, pág. 102.

Esta connaturalidad entre fuertes y débiles nos recuerda un pasaje que se lleva a cabo en la *República*, una conversación entre Sócrates con Trasímaco a propósito de la verdadera naturaleza de la moral y la justicia. En este diálogo platónico se discute en torno a la posición que toma Trasímaco con respecto a las leyes y las instituciones. Éste interlocutor alega a Sócrates que las leyes suponen una igualdad artificial entre los hombres pues representa un artificio para fortalecer la defensa de los desfavorecidos frente a un supuesto derecho de compartir la misma suerte que los dominantes. Trasímaco debate a Sócrates con estos argumentos:

Con tu conocimiento tan avanzado de lo justo y la justicia y de lo injusto y la injusticia, ignoras que la justicia y lo justo son, en realidad, el bien ajeno, ya que es él interés del más fuerte y del que manda, y que el daño, a su vez, es lo propio del que obedece y que sirve, y la injusticia lo contrario; porque es el injusto el que manda a los que son verdaderamente tan tontos como justos, y como súbditos, tienen que trabajar en interés del más fuerte, cuya felicidad realizan ellos con su servicio, pero de ningún modo la suya propia.⁴¹

Toda la ideología del *Übermensch*, es decir, del *superhombre*, en este caso la ética del más fuerte frente al desamparo del débil y desprotegido, tiene aquí, con Trasímaco, uno de sus más representativos ejemplos. Nietzsche culpa a Sócrates de ser quien implanta esta “moral de esclavos” y que tuvo su mayor auge con las enseñanzas y doctrinas predicadas en el cristianismo, cuya influencia se disgregó colosalmente en toda la cultura occidental. Por lo que considera la transvaloración de todos los valores como una necesidad ineludible sobre la que tenemos que partir para la formación de una nueva cultura.

Nietzsche nos hace saber su pensamiento en torno al propósito de rebelarnos contra el viejo régimen moral pues considera que:

Él [el cristianismo] ha hecho una *guerra a muerte* a ese tipo *superior* de hombre, él ha proscrito todos los instintos fundamentales de ese tipo, él ha extraído de esos instintos, por destilación, el mal, el hombre malvado, – el hombre fuerte considerado como hombre típicamente reprobable, como «hombre réprobo». El cristianismo ha tomado partido por todo lo débil, bajo, malogrado, ha hecho un ideal de la *contradicción* a los instintos de conservación de la vida fuerte [...]⁴²

⁴¹ Platón, *La República*, (343 c)..

⁴² *El Anticristo.*, pp. 34-35.

Por lo tanto, la rebelión es la mejor arma para contrarrestar estos embates, la rebelión es el amor a uno mismo, a lo que sé es, es amor en acción, inmanencia. Pensar en otra especie de amor sólo nos remite a un orden inconmensurable, es decir, a un amor trascendente y metafísico. Sin duda, esta es la mejor prueba de Nietzsche para acentuar su afirmación por la vida, su vitalidad liberadora de yugos morales y dogmas éticos propuestos por la religión cristiana. El amor a lo que uno es nos hace mirar de frente el espacio tan vasto de un nuevo horizonte, este amor propio es el paso decisivo para fundamentar la bella escultura que Nietzsche ha ido descubriendo, tras golpes de cincel, en la creación del *superhombre*.

El cristianismo sólo ha creado odio hacía todo lo que es humano, hacía todo lo corpóreo y terrenal, su amor es esperanza, su amor trasciende a los humanos, se pierde en la lejanía, se evapora en lo indecible. Su máxima pretensión es destruir lo que fundamenta los valores terrenales del ser humano, a saber, sus instintos, su pasión. La superficialidad de una moral de este tipo radica en la debilidad de sus argumentos y razones, al no poder combatir con mejores armas, intenta inútilmente arrancar, exterminar de un solo tajo todo lo que no es considerado como venido *desde lo alto*.

La Iglesia primitiva luchó, en efecto, como es sabido *contra* los «inteligentes» a favor de los «pobres de espíritu» [...] La Iglesia combate la pasión con la extirpación, en todos los sentidos de la palabra: su medicina, su «cura», es el *castradismo*. No pregunta jamás: «¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito?» - en todo tiempo ella ha cargado el acento de la disciplina sobre el exterminio (de la sensualidad, del orgullo, del ansía de dominio, del ansía de posesión, del ansía de venganza). - Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida*...⁴³

Esta hostilidad a la vida es la máxima preocupación y reclamo de Nietzsche hacia la religión occidental, su punto de partida, a partir de este momento, es el ser humano integral, es decir, la certeza de que cualquier estilo de vida debe partir de la premisa de que en el hombre existen como elementos propios de su constitución, el dolor y el sufrimiento. En

⁴³ Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los Ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* (traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, 2da reimpresión, España 2001, pág. 60.

base a este discernimiento es posible identificar el moderno distanciamiento de la trascendencia.

De la 'naturaleza', la 'realidad', o el 'mundo', sólo puede hablarse desde una perspectiva interna del hombre. [...] Tampoco Dios o los dioses pueden ubicarse como entidades reales que se encuentran por encima o tras el mundo. Si hablar de ellos tiene algún sentido, éste se encuentra circunscrito a su existencia dentro de la vida de los hombres.⁴⁴

Se reclama así un nuevo ideal, el nuevo ardor por un entusiasmo hacia la necesidad de reducir el conocimiento racional a la vida de los instintos y pasiones, al contrario de lo hecho en la sociedad moderna religiosa la cual literalmente había aprendido a despreciar y a odiar el sentido de la tierra, lo mundano, la facultad de los sentidos. Esta ha sido la labor de los sacerdotes y líderes eclesiásticos, predicar la aversión hacia la voluntad, castrar el potencial del intelecto. El crimen más terrible en la historia de la religión se plantea en estos términos, limitó el potencial del ser humano reduciéndolo a una simple visión pormenorizada de sus verdaderas posibilidades, el hombre no creía en él, no se vislumbraba como el propio creador de su destino, de esto se encargaba el ser distante que habitaba más allá. Estos son los llamados *despreciadores del cuerpo* quienes son los responsables de la decadencia y negación de la vida, a primera vista sólo se puede percibir en ellos un deseo de morir. El deseo de muerte ronda el pensamiento de estos espíritus decadentes y débiles, un deseo de perecer y esfumarse de la vida, un decir adiós demasiado pronto a todas las cosas que pueden presentarse en la vida pues consideran que lo mejor está aún por venir, en otro mundo, en otra existencia. Las alegrías y felicidad verdaderas no pertenecen a este mundo sino al devenir, a un mundo que quizás encontremos a la hora de fenecer.

Alguien quién conoce profundamente la personalidad de Nietzsche así como también las principales teorías presentes en su filosofía es Lou Andreas Salomé y en torno a el aspecto de la liberación y libre manejo de la existencia que promueve Nietzsche, nos comenta:

Nietzsche estaba animado por aquél entonces por un deseo tan profundo de liberar sus instintos [...] Se embriaga con la idea de que nosotros somos los que creamos la

⁴⁴ Frey, Herbert, *Nietzsche, op cit.*, pág. 143.

imagen del universo que nos rodea, y que esta imagen refleja con fidelidad los caracteres físicos de nuestra personalidad.”⁴⁵

Nietzsche encuentra el sentido de la vida en este mundo pues para él éste pertenece completa y absolutamente al hombre, pero hace falta que el hombre se dé cuenta de su capacidad para crear y entender un sentido. Es de este nuevo amor a la vida de donde es posible el nacimiento del vasto imperio del *superhombre*, ese sujeto ideal que ha logrado superar al hombre y que ha podido conservar la fe en él mismo y no en instancias suprahumanas.

El surgimiento del *Zarathustra* es la expresión de un *arte de vivir* que literalmente rompe con todo convencionalismo actual y moderno de eticidad, evoca una cultura transgresora que sólo puede llevarse a cabo en una región aún desconocida para el hombre de nuestra época. El *Zarathustra* aún no ha caminado en el mundo, es un ideal que claramente se proyecta en un futuro quizás no muy próximo.

Es cierto que Nietzsche prepara el advenimiento del *Superhombre* como ese nuevo tipo de hombre cuya fortaleza es capaz de superar el nihilismo de la negación y convertirlo en positividad en afirmación a la vida. Lo que hasta ahora significaba un imposible para el hombre común es cosa sencilla en las aspiraciones del *superhombre*, éste es capaz de sobreponerse a Dios y sobre todo, a su muerte. Él –como lo hemos reiterado ya – es algo así como una promesa venidera, algo que aún no se presenta, como un ideal del futuro.

El ultrahombre* no pondrá su sentido en una lejana estrella, como hacen los transmundanos, sino que será fiel a la tierra, será capaz de decir sí a la vida, no despreciará el cuerpo, sino que cultivará la inocencia de los sentidos, será lo suficientemente grande para no avergonzarse de ello, no amará al prójimo sino al

⁴⁵ Lou Andreas Salomé, *op cit.*, pág. 103

* De acuerdo con el término alemán *Übermensch* traducido por G. Vattimo como “ultrahombre” y no como “superhombre” como le hemos venido utilizando nosotros, Tanto para Eusebi Colomer como para Vattimo la expresión “ultrahombre” designa una transformación y no propiamente una extrema potencialización de la humanidad. En cualquier caso, el uso de los términos no diferencia de manera arbitraria el uso que Nietzsche intento ofrecer, así que en esta cita utilizaremos la expresión tal y cual la encontramos en el libro no encontrando una problemática seria en torno a las diferentes acepciones con las que se ha traducido la palabra.

amigo, será en definitiva un hombre libre, capaz de darse a sí mismo el bien y el mal y de imponer sobre sí mismo como ley su propia voluntad.⁴⁶

Concretamente, con el *superhombre* se gesta la reconciliación con el mundo, pues él establece de nuevo la mirada hacia la tierra, a través de nuevos valores. De lo que se trata realmente con la visión del *superhombre* no es sólo superar el estado angustiante de vacío e incertidumbre de la muerte de Dios, sino saber afrontar las consecuencias negativas que dicho suceso trae consigo. En un principio decíamos que esta declaración resultaba completamente radical en el hecho de que dejaba al sujeto en un completo estado de ausencia, lo despojaba de sentido y le abandonaba en medio de una terrible nada, naufrago y vagabundo sin rumbo pero, ahora con el *superhombre* éstos valores no quedan perdidos sino que simplemente son cambiados, es decir, Zaratustra exhorta a los hombres a la creación de valores que los hagan libres y dueños de sí mismos.

La idea del *superhombre* poco a poco se concretiza como la visión de un gran hombre, del dueño, del señor de la tierra, aquél que logra conquistar su derecho, su poder y fortaleza en cuanto a lo poderoso de sus instintos.

El *superhombre* tiene su contraparte, su personaje antagónico hacia el cual se dirigen todas las críticas y el desprecio de Nietzsche: *el último hombre*. Completamente contrario al ideal que Nietzsche se había forjado para difundir su perfección del hombre, a saber, la belleza, el coraje, la cultura, la valentía, en concreto, la pequeña élite de hombres que afirman el sentido de la tierra y la vida, la poderosa clase capaz reconcederse toda clase de privilegios, como el no dejarse formar por nadie, antes bien son ellos los que se forman así mismos, son sus propios creadores que no se guían por otros valores sino por lo que ellos mismo se han creado, contrario a todo esto existe un verdadero bache que interrumpe y prolonga este ideal y se engendra en aquél hombre que no ha logrado trascenderse a sí mismo.

La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible como el pulgón; el último hombre es el

⁴⁶ Colomer, Eusebi, *op cit.*, pág. 304

*que más tiempo vive.*⁴⁷ Este último hombre es el que ha superado a Dios pero no a la nada, es aquél que no se atreve ni quiere nada, empequeñece todo porque él mismo es un ser pequeño que no participa de la grandeza del *superhombre*, sino que anda por la vida sin valores, sin esperanzas, asume la muerte de Dios pero no consigue crearse motivos de vida, no consigue darle un nuevo sentido a su existencia, es incapaz para la creación. Con ello asumimos que el advenimiento que grita y proclama Zaratustra es todavía un asunto que no se ha presentado, resulta una promesa aún sin cumplir. *¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar.*⁴⁸

Nietzsche anuncia la llegada del *superhombre* pero descubre amargamente que sólo aparece el último hombre. Podríamos decir que la realidad del mundo habitado por el *superhombre* es sólo la proyección del anhelo con el que Nietzsche intenta salvar su existencia, su deseo de vivir en medio de la tempestad parece brotar de esta idea de un hombre capaz de superar toda clase de infortunios, ser un trasgresor que consigue la felicidad aún viviendo bajo los más crueles designios, capaz de sobreponerse ante la adversidad, ese es el hombre que Nietzsche necesita, el hombre en el que ha visto la más profunda de sus realizaciones ideales.

Pero este hombre supercivilizado no es Nietzsche, Nietzsche no es el *superhombre* y no es así porque nadie lo es, esa trasgresión de los valores es aún irrealizable, es esa fortaleza a la que no debemos echar en saco roto sino ir en su búsqueda. Para Nietzsche el Zaratustra y el *superhombre* le brindan la posibilidad de la satisfacción hacia una necesidad de salud, mental y física, pero no necesariamente este ideal llega a ser consumado como una verdadera posibilidad. Henry Lefebvre afirma en este sentido que:

Nietzsche encuentra al "otro": no su doble, sino el "otro", el ser que es él mismo y que, sin embargo, es todo lo que él no es, que puede hacer todo lo que Nietzsche no puede hacer, por ejemplo, mezclarse con los hombres, hablarles, tener discípulos y amigos, transmitirles el "mensaje".⁴⁹

⁴⁷ *Así habló Zaratustra*, Prólogo, pág. 41

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Lefebvre, Henry, *Nietzsche*, F.C.E., 2da reimpresión, pp. 99-100.

Al afirmar que Nietzsche no es su *Zarathustra* afirmamos al mismo tiempo la imposibilidad del autor para concretizar este ideal en un aspecto inmanente. A pesar de que el giro hacia la inmanencia es esencialmente parte del conjunto de la obra filosófica nietzscheana, decimos que por otro lado, al hacerse presente la figura del *superhombre*, ésta realidad se vuelve tan irrealizable como idealista.

Analícemos más a fondo este último aspecto. Iniciemos realizando una retrospectiva a los elementos que manejamos – en diversas etapas y en diversos sentidos – a lo largo de esta investigación. Para empezar evidenciamos el carácter que presenta el aspecto del *deseo* cuando éste se hace patente a la conciencia. Sin duda, afirmábamos, que el síntoma que se presenta al hacerse presente un *deseo* obedece, esencialmente, a que el sujeto se ha identificado también como el poseedor de una falta, una falta que metafóricamente lo vuelve, de un momento a otro, un ser inconcluso, infeliz e insatisfecho.

El contexto personal que envuelve a Nietzsche en el momento en el que se le hace presente *Zarathustra* es, evidentemente, un contexto en el que el pensador se encuentra en una fase de transición, en algo que podríamos denominar un desdoblamiento, puesto que su necesidad de asirse a algo que le dé fortaleza es tan imperativa, que su deseo a satisfacer todas las carencias que se le presentan a su alma tienen concreción en la imagen de su *superhombre*.

Ya el mismo Nietzsche explica esta “génesis figurativa” en una breve poesía que tiene a bien hacernos llegar Andrés Sánchez Pascual en el texto introductorio de *Así habló Zarathustra*:

Portofino

Aquí estaba yo sentado, aguardando, aguardando, – a nada,
Más allá del bien y del mal, disfrutando
Ya de la luz ya de la sombra, siendo totalmente sólo juego,
Totalmente mar, totalmente mediodía, totalmente tiempo sin
Meta.
Entonces de repente, ¡amiga!, el que era uno se convirtió en dos –
Y Zarathustra pasó a mi lado. *

* Poema extraído de las notas introductorias escritas por Andrés Sánchez Pascual para el libro *Así habló Zarathustra*.

Podemos observar perfectamente cómo describe Nietzsche el momento en el que Zaratustra se le hace presente, podemos tomar este momento como el segundo en el que la falta ontológica que sufría Nietzsche encuentra una dirección.

El *eros*, como fuerza o vigor de la voluntad pareciera estar perdido cuando no se ha hecho patente ese síntoma de la falta, esa toma de conciencia o incluso cuando tampoco se ha encontrado su objeto de amor. El amor le da dirección al deseo, le da una meta, le da un sentido, le da una razón de ser, hasta que la falta no se presente el deseo es sólo una potencia irreconocible.

Cuando Nietzsche encuentra su *superhombre* localiza inmediatamente su objeto de deseo, encuentra una dirección y una meta para dirigir su camino. Pero este deseo, a la manera platónica, se presenta como un ideal prácticamente irrealizable, pues hemos venido afirmando que alcanzar ese deseo, hacerlo factible, sería similar a encontrar y descubrir la felicidad, recuperar la plenitud y regresar al paraíso perdido.

Por otro lado, cuando hablamos acerca del *Goce del otro*, que propone Lacan, habíamos manifestado que está era también una situación que, en tanto imposible, resultaba un ideal a la altura de una superación hipotética de la existencia humana. El *Goce del otro* es una liberación a tal extremo que deja al sujeto en un estado de goce y placer absoluto pues se ha logrado descargar toda una energía que libera la tensión psíquica, pues ese goce el sujeto lo ha predispuesto en otro y no en él mismo, éste otro es, al mismo tiempo, un ser supuesto. Si reparamos bien en esta afirmación podríamos inferir cierta conexión con esta postura en relación a la liberación que supone Nietzsche no ya en él mismo sino en una figura emblemática como lo es el *superhombre*, ese personaje mítico que toma los rasgos de ser un fantasma de omnipotencia y que será aquél que logre esta tarea tan gloriosamente significativa.

Siendo así que Nietzsche queda en silencio para dejar hablar a su Zaratustra, su vocero, su portavoz, y a través de esta mistificación del sabio persa intenta su acercamiento a los hombres, pero no es Nietzsche quien habla, es su ideal, su deseo personificado en un ser sorprendente pero utópico. Intenta escribir un Nuevo Evangelio destinado al hombre,

para que éste vuelva a ser real y vigoroso. Su obra esta dotada de una potente voz silenciosa que se inserta profundamente en la conciencia y que no se callará ni dejará de retumbar en nuestros oídos. Nietzsche mismo lo profetiza con estas palabras: “Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pie de paloma son los que dirigen al mundo.”⁵⁰

⁵⁰ *Así habló Zaratustra*, La más silenciosa de todas las horas, pág. 219

CONCLUSIONES GENERALES.

En suma, podemos finalizar esta investigación retomando, a modo de reseña, los diversos argumentos presentados a lo largo de este trabajo. Concretamente, hemos discurrido en relación a una problemática de orden ontológico que vislumbra la naturaleza humana desde una perspectiva basada en el concepto del *eros* y del *deseo*. Siendo así que podemos circunscribir este desarrollo a cuatro puntos fundamentales:

1) Nuestro parámetro teórico surge a partir de la exposición, más o menos pormenorizada, de la relación existente entre la labor reflexiva propia de la filosofía y la actitud de los griegos, esencialmente de Sócrates, en absoluta relación con esta preocupación de mirar retrospectivamente en busca de un conocimiento, no ya de la naturaleza externa, como es el caso de los presocráticos, sino del hombre mismo como “objeto” de la verdad. Considerada ésta doctrina nos preparamos para iniciar la exhortación delfica que se refiere a indagar acerca de los alcances del alma humana transformando la filosofía en un modo de vida que persigue la apropiación de un verdadero saber.

2) Este primer acercamiento al desciframiento reflexivo del alma humana ha suscitado la apreciación de un destino que se presenta como ineludible para todo el complicado y caótico mundo del ser humano. En primer lugar nos ha mostrado que en el alma las pasiones se enfrentan a sí mismas proponiendo una lucha encarnizada dentro del sujeto haciéndolo susceptible de corromperse y caer en vicio o, por el contrario, de lograr ser noble y virtuoso. Es decir, el cuidado del alma resulta esencial para despegar del mundo o sumergirnos más en él. Por otro lado añadimos a este argumento que, en la misma

descripción que Platón, a través de su maestro Sócrates, hace a propósito de la naturaleza del alma, es posible identificar un aspecto bastante relevante que afirma la disposición de la misma hacia terrenos muy por encima del alcance humano. Siendo así que es sencillo dilucidar, a través de la visión que Platón hace del alma, que ésta se halla en una situación de búsqueda constante pues no se conforma con los límites que le son impuestos al ser encerrada dentro de un cuerpo mortal. En concreto, la doctrina del filósofo griego llamado Platón, ha sido una herramienta bastante útil para describir, con imágenes sensibles, lo que resulta incomprensible acerca de las cosas superiores, es decir, la metáfora sirve aquí para reducir la distancia existente con relación a una condición bastante denotada en la naturaleza humana, a saber, la inconformidad de una vida limitada a este mundo y el constante anhelo de la trascendencia del mismo, siendo así que, el hombre en esta intencionalidad describe una falta y en esta falta un deseo. El hombre se descubre como un ser que anatómicamente está lleno de añoranzas e intenciones, de voluntad y entendimiento y a través de esta visión que el hombre adquiere de sí mismo se conforma la naturaleza del deseo.

3) Tal y como ocurriera en el mito descrito en labios de Aristófanes, en relación a la sublevarción de los hombres al descubrirse como seres plenos pero inconscientes de su propia perfección, es viable y perfectamente justificado hacer aquí la analogía que relata la cuestión de la falta y el despertar filosófico como el punto clave en donde surge la escisión de la plenitud humana. Desde un primer enfoque meramente reflexivo es posible valorar la importancia de la intromisión del pensamiento en la vida cotidiana e inconsciente de un hombre común, hasta antes de que ocurriera este *trágico* acontecimiento este hombre vive la plenitud de la irreflexión y la ignorancia, no es capaz de percatarse de nada más allá de su estrecha visión y por lo tanto vive en un mundo aparente que casi podríamos describir como paradisíaco.

Habría pues que realizar otro intento y reanalizar esta problemática pero ahora desde un punto menos poético y metafórico y más científico y racional, para esto hemos utilizado como herramienta metodológica algunas aportaciones fundamentales de la disciplina psicoanalítica en correlación con el discurso filosófico. Ambas disciplinas surgen a partir

de un proceso de interrogación que puede tener un origen común, en el caso del psicoanálisis se habla acerca de un síntoma doloroso que padece el paciente y el cual lo obliga a cuestionarse sobre la causa de este malestar, en cambio para la filosofía el problema surge cuando el hombre intenta, de una forma desesperada, plantear su origen y fundamento existencial. Es así como vislumbramos la desventura de un sujeto que al hacerse conciente de su realidad se interroga en torno a ella luchando incansablemente por encontrar un punto de estabilidad y sosiego. Es entonces donde Nietzsche aparece en escena pues él logra, de cierta forma, dar tranquilidad a su espíritu a través de la creación de un ideal manifestado en una figura emblemática que logra retornar a ese estado de plenitud que puede parecer tan utópica.

4) Por último haciendo referencia a la doctrina nietzscheana desciframos un momento específico en donde este pensador intenta profundizar en la experiencia del hombre con el pesimismo aparentemente circunstancial de la vida. Para Nietzsche es posible el retorno a esa potencialidad que en otro tiempo disfrutó el hombre mítico descrito en el pasaje de Aristófanes. El surgimiento de esta posibilidad cobra forma en un ente que se muestra como sobrenatural, como inalcanzable, sin límites ni frenos para alcanzar sus objetivos, es decir, el *superhombre*.

Toda esta ideología se enfatiza a través del deseo personal que Nietzsche vislumbra para sí mismo, en una época en la que es importante para él no claudicar ante su propia debilidad, mental y física, que lo obliga a entrar en conflicto con sus más arraigadas convicciones. La figura del superhombre simboliza, de esta forma, el punto de llegada a la cima de los más altos valores, la meta alcanzada después de un fatigoso día, la realización de lo imposible. La falta de Nietzsche se revela también en este discurso y en la presentación del mismo se vislumbra también su deseo, irrealizable incluso para él, de reapropiarnos de lo que otrora se presentara como nuestro, es decir, el mundo, la vida, la existencia y sobre todo, la plenitud dentro de nuestros propios límites, sin necesidad de recurrir a entes ni instancias trascendentes.

CONCLUSIONES GENERALES

“– ¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?”¹– Es así como Nietzsche lanza de manera súbita esta interrogante, intentando con ello, descifrar y penetrar en el concepto mismo de la filosofía tal y como él mismo la ha entendido y vivido. Este enfoque le resulta de enorme profundidad pues se percata de que la auténtica unidad de medida, referente a esta cuestión, radica esencialmente en el alcance epistemológico que dicha cuestión lleva tras de sí. La búsqueda de la verdad ha sido presentada ante sus ojos como un tortuoso camino que obliga, a todo aquél que se encamina en él, ha renunciar a la vida de placeres y goces, es decir, esta búsqueda representa la vida voluntaria hacia la soledad, hacia el frío desprecio de la multitud, es como una senda que representa todo lo prohibido y lo problemático.

La sociedad intelectual moderna ha incurrido en el error de ser ella misma quien ejerce el mayor sabotaje hacia la auténtica verdad, y su error, lejos de ser un problema de ceguera intelectual, es producto de la cobardía, pues toda conquista debe ser resultado de coraje, de fuerza y empeño, cada peldaño del conocimiento es un logro consistente en una lucha que ha logrado superarse.

Siendo así que esta sociedad ha despojado, según la visión personal de Nietzsche, a la humanidad del sentido real de la existencia intercambiando sus valores de fortaleza y vitalismo por la adoración, incluso, de otros degenerativos, decadentes e invertidos que no han hecho sino reducir los límites del hombre y apagar su intelecto, no son más los valores profundos, fuertes y ricos, sino por el contrario, se asemejan a los valores de una persona enferma, debilitada y sin deseos de continuar existiendo, son valores de servilismo y abnegación. A través de una promesa, de una esperanza infranqueable, el mundo cristiano invirtió la voluntad de los hombres y los hizo desdeñosos a la vida, temerosos y débiles.

En su libro *El crepúsculo de los Ídolos* nos da una perfecta referencia en torno a la manera sistemática cómo este error va presentándose en la historia del pensamiento humano. En el capítulo titulado “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula” encontramos a un Nietzsche que ha encontrado su verdadero destino filosófico y

¹ *Ecce Homo*, Prólogo (3) , pág. 19

CONCLUSIONES GENERALES

presiente el inevitable enfrentamiento que tendrá que advenir, como resultado de sus reflexiones, en contra de toda la metafísica occidental. El proceso de esta historia sigue los siguientes puntos importantes:

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, - él vive en ese mundo, *es ese mundo*.

(La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple y convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, *soy* la verdad».)

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»).

(Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, - *se convierte en una mujer, se hace cristiana...*)

3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo Sol, pero ha visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense.)

4. El mundo verdadero - ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. El «mundo verdadero» - una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, - una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente* una Idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro, desayuno; retorno del *bon sens* [buen sentido] y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿Qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*

(Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA [comienza Zarathustra].)²

A través de esta reflexión Nietzsche dibuja un esquema bastante resumido de la estructura que ha seguido su definición de la historia de la filosofía. Este es el cuadro completo con el que Nietzsche inicia su guerra contra la metafísica, iniciando desde las disquisiciones de Platón, pasando por la temprana Edad Media (en donde el platonismo se funde con el cristianismo), el siglo XVIII europeo, los mediados del siglo XIX, hasta que finalmente se hace presente su pensamiento. Su definición termina por realizar una valoración de los esquemas esenciales de la filosofía desde una perspectiva completamente diferente a la platónica, el fin de esta clasificación encuentra un perfecto antagonismo con las ideas expuestas por este pensador griego y termina por negar categóricamente las ideas que en un inicio habían constituido la historia de la filosofía en general.

² *El Crepúsculo de los Ídolos*, pág 57.

CONCLUSIONES GENERALES

En el momento en que Zarathustra entra en escena se anuncia el comienzo de la filosofía que Nietzsche calificará como positiva, como afirmación de la vida y, sobre todo, como una reapropiación del mundo por el hombre. Esta es la filosofía que adviene después de una larga etapa negativa, y es el momento en el que la humanidad abandona las sombras, el vacío existencial y se encamina hacia la luz plena. “El mundo 'verdadero' de Platón lo hemos hecho a un lado. Entonces debería quedar también el aparente. Pero éste no es el caso. Con el 'verdadero' hicimos a un lado también el aparente.”³

Recordemos que Platón había diferenciado dos mundos completamente opuestos, el mundo *verdadero*, que era el mundo de las Ideas, el metafísico, el supraterráneo y lo contraponía al mundo de la *apariencia*; el de las sombras, el que refleja imágenes ideales en la pared de la ignorancia y la ceguera. En el inicio de esta investigación nos referíamos al inicio de la filosofía como al intento de comprender y caracterizar el mundo de una forma que lo pudiésemos hacer comprensible y propio. La filosofía comienza preguntando por el ser de las cosas cuya totalidad en griego se reduce al simple término de φύσις (*physis*).

En resumidas cuentas, Platón no consigue encontrar ese fundamento sino únicamente en esa región incognoscible para el hombre, ese lugar inalcanzable al que no se puede acceder en esta vida, ya que resulta ser una instancia muy por encima de los límites del hombre, localizada en un nivel superior. De esta forma, el destino del hombre queda marcado – más particularmente el del filósofo pues, él es quien representa fehacientemente al amante insaciable que busca sin descanso ese estado que ha llamado verdad – y durante toda su vida cargará con la incertidumbre de no poseer ninguna seguridad sobre nada, excepto de la muerte.

A través de los discursos manejados a través de la boca de Aristófanes y posteriormente de Sócrates a propósito del *eros* es posible prever el alcance que éste va a tener como principal influencia dentro del campo vital de los seres humanos. A través del discurso de *eros* es como se logra justificar el inicio de una larga jornada, es decir, nuestra conciencia de ser seres inconclusos, imperfectos, nos da los elementos básicos para

³ Lefebvre, Henri, *op cit.*, pág 28

CONCLUSIONES GENERALES

descubrir en nosotros esa falta que nos impele a la búsqueda de aquello que nos complementa, es así como nos volvemos sujetos de *deseo*, pues en este deseo va implícito el verdadero sentido de la existencia, de la voluntad de conocimiento, pero al mismo tiempo también del sufrimiento.

El discernimiento que hemos obtenido a propósito de los discursos de Aristófanes y Sócrates no brinda una excelente noción de la ambigüedad que se presenta en la búsqueda de la verdad, por un lado el terrible sentimiento de ser seres despojados de su naturaleza original y por el otro la voluntad de retornar a ella sin importar el esfuerzo que dicha tarea nos venga a bien realizar.

La problemática esencial consiste en la idea impregnada en nuestra conciencia de que pertenecemos a un mundo del que hemos sido arrancados, ya sea por una antigua rebelión, desobediencia, castigo o cualquier otro motivo que podamos y queramos adjudicar. El hecho es que, en algún momento disfrutamos de una felicidad sin igual, de una despreocupación y, sobre todo, de una liberación de sentimientos negativos como el dolor, el sufrimiento, las enfermedades, la incertidumbre, la duda, que se encontraban fuera de toda posible imaginación terrenal.

La religión nos ha ofrecido el retorno a esa fantasía pueril y nos brinda la esperanza de todo lo indescriptiblemente bueno que ha de venir, ya desde Sócrates esperamos esto, el embellecimiento y cuidado del alma no es otra cosa que una preparación para disfrutar una vida mejor, en un lugar desconocido, pero no en este mundo. Este mundo se hizo para sufrir, vivimos en él por causa de algo que resultó mal, pero queda aún la esperanza de poder salir de este mundo que asemeja una prisión y reintegrarnos al mundo al que originalmente pertenecemos y en donde cabe la seguridad que hallaremos la estabilidad, la certidumbre y la felicidad.

En la elaboración de este trabajo hemos querido presentar ambos lados de una misma moneda porque a pesar de que puedan parecer completamente antagónicas la postura filosófica de Platón, por un lado, y las teorías vitalistas de Nietzsche, por el otro, es

CONCLUSIONES GENERALES

posible encontrar el tronco común de donde brotan estas reflexiones tan aparentemente incompatibles.

Sea cual fuera la verdadera causa del paso del hombre por el universo incognoscible y sin tomar en cuenta lo que cada filósofo haya deliberado en torno al sentido del hombre en este habitar en el mundo, percibimos un punto de anclaje en donde convergen no solo estos dos filósofos, sino que me atrevo a decir que es un problema ontológico que circunda a la historia de la filosofía entera.

El discurso filosófico es ante todo *deseo* de saber, pero el objeto de la interrogación filosófica, es decir, su objeto de deseo, se escapa en cuanto parece que lo hemos tomado entre nuestras manos, es siempre un conocimiento que se escurre como agua entre los dedos, ningún filósofo ha obtenido nunca la verdad, ninguno de ellos puede jactarse de semejante pertenencia y, esto es debido a que, la filosofía misma se encuentra en un estado de ausencia total de verdades, he ahí el principal motor que ha hecho de esta disciplina una exigencia inagotable que no le ha restado actualidad y que le permite seguir existiendo a pesar de todos estos años. La filosofía es amor en cuanto a que está conformada por el *deseo*, el deseo de conocer, de apoderarse de la sabiduría y, esto sucede así porque ella misma está escindida, partida a la mitad por un hueco y una falta que se ha intentado inútilmente erradicar.

Incluso Nietzsche ha comparado la verdad con una mujer en el sentido de que ésta esconde sus más vigorosos secretos y se oculta tras la bella máscara de que nos es posible conquistarla. La verdad es como una mujer llena de enigmas, de dudas, de rápido escape, de seducción. *Valerosos – escribe Nietzsche en Así habló Zaratustra –, despreocupados, irónicos, violentos – así nos quiere la sabiduría: es una mujer y ama siempre únicamente a un guerrero.*⁴ Y vuelve a repetir esta semejanza en *Más allá del Bien y del Mal* cuestionándose acerca de si la verdad fuese una mujer entonces los filósofos dogmáticos han resultado demasiado torpes en el trato que han tenido con ella ya que no han sabido

⁴ *Así habló Zaratustra*, Del leer y el escribir, pág. 74

CONCLUSIONES GENERALES

acercarse ni interactuar con una mujer de éstas condiciones, es decir, los filósofos no han sabido conquistar sus favores:

Suponiendo que la verdad sea una mujer -, ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores precisamente de una hembra? Lo cierto es que la verdad no se ha dejado conquistar.⁵

Queda claro que la verdad es aún inaprensible para el hombre, no la posee, es como una mujer que se niega a ser conquistada, que no desea entregarse tan fácilmente, sin embargo esa negativa seduce al filósofo a no claudicar sino antes bien se esfuerza más en poseerla, en hacerla suya.

Ya desde Platón habíamos mencionado una argumentación muy parecida en torno al mito con el que Sócrates justifica la naturaleza original en el nacimiento de *Eros*.^{*} En la doble acepción que le confiere Sócrates, en su discurso, a la naturaleza de *Eros* apreciábamos que por parte de su padre, Poros, él siempre ama la belleza, la pulcritud, la bondad y, sobre todo, la sabiduría pero, en el caso contrario, es decir, de su madre Penía, el esta desprotegido, carente y falto de cualquier tipo de estos elementos. Decíamos que gracias a su naturaleza masculina *eros* se acerca, mediante el deseo, a su objeto de deseo, en este caso, la verdad o la sabiduría, pero la parte que simboliza su lado femenino, nos separa y aleja, nos hace difícil la conquista pues, al igual que ella y debido a la herencia que ésta transmite a *Eros*, él es un ser que vive en la pobreza y en la carencia total de algo, ya que como se menciona, también vive en las calles, sin ropa y sin ninguna posesión.

Podemos decir que la naturaleza de la filosofía es esencialmente de orden femenino, la filosofía es femenina, y esto es, porque representa el eterno vacío y la supuesta ausencia que padece todo hombre, sea o no conciente de esta situación. Recordemos además otro pasaje importante en la obra platónica, aquél en donde describe que cuando toca el turno de hablar a Sócrates, en el episodio de *El Banquete*, éste se descubre a sí mismo como el más

⁵ *Más allá del Bien y del Mal*, Prólogo, pág. 19.

^{*} Véase la página 66 en el capítulo 2.

CONCLUSIONES GENERALES

ignorante para dirigir palabras que superen a la de sus antecesores, así que refiere su discurso a la conversación que en otro tiempo tuvo con una sabia mujer llamada Diotima, quién es la poseedora de un saber que el mismo Sócrates desconocía. En ésta representación podríamos decir que Sócrates ha sabido tratar a esta mujer, consiguiendo con esto, que ella le confiera sus favores haciéndolo partícipe de sus secretos, en este sentido Sócrates queda como un perfecto seductor que ha logrado que la poseedora de la sabiduría acceda a dejarle ver, aunque sea sólo una pequeña parte, todo el enorme manantial que posee.

En este diálogo el papel de la mujer juega un rol de suma importancia pues además de ser una mujer quien le revela a Sócrates la verdad sobre el amor, es también quien le abre los ojos para darse cuenta que el objeto de nuestros deseos es algo que nunca alcanzaremos plenamente, y esto debe ser así de acuerdo a la regla de que nuestra voluntad se pone en movimiento debido a una sensación de incompletud, la felicidad tal y cual la imaginamos no es sino sólo un ideal incognoscible.

El mismo discurso psicoanalítico ha sabido también ahondar en esta cuestión y nos refiere los tres estados del Goce que se desarrollan en esa búsqueda del placer y la felicidad. Nos habla también del concepto de *síntoma* que es en donde el sujeto se percata de que hay algo que no anda bien y ese malestar se manifiesta a través de este proceso sintomático. Esta manifestación incontrolable y, que como lo hemos mencionado, se repite con bastante periodicidad haciéndonos sufrir y padecer por su causa, es un aliciente fundamental que nos obliga a interrogarnos por su origen y fundamentos. Este término *síntoma* es al igual que todos los conceptos que hemos venido manejando, ambiguo, ya que es sufrimiento y alivio.

Para el *Yo*, el síntoma es una molestia impalpable, nítida y dolorosa, por el contrario, para el inconsciente es una liberación, el síntoma hace que el inconsciente se libere no importando lo que pueda provocar en la conciencia.

Los hombres están atravesados por una potente voluntad llamada deseo, este deseo genera un estado de tensión psíquica, de acuerdo con los términos manejados por el

CONCLUSIONES GENERALES

discurso del psicoanálisis, mientras más reprimamos este deseo más fuerte y llena de vigor va a ser la tensión. El deseo así se ve constreñido a buscar dos caminos posibles, uno que consiste en descargar parcialmente el peso que contiene, a través del síntoma y, el otro, consiste en reprimir al máximo su liberación, acumulando y reteniendo la energía. Con la descarga parcial de energía decimos que existe un alivio más o menos importante, mientras que reprimiendo su salida sólo conseguiremos que nos afecte aún más.

En esta búsqueda del bien *par excellence*, de la libertad y de la felicidad, se maneja dentro de este mismo contexto un tercer destino de esa energía acumulada consistente en el estado, también utópico, de desahogo total, es decir, de la descarga completa de esa tensión psíquica, estado que irremediamente nos conduciría a un estado de Goce sin igual, a saber, de la felicidad sin límites y sin represión. Esta posibilidad se da en un hombre que está fuera de sus cabales, o un loco o un neurótico, que vive en su propio mundo, incapaz ya de relación con los demás, inaceptable para la sociedad. Siendo así que este goce supremo tampoco es una posibilidad viable en el discurso que sostiene el psicoanálisis.

A este estado se le llama *Goce del Otro* y es así porque supone la felicidad en otro y ese Otro es también un ser supuesto, un personaje ficticio, mítico, ideal e inexistente. Eso es lo que representó para Nietzsche su Zarathustra, el ideal de liberación absoluta, fruto de su necesidad de liberarse de todos esos sufrimientos que lo aquejaban y que no habrían de abandonarlo acompañándolo hasta su muerte.

Eso es también lo que representó para Platón su mundo de las Ideas, su ilusión de alcanzar las verdades eternas en un lugar inalcanzable, utópico que habría de permitirnos el retorno a la unidad, que habría de vincularnos con la verdad sacándonos así de la caverna, liberándonos de las cadenas y descubrir así el fundamento real de las cosas.

En conclusión, el camino que emprendemos cuando nos iniciamos en la disciplina filosófica es básicamente la confrontación personal que busca poseer la verdad, la felicidad y todo aquello que nos es necesario para entender el sentido de la existencia. No basta con vivir de manera despreocupada y banal, es preciso abrir los ojos de la conciencia a través del pensamiento, aunque esto signifique el advenimiento de un estado permanente de

CONCLUSIONES GENERALES

incertidumbre, duda y una constante sensación de vacuidad, de no pertenencia, de desasosiego, pues es así como realmente sentimos arder en nosotros toda nuestra voluntad de conocimiento y nuestro deseo de apropiarnos de la felicidad, por muy imposible que ésta parezca. Tal vez, en algún momento de nuestra historia, tal vez esté próximo el momento en el que logremos conquistar a esa mujer inalcanzable y, en base a un artificio de seducción, consigamos poseerla para siempre.

BIBLIOGRAFÍA.

OBRAS DE NIETZSCHE.

1. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra* (Traducción y Notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, 7ma reimpresión, España 2004.
2. _____, *El Anticristo* (Traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, 3ra reimpresión, Madrid 2000.
3. _____, *Ecce Homo* (Traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, Madrid 1998.
4. _____, *El Crepúsculo de los Ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (Traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, 2da reimpresión, España 2001.
5. _____, *El nacimiento de la Tragedia* (Traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, 5ta reimpresión, México 1997.
6. _____, *La Gaya Ciencia*, Editorial EDAF, Barcelona 2002.
7. _____, *La genealogía de la Moral* (traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual) Alianza Editorial, México 1980.
8. _____, *La voluntad de poderío*, Editorial EDAF, Barcelona 1980.
9. _____, *Más allá del Bien y del Mal* (Traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, España 1997.

OBRAS DE PLATÓN.

1. Platón, *Apología de Sócrates*, Diálogos I, Editorial Gredos, Madrid, 1993.
2. _____, *El Banquete*, Diálogos III, Gredos, 2da reimpresión, Madrid, 1992.

BIBLIOGRAFIA

- 3._____, *Fedón*, Diálogos III, Editorial Gredos, 2da reimpression, Madrid 1992.
- 4._____, *Fedro o de la belleza*, (traducción del griego por María Araujo), Aguilar, 8va edición, Buenos Aires 1977.
- 5._____, *La República* (versión de Antonio Gómez Robledo), UNAM, 2da edición, México 2000
- 6._____, *Lisis*, Diálogos I, Gredos, 4ta reimpression, Madrid 1993.
- 7._____, *Menón*, Diálogos II, Gredos, Madrid 1993.

Bibliografía complementaria.

1. Bercovich, Hartmann, Susana, *Clínica del Amor*, Cuadernos de la Fundación Mexicana de Psicoanálisis, México 1992.
2. Bolívar, Botía, Antonio, *El estructuralismo: De Levi-Strauss a Derrida*, Editorial Cincel, 2da reimpression, Bogotá, Colombia 1990.
3. Brun, Jean, *Heráclito* (traducción de Ana María Aznar Menéndez), Edaf, Madrid 1976.
4. Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, 2da reimpression, España 2001.
5. Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, III, Nietzsche*, Editorial Herder, Barcelona 1990.
6. Châtelet, François, *El pensamiento de Platón*, Editorial Labor, 2da edición, España 1973.
7. Ficino, Marsilio, *Sobre el Amor. Comentarios al Banquete de Platón*, (Traducción de Mariapía Lamberti y José Luis Bernal), UNAM, México 1994.
8. Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, 15ava edición, México 2003.
9. Freud, Sigmund, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Editorial Alianza, 1era reimpression, España 2000.

BIBLIOGRAFIA

10. Frey, Herbert, *Nietzsche, Eros y Occidente*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México 2001.
11. Goethe, Johann Wolfgang von, *Fausto*, (Edición de Manuel González y Miguel Ángel Vega), Editorial Cátedra, 7ma edición, España 1999.
12. Gómez Robledo, Antonio, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, FCE/UNAM, México 1974.
13. _____, *Sócrates y el Socratismo*, F.C.E., 2da edición, México 1988.
14. González Juliana, *Ética y Libertad*, UNAM/F.C.E., 2da edición, México 1997.
15. Hesse, Hermann, *Demian. Historia de la juventud de Emil Sinclair*, Alianza Editorial, 2da reimpresión, Madrid 1999.
16. Jaeger, Werner, *Paideia*, FCE, 3era reimpresión, México 1974.
17. Juranville, Alain, *Lacan y la Filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires 1992.
18. Lacan, Jaques, *Escritos II, Siglo XXI*, 17ma edición, México 1993.
19. Lefebvre, Henry, *Nietzsche*, F.C.E., 2da reimpresión, México 1987.
20. Lou Andreas Salomé, *Nietzsche*, Ediciones Casa Juan Pablos, 3era edición, México 2000.
21. Lyotard, Jean François, *¿Por qué filosofar?*, Cuatro conferencias, (Introducción de Jacobo Muñoz), Ediciones Paidós, Barcelona 1989.
22. Masotta, Oscar, *Lecciones de Introducción al psicoanálisis*, Gedisa Editorial, 5ta edición, Barcelona 1996.
23. Nasio, Juan David, *Cinco Lecciones sobre la teoría de Jaques Lacan*, Gedisa Editorial, Barcelona 1993.

BIBLIOGRAFIA

24. Nuño, Juan A., *El pensamiento de Platón*, F.C.E., 2da edición, México 1998.
25. Pérez Ruiz, Francisco, *El amor en los escritos de Platón*, en *Revista Pensamiento*, Vol. 37.
26. Pieper, Josef, *Sobre los mitos platónicos*, Editorial Herder, Barcelona 1984.
27. Rabinovich, Diana S. *Sexualidad y Significante*, Manantial, Buenos Aires 1986.
28. Soler, Colette, *Lacan y el Banquete*, Editorial Manantial, Buenos Aires 1992.
29. Taylor, A. E., *El pensamiento de Sócrates*, F.C.E., 4ta reimpresión, México 1985.
30. _____, *Plato: The man and his work*, Methuen & CO LTD, London 1978.
31. Vattimo, Gianni, *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa Editorial, 4ta edición, Barcelona 1994.