Universidad Juárez del Estado de Durango

Maestría en ciencias y humanidades con terminación en filosofía

Hacia una dialéctica de Eros: Freud y Platón convergencias y divergencias.

Tesis para obtener el grado en Maestría en ciencias y humanidades con terminación en filosofía

Presenta:

Horacio Hernández Valverde

Directora de tesis:

Paulina Mayela Raigosa Gómez

Miembros del comité tutorial:

Salvador Fernández Martínez

Adrián Alejandro Meraz Rodríguez

Durango, Durango a 21 febrero de 2022

Agradecimientos

En primer lugar va mi primer lectora y compañera de vida, Estefanía Euzárraga que soportó cada ánimo y desanimo en esta aventura que fue escribir la tesis.

Al maestro Salvador Fernández sin el cual mi tesis seguiría atorada en meras ideas sin dirección. Al maestro Adrián Meraz quien me ayudó a confiar plenamente en mi trabajo.

A los psicoanalistas que aportaron su ayuda con recomendaciones, observaciones y puntualizaciones aun sin ninguna retribución académica, honoraria, ni económica: Emmanuel Rodallegas, Antonio Bello y Gustavo Dessal.

Por último agradecer a mi directora de tesis, Paulina Raigosa, y al CONACYT por todo el apoyo recibido a lo largo de la duración de la maestría y mi tesis.

Resumen

La tesis “Hacia una dialéctica de Eros: Freud y Platón convergencias y divergencias.” trata sobre los puntos de unión y diferencias entre los conceptos de Eros en los autores Sigmund Freud y Platón. La tesis consta de tres capítulos y conclusiones. En el capítulo uno se analiza lo que Platón concebía por Eros dentro de sus obras: *El Banquete, Lisis, Fedro* y el Libro IX de *La* República, dónde se destaca el papel de lo Bello y la subversión de Eros de amado a amante. En el capítulo dos primero se mostrará el enlace de Freud con la filosofía y ciertos filósofos citados en su obra, poniendo especial énfasis en Empédocles, después se tratará de establecer lo que es Eros a través de conceptos como la pulsión y sus desarrollos teóricos mostrados en el narcisismo y la transferencia. En el capítulo tres se analizarán las convergencias y divergencias a través de lo expuesto en los dos capítulos precedentes, tomando como punto de partida los conceptos de deseo para las convergencias y el caso de Empédocles (con su “fantasía cósmica”) para mostrar las divergencias. Finalizando con las conclusiones dónde se mostrará hacia dónde nos llevó el trabajo de investigación, dónde si bien confirmamos que hay puntos de convergencia, también hay puntos de divergencia bastante marcados e interesantes de lo que Freud y Platón entendían por Eros.

Abstract

The thesis “Eros in Freud and Plato: convergence and divergence” points out the main aspects of union and differences between the concepts of Eros by the authors Sigmund Freud and Plato. The thesis is made by three chapters and conclusions. In chapter one, what Plato though about Eros inside his work: *The Symposium* and from Book IX of *The Republic, Lysis and Phaedrus*, the roll of the Beautiful and subversion from Eros from loved one to lover stands out. In chapter two, it will be shown first the link of Freud with philosophy and some philosophers quoted in his work, putting special attention in Empedocles, then it will try to stablish what is Eros through concepts like pulsion and its theorical developments revealed in narcissism and transference. In chapter three, convergence and divergence will be analyzed through what was exposed in the last two chapters, taking as a starting point the concept of desire for the convergences and Empedocles case (with his “cosmic

fantasy”) to show divergences. Finalizing with the conclusions where it will be exposed where this investigation took us, and where we confirmed that there are points of convergence as well of divergence pretty noticeable about what Freud and Plato understood by Eros.

Palabras clave: Platón, Freud, Eros, amante, amado. **Keywords:** Plato, Freud, Eros, Lover, Loved.

Tema

Eros en Platón y Freud: convergencias y divergencias.

Pregunta de investigación

¿El Eros de Freud retoma el Eros de Platón?

Tesis

El Eros freudiano retoma el Eros platónico.

Propósitos

Describir características del Eros en Platón para poder establecer un marco de comparación con Freud.

Describir características del Eros en Freud para poder establecer un marco de comparación con Platón.

Comparar semejanzas y diferencias de los Eros en ambos autores para lograr demostrar que Eros psicoanalítico es retomado del Eros de Platón.

Contenido

Agradecimientos 2
Resumen 3
Abstract 3
Tema 5
Pregunta de investigación 5
Tesis 5
Propósitos 5
Clarificación de términos 9
Eros en Platón 9
Eros en Freud 10
Justificación 12
1.- Eros en Platón 14
1.1 Eros en El Banquete 14
1.1.2 Fedro 178a - 180c. Eros, el más antiguo 17
1.1.3 Pausanias 180c – 185d. Eros pederasta 19
1.1.4 Erixímaco 185e -188e. Eros como armonía 22
1.1.5 Aristófanes 189c – 193e. Anhelo de Uno 24
Aristófanes como el “revelador” de las “doctrinas no escritas” de Platón 26
1.1.6 Agatón 194e – 198a. El Eros bello y delicado 31
1.1.7 Sócrates 198b – 212c “Dale el nombre que te guste y como te guste” .. 33
La “verdad” de los encomios anteriores 33
Sócrates y Agatón 199b - 201d. La refutación como purificación a la iniciación de Eros. 34
Sócrates y Diotima 201d – 212c 36
Naturaleza y nacimiento de Eros 37
Eros y Ágape 43
Inmortalidad según el cuerpo y el alma 43
La suprema revelación de Eros 109c – 212c 44
1.1.8 Alcibíades 215a – 222c El *ἐραστής* (amante) y el esclavizado 48
1.1.9 El verdadero poeta 50

1.2 Eros en el Libro IX de *La República* 52
1.2.1 Eros tirano 53
1.2.3 División de deseos y placeres 54
Deseos y placeres irracionales 56
1.3 Eros en *Lisis* 58
1.3.1 Preludio 203a – 212b 58
1.3.2 ¿Quién es amigo de quien, el amante o el amado, o el amado del amante? (212b – 213d) 60
1.3.3 Principio explicativo de la amistad (213d – 212b) 61
El semejante junto al semejante 61
Lo opuesto es lo amigo de lo opuesto 62
La bondad y los tres géneros 62
Lo proton philon 63
1.4 Eros en el *Fedro* 66
1.4.1 Preludio 227a – 230e 67
1.4.2 Discurso de Lisias. Conceder favores a los que no aman. 230e – 236e 69
1.4.3 Primer discurso de Sócrates. 'Como a los lobos los corderos, así les gustan a los amantes los mancebos' 237a – 243e 71
1.4.4 Segundo discurso de Sócrates. 'Himno mítico a mi señor y el tuyo, el Amor' 244a – 257b 73
Las cuatro locuras 74
2.- Eros en Freud 83
2.1 Freud y la filosofía 83
Freud y los filósofos 85
2.2 Freud y la *Trieb* 93
2.2.1 Teoría de las pulsiones 94
2.2.2 Perentoriedad, fin, objeto y fuente 95
2.2.3 Dualidad de la pulsión 96
2.3 Autoerotismo y narcisismo 97
2.3.1 Fenómenos del narcicismo 99
Elección de objeto 101
2.3.2 El destino del narcisismo: *ideal del yo* 103

La autoestimación 105
2.4 La transferencia o servir (se) a (de) Eros 107
2.5 Más allá del principio del placer 110
2.5.1 Compulsión a la repetición (*Wiederholungszwang*) 110
2.5.2 El plasma germinal 111
2.5.3 Eros y pulsión de muerte 111
2.5.4 Aristófanes en Freud 113
3.- Platón y Freud 116
3.1 Deseo: saberes de Eros 117
3.2 Creación o poíesis (ποίησις) 119
3.2.1 La finalidad de la creación: inmortalidad y narcisismo 121
3.3 La falta ¿llenar o ser? ¿uno o dos? 124
3.3.1 El deseo es el deseo del Otro 127
3.4 Psicoanálisis una clínica como ejercicio espiritual de (desde) Eros 128
3.4.1 La transferencia como un movimiento espiritual de Eros 129
3.5 Lo Bello y la segunda muerte 131
3.6 El problema del Bien 133
3.6.1 El Bien es un ideal del yo 133
3.6.2 La felicidad que promete lo Bello/Bueno 135
3.7 El objeto a causa de deseo 136
3.8 Analista y analizante; maestro y discípulo. 138
3.9 Empédocles y la fantasía cósmica 139
Conclusiones 142
Referencias 146

Clarificación de términos
Eros en Platón

Para elaborar Eros en Platón tomaremos principalmente cuatro diálogos: *El Banquete, Lisis, Fedro* y el libro IX dentro de *La República*. Esta revisión preliminar nos arrojará dos grandes rasgos de Eros: primeramente, como un "gran demon[1]" (El Banquete, Ed. 2010, 202d, p. 737), cuyo poder es establecer un vínculo entre los dioses y lo hombres, además de hacernos desear aquello de lo que se está falto. Este deseo nos impulsará a realizar la *poíesis* (ποίησις)[2] *(*El banquete, Ed. 2010, 205b-c, p.741), es decir pasar del no ser al ser, o, en otras palabras, Eros es el encargado de toda creación de Belleza e intentos de inmortalidad.

Por otro lado, esta falta no solo puede engendrar creación en la belleza, sino también hacernos tender a ser el hombre más infeliz, el tirano, en el cual se ha sido insertado "Eros tirano" (La República IX, Ed. 2019, 573b, p. 286) como lo explicamos enseguida: esta infelicidad provocada por Eros tirano, que domina el alma totalmente, surge por un "aguijón de la pasión insatisfecha" (La República IX, Ed 2019, 573b, p. 286) que es insertado por las opiniones y deseos de los otros, que arrojan a una desmesura y búsqueda de placeres que hacen que el hombre enloquezca. Es decir, cuando Eros, vuelto tirano, domina el alma, el ser humano "no carece en absoluto de locura ni de desvergüenza." (La República IX, Ed 2019, 571d, p. 285) y persigue deseos y placeres innecesarios contrarios a la Belleza.

[1] Martínez (2010, p. 738) en su traducción de *El banquete,* apunta a pie de página*:* "La caracterización aquí de Eros, por parte de Diotima, como demon hay que entenderla como entidad metafísica cósmica intermediaria entre los dioses y los hombres."

[2] Cabe aquí resaltar la implicación de la poiesis (ποίησις) con otro termino que designa a la ergasía (έργασία). Siendo la poiesis aquella actividad creadora en términos del ser u ontológicos; mientras que la ergasía abarca el sentido de realizar una acción de manipulación o realización. Lledó señala que para Platón: "la proximidad que aun mantenían estos dos conceptos haría que sus significaciones se implicasen y se exigiesen mutuamente." (1961, P.86). No hay trabajo sin implicaciones ontológicas eróticas. (véase: Freud, Ed. 2011, *El malestar en la cultura* p. 3027).

Eros en Freud

Al hablar de eros en Freud estaremos haciendo referencia directa a la pulsión (Trieb), ésta *Trieb* es la encargada de dar estímulos psíquicos que proceden siempre del interior del sujeto, además que su forma de actuar es siempre constante y no momentánea, siendo entonces "un representante de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma, y como una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático" (Freud, Ed. 2011, p. 2041).

Al representar exigencias psíquicas esta *Trieb* puede separarse en infinidad de grupos dependiendo de su finalidad. Sin embargo, Freud dividió la pulsión en dos grupos fundamentales y básicos[3]: "El eros y la pulsión de destrucción." (Freud, Ed. 2011, p 3382).

Eros es la encargada de todos los esfuerzos de la psique por conseguir "unidades cada vez mayores, es decir a la unión" (Freud, Ed. 2011, p. 3382), pero no sólo a la unión sino a la conservación propia y de la especie, encargada del amor yoico y objetal o que, como llega a decir Freud: "… quiere conservar y a unir -los denominados 'eróticos', completamente en el sentido del Eros del *Symposion* platónico." (Freud, Ed. 2011, p. 3211).

Por último, cabe destacar que esta pulsión erótica, tiene una energía y exponente llamada libido, que Freud define como: "la energía, (…) de los instintos relacionados con todo aquello susceptible a ser comprendido bajo el concepto de *amor*"[4] (Freud, Ed. 2011, pp. 2576 - 2577).[5]

[3] Si bien años atrás de esta división de 1938 (presente en *Compendio de psicoanálisis*), existe una anterior, entre instintos del yo o de conservación y los sexuales de 1915 (presente en "Los instintos y sus destinos"). Sin embargo, en *Compendio…* Freud menciona que esta división aun cae dentro de los límites de Eros. (Ed. 2011, p. 3382).
[4] Cursivas en el original.
[5] Podemos apuntar que en la palabra libido (*Liebeskraft*), dentro de la lengua materna de Freud, el alemán, se contiene el mismo significante de amor (*Liebe*), lo cual nos da un mayor acercamiento a lo que Freud trata de englobar en la libido. Juego de palabras, que está de más señalar, pierde total sentido en su traducción al español.

Mientras que la pulsión de destrucción es aquella, “antagónica” de eros, que “busca la disolución de las conexiones, destruyendo así las cosas” (Freud, Ed. 2011, p. 3382), siempre busca retornar todo organismo viviente al estado inorgánico precedente de toda función de vida.

Aunque parezcan antagónicas y que debiesen rechazarse continuamente, hay que recordar que estas proceden de una misma energía y en ocasiones suelen combinarse como en “el acto de comer equivale a la destrucción del objeto, con el objetivo final de su de su incorporación; el acto sexual, a una agresión con el propósito de la más íntima unión” (Freud, ed. 2011, p. 3382), o como cuando Alcibíades, perdidamente enamorado de Sócrates, llega a mencionar: “Y muchas veces vería con agrado que ya no viviera entre los hombres” (Platón, Ed. 2010, 216c, p. 756).

Justificación

Nuestro tema surge a raíz de una cita que encontramos por primera vez en *Psicología de masas y análisis del yo* donde Freud afirma:

> Creemos, pues, que con la palabra 'amor', en sus múltiples acepciones, ha creado el lenguaje una síntesis perfectamente justificada y que no podemos hacer nada mejor que tomarla como base de nuestras discusiones y exposiciones científicas. Con este acuerdo ha desencadenado el psicoanálisis una tempestad de indignación, como si hubiera hecho culpable de una innovación sacrílega. Y, sin embargo, con esta concepción 'amplificada' del amor, no ha creado el psicoanálisis nada nuevo. *El Eros, de Platón, presenta, por lo que respecta a sus orígenes, a sus manifestaciones y a su relación con el amor sexual, una perfecta analogía con la energía amorosa; esto es, con la libido del psicoanálisis*, coincidencia cumplidamente demostrada por Nachmansohn y Pfister en interesantes trabajos. (Freud, Ed. 2011, p. 2577 cursivas mías)

Esta cita, relativa a la importancia de Platón en Freud, no es la única ya que hemos logrado localizarla al menos en otras tres obras[6], lo cual nos señala que Freud conocía, leyó y sabia del Eros platónico[7], más en ningún trabajo propio explicó cuál era esta "coincidencia cumplidamente demostrada", sino que los encargados fueron Nachmansohn en su artículo: *Freuds Libido Theorie verglichen mit der Eroslehre Platos* de 1915 y Oskar Pfister en *Plato als Vorläufer der Psychoanalyse* de 1921, ambas obras con el siglo y casi el siglo, respectivamente, de ser publicadas y que jamás han abandonado su idioma original, por lo cual la "coincidencia cumplidamente demostrada" está cerrada al público de la lengua de Cervantes que no sepa alemán, ya que en nuestra búsqueda de bibliografía al respecto en español

[6] *Tres ensayos para una teoría psicosexual* (Ed. 201, p. 1171)*, Las resistencias contra el psicoanálisis* (Ed. 2011)*,* y, *El porqué de la guerra* (Ed. 2011, p. 3211). Si bien es cierto la oración no es la misma lo que prevalece es que el Eros de Platón se corresponde con la libido del psicoanálisis.

[7] Y no sólo del tema erótico, ya que Freud menciona a Platón en relación a su teoría de los sueños en otras dos obras: *Interpretación de los sueños* (Ed. 2011)*,* y en la novena conferencia de *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (Ed. 2011).

e inglés no se localizó nada[8], a excepción del brillante comentario que hace Jacques Lacan en el *Seminario libro 8. La transferencia* (Ed.2019) a *El Banquete* pero Lacan no se ocupa de la coincidencia o no del Eros platónico con el freudiano.

Este trabajo, dada las condiciones ya mostradas, surge como una inquietud de revisar, analizar y comprobar las convergencias o divergencias entre del Eros de Platón como del Eros de Freud que finalice en una investigación seria que sea de fácil acceso a los hispanoparlantes que necesiten de ésta.

Además, que en dado caso de corroborar la coincidencia, ayudaría a disipar dudas y aumentar el conocimiento que se tiene respecto al Eros platónico, así como al Eros freudiano, es decir, ofreciera herramientas al lector para que pueda realizar una lectura psicoanalítica del Eros platónico y una lectura filosófica del Eros freudiano con las herramientas que ambos autores y esta investigación aportan.

[8] A fecha de esta investigación. Pedimos disculpas a los autores que hayan realizado una investigación y que nosotros, por azares del destino, no logramos localizarlas.

Dión, que has enloquecido mi alma de amor.

-Platón

1.- Eros en Platón

1.1 Eros en El Banquete

Sin lugar a dudas *el Banquete* es una de las obras más representativas del pensamiento platónico y el culmen al momento de hablar de Eros. *El Banquete* tiene una composición que suele desdibujar "la línea fronteriza" entre la poética y los argumentos filosóficos o en palabras de Giovanni Reale: "quizás en ningún otro dialogo Platón combina su arte poético con su pensamiento filosófico de manera tan perfecta" (Ed. 2004, p. 17), sea por la profesión de sus enunciantes, como Agatón o Aristófanes que son poetas, Erixímaco que es médico etc.; por el carácter metafísico de la obra o por la imposibilidad de hablar de Eros de otra forma.

Este dialogo tiene ciertas peculiaridades que no queremos dejar de lado antes de adentrarnos de lleno en él; la primera de ellas el cuidado, el estilo poético; este se verá reflejado en ciertos símbolos presentados por Platón. El primero la posición que ocupan sentados Agatón, poeta vencedor de un concurso, al que se le presentan honores y que podría mostrarse como "El poeta" y Sócrates, que está de más decir que es "El filósofo." Ambos se sitúan uno al lado de otro y son los últimos en presentar sus encomios, que dan el giro de amado a amante como la característica central de Eros, para ilustrar esto presentamos un par de gráficos al respecto del lugar que ocupaban los asistentes en *El Banquete:*

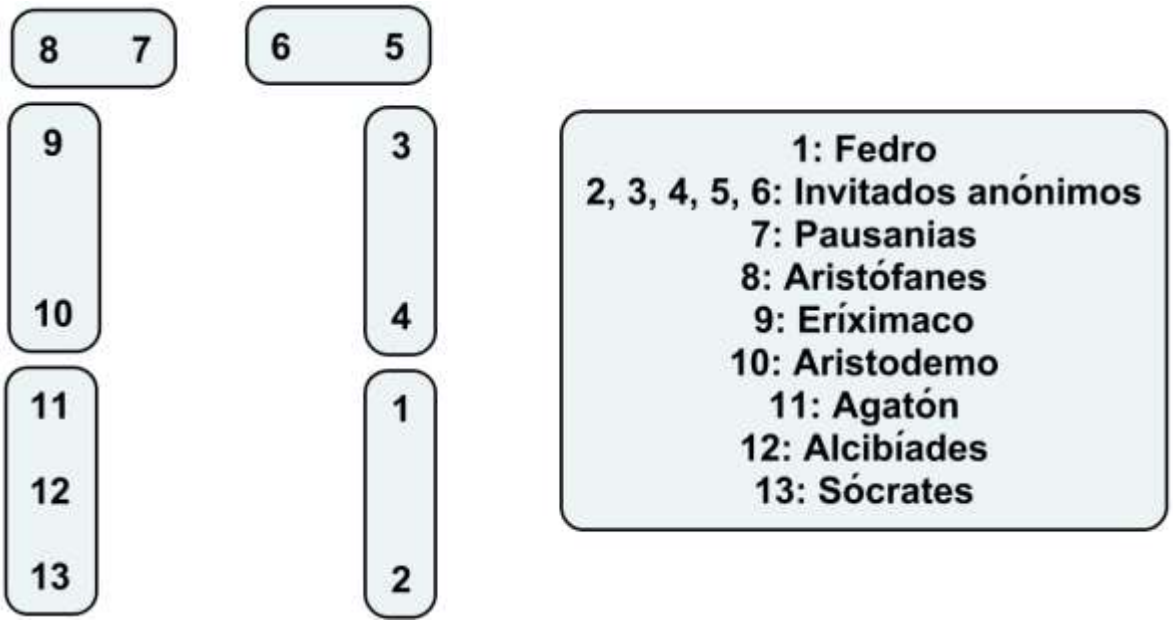

Fig. 1 Posición de los comensales en *El Banquete (*Sykoutris en Ferrero, 1973, p. 195).

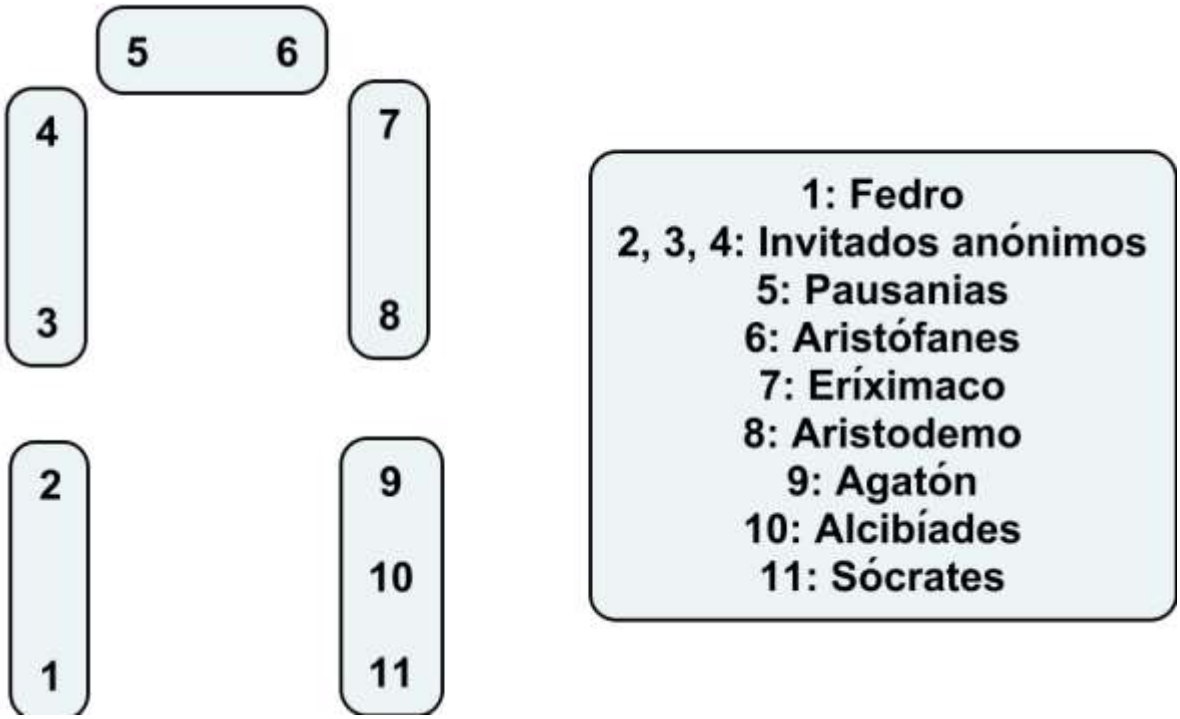

Fig. 2 Posición de los comensales en *El Banquete* (Boll en Ferrero, 1973, p. 195).

Como podemos observar en estos ejemplos no existe un consenso respecto a la posición que ocupó Aristodemo, así como la organización respecto a la entrada, pero más allá de estas problemáticas podemos darnos una imagen visoespacial de cómo estaban situados los comensales, señalando que el lugar de Alcibíades permanece vacío hasta su interrupción en los festejos.

Por otro lado, la técnica narrativa con la que Platón nos presenta el diálogo que resulta complicada y enrevesada, intentaremos resumir brevemente: Diotima, en un primer momento, enseña a Sócrates, éste a su vez a los demás asistentes del *Banquete*, entre ellos Aristodemo[9], quien cuenta lo sucedido a Apolodoro, este último a su vez narra a Glaucón y sus amigos, para que, en un último momento, Platón cuente por escrito lo que llega por medio de Apolodoro.

Sin lugar a dudas estamos frente a una forma simbólica que hace referencia al medio oral como enseñanza de la cual Platón desglosa dos puntos: el primero al hacerse mención a Fénix, (Ed. 2010, 172b, p. 695) que había transmitido lo referente al banquete, pero no supo decir nada con bastante claridad, siendo esta una advertencia de Platón *"cuidado con lo que os cuenten, porque debéis valorar la credibilidad de la fuente que os informa*" (Reale, Ed. 2004, p. 49) y por otro lado que esta narración de una narración es algo más que un informe histórico, parecido a un mito debido a la lejanía del tiempo y a los discursos olvidados por Aristodemo.

Por último, cabe resaltar que no me centraré demasiado en los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco y Agatón sino sólo mostrando un pequeño resumen de estos, ya que en ellos se contiene "lo que Eros no es" (Reale, Ed. 2004, p. 34) sino para centrar toda mi atención en lo referente a los discursos de Aristófanes[10], el de Diotima y Sócrates, y en un segundo momento con Alcibíades como símbolo de un amante. Es pues en estos dos momentos donde se nos presenta el Eros platónico, lo que es centro de este trabajo

[9] Quien narra lo sucedido a Fénix, personaje desconocido, el cual trataremos un poco más adelante.

[10] Reale afirma que en este discurso puede verse la filosofía no escrita de Platón y que solo estuvo reservada para sus más allegados discípulos de la Academia. (Ed. 2004, pp. 129-143).

1.1.1 Preludio

Apolodoro comienza a narrar que después del banquete, en honor a Agatón por su victoria con su primera tragedia, Pausanias propone beber con mayor comodidad, o sea que hasta que cada uno así lo decidiese, debido a los estragos que la bebida había provocado a los asistentes el día anterior, donde habían celebrado Agatón y los coreutas (Platón, Ed. 2010, 176a, p.701), ante ello Erixímaco propone que se retiren las flautistas, las cuales solían actuar también como compañeras sexuales y que además el platicar con la música de éstas es visto como propio de gentes "vulgares y frívolas" (Platón, Ed. 2019, 347c, p. 574).

Todos estos preparativos solo son una forma "provocadora y simbólica transformación del rito dionisíaco, (conectado a la poesía trágica y cómica) en rito apolíneo (vinculado a la filosofía)." (Reale, Ed. 2004, p. 63) para dar paso a una serie de discursos, teniendo como tema el dios Eros, a raíz de una propuesta que Fedro había mostrado insistentemente y que Erixímaco muestra a los demás:

> ¿No es extraño, Erixímaco, que mientras, algunos otros dioses tienen himnos y peanes compuestos por los poetas, a Eros en cambio, que es un dios tan antiguo tan importante ni siquiera uno solo de los poetas que han existido le haya compuesto jamás encomio alguno? (Platón, Ed. 2010, 177a-b, p.703).

Por lo cual todos los asistentes acordando este rito apolíneo, presentaran un discurso a modo de elogio a Eros. Así pues, presentadas ya las características de un "banquete filosófico donde el alimento es siempre mesurado, la embriaguez todavía capaz de verdad y el amor es objeto de razonables discursos" (Foucault, Ed. 2010, p. 159), veamos lo presentado en los discursos.

1.1.2 Fedro 178a - 180c. Eros, el más antiguo

Fedro juega el papel, en el banquete, del literato joven para "quien lo más importante es leer y saborear discursos escritos, y, por lo tanto, un gran amante de los oradores y del arte de escribir" (Reale, Ed. 2004, p. 68), interesado más en presentar una bella forma antes que la verdad contenida en sus discursos. Fedro

se muestra como “el símbolo de aquellos jóvenes que poseen dotes, pero a quienes les falta la verdadera fuerza, la filosofía” (Reale, Ed. 2004, p. 69), por esto las citas a poetas[11] son abundantes en comparación a otros discursos, siendo este, además, el discurso más corto.

Fedro muestra seis características de Eros en su discurso, la primera de ellas señala a Eros como el primer dios que surgió después del Caos, “Así Hesíodo afirma que en primer lugar existió el caos: y luego la tierra de amplio seno, sede siempre segura de todos, y Eros.” (Platón, Ed. 2010, 178b, pp. 704-705).

En segundo término, y enlazado al primero, es por ser el más viejo que Eros es el que más reporta bienes, “el más venerable y el más eficaz para asistir a los hombres, vivos y muertos, en la adquisición de virtud y felicidad” (Platón, Ed. 2010, 180b, p. 708).

La tercera característica del Eros de Fedro es que nos impulsa a vivir de manera perfecta, esto debido, a que cuando un amado nos ve haciendo una acción fea, nos causaría más vergüenza que si nos vieran nuestros propios padres, haciéndonos realizar acciones bellas para tener el beneplácito del amado. (Platón, Ed. 2010, 178d, pp. 705-706). La cuarta característica, enlazada a esta última, señala que Eros, tiene la importancia sociopolítica más importante para las ciudades y ejércitos, porque si estos estuvieran repletos de amantes y amados se alcanzaría la mejor forma de gobierno y los ejércitos, aunque menores en número serían capaces de vencer a cualquier enemigo. (Platón, Ed. 2010, 178e- 179a, p. 706).

Y, por último, la quinta y sexta característica, donde Fedro menciona “a morir por otro están decididos únicamente los amantes, no solo hombres, sino también las mujeres” (Platón, Ed. 2010, 179b, p. 706), lo cual hace que los dioses por esta y otras razones alaben más al amante que al amado, dándole cierto aire de superioridad siendo esto último la sexta característica.

[11] Véase en 178 b (Ed. 2010, 178b, pp. 704-705), donde cita a Hesíodo, Acusilao y Parménides y a partir de 179b (Ed. 2010, 179b y sig., p. 706), donde cita en más de una ocasión a Homero.

1.1.3 Pausanias 180c – 185d. Eros pederasta

Pausanias, discípulo del sofista Pródico (Reale, Ed. 2004, p. 80), representa el papel del orador sofista, que muestra a Eros a través de métodos e ideas de estos. Su discurso gira en torno a la idea general de que es bello que el amado conceda favores al amante[12], o sea el Eros pederasta, es decir la relación entre un joven impúberes y un adulto, presentando para esto una defensa que "debían ser las más difundidas entre los atenientes cultos y de rango elevado" (Reale, Ed. 2004, p. 79).

Para sostener que este Eros era bello, Pausanias comienza narrando (al igual que Fedro, aunque muy distinto) un origen de Eros, apegado al nacimiento de Afrodita, ya que "todos sabemos, en efecto, que no hay Afrodita sin Eros" (Platón, Ed, 2010, 180d, p. 708) y como existen dos Afroditas hay, por lo tanto, dos Eros.[13]

Una de estas Afroditas, la más antigua, tiene por padre a Urano nombrada como Urania o Celeste; mientras que la otra, más joven, es hija de Zeus y Dione llamada Pandemo o Vulgar. Veamos ahora que características engloba Pausanias a cada una de ellas, teniendo en cuenta el argumento que propone, nada es bello por sí mismo, sino solo en la acción "según como se haga (…) si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente fea." (Platón, Ed. 2010, 181a, p.709), es decir hay un Eros que nos hace actuar rectamente y por ello es hermoso y digno de elogio y por otro lado tenemos un eros que nos hace actuar contra lo recto y es feo.

Afrodita Pandemo o Vulgar, por su parte, contiene al Eros que no es digno de ser alabado perteneciente a los hombres ordinarios. Estos aman antes a las mujeres que a los varones, al cuerpo antes que al alma y a los menos inteligentes que a sus contarios (Platón, Ed. 2010, 181 a-c, p. 709), todo con miras a conseguir una satisfacción propia y egoísta, sin tener presente si sus acciones son bellas o no, por lo tanto, estos amores no son dignos de elogio.

---

[12] Tema recurrente en la antigua Grecia al momento de hablar de Eros.

[13] Argumento falaz, ya que, el que una Afrodita tenga "como escudero" a Eros, no hace forzoso que ambas la posean debido a su naturaleza, tan distinta como la presenta Pausanias. Comienzan a verse la retórica sofista.

El Eros digno de elogios, según Pausanias, es el de Afrodita Urania o celeste, que tiene exclusividad en los varones debido a su naturaleza procedente solo de Urano. Este Eros es libre de violencia y dirigiéndose siempre a lo más fuerte e inteligente, a la virtud según Pausanias, obligando a amante y amado a "dedicar mucha atención a sí mismo con respecto a la virtud" (Platón, Ed. 2010, 185b, p. 714).

Es esta última Afrodita la que sostiene al Eros pederasta ya que, al no estar en un primer momento, centrada en el cuerpo, hace que sea bello que los amados favorezcan a los amantes, pero desglosemos un poco más esto.

Pausanias menciona que, es hermoso que el amado haga favores al amante en el caso en que ambos intercambian algo de forma bella, el mancebo da virtud, inteligencia y toda clase de favores, y por su parte el amante, educación y saber en general (Platón, Ed. 2010, 184d, p. 713), habría que señalar que esta descripción que hace Pausanias remite a una relación pederasta, es decir, la de un adulto "experto" que educa y el amado un mancebo, un niño que aún no es adulto, que aporta "favores al amante" y que como mencionábamos al principio de este apartado es un Eros pederasta. Además, que la relación pederasta/educativa entre un mancebo y un adulto parece ser un tema muy recurrente en Platón, ya que esto también es el centro del discurso de Lisias y el primero de Sócrates en el *Fedro*.

Para realizar este favorecimiento del amado, el amante debe superar las pruebas que le presente el amado, ya que los jóvenes puestos al cuidado del pedagogo, tienen prohibido, por sus padres, hablar con los amantes y suelen ser criticados y avergonzados por sus compañeros si conceden inmediatamente favores al amado. (Platón, Ed. 2010, 183 c-d, p. 712). Por lo tanto, el amante fundamentado por Afrodita Urania debe perseguir al amado y este último debe huir "organizando una competición y poniéndolos a prueba" (Platón, Ed. 2010, 184a, p. 713). Esta competición era para demostrar la valía de los amantes acorde a Afrodita Urania, quienes se enamoraban del carácter del mancebo, mientras que los amantes de Afrodita Pandemo solo del cuerpo.

Por lo tanto, el Eros digno de elogio es Afrodita Urania que lleva a ambos a intercambiar algo bello: favores del amado al amante y, educación y saber del amante al amado siendo "en efecto absolutamente hermoso" (Platón, Ed. 2010, 185b, p. 714).

Este discurso, como señala Reale (Ed. 2004, pp. 90-91), se ve replicado en un fragmento dentro de la escena de Alcibíades con Sócrates[14], donde Platón muestra que esto no es Eros, ni muchísimo menos en que consiste ser un amante. El Eros de Pausanias no es sino solo un intercambio de "armas de oro por armas de bronce" (Platón, Ed. 2010, 218e, p. 758). Ya que el "Eros sexual es sólo el primer peldaño de la escalera del amor, entendido como puro estímulo de la belleza física." (Reale, Ed. 2004, p. 89), mientras que el Eros platónico, el filosófico, lleva a una verdadera revelación de la Belleza. (Platón, Ed. 2010, 212a, p. 750).

[14] Creo -dije yo- que tú eres el único digno de convertirse en mi amante y me parece que vacilas en mencionármelo. Yo, en cambio, pienso lo siguiente: considero que es insensato no complacerte en esto como en cualquier otra cosa que necesites de mi patrimonio o de mis amigos. Para mí, en efecto, nada es más importante que el que yo llegue a ser lo mejor posible y creo que en esto ninguno puede serme más colaborador eficaz que tú. En consecuencia, yo me avergonzaría mucho más ante los sensatos por no complacer a un hombre tal, que ante la multitud de insensatos por haberlo hecho.
Cuando Sócrates oyó esto, muy irónicamente, según su estilo tan característico y usual, dijo:
-Querido Alcibíades, parece que realmente no eres un tonto, si efectivamente es verdad lo que dices de mí y hay en mi un poder por el cual tu podrías llegar a ser mejor. En tal caso, debes de 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 solo en apariencia, y de hecho te propones a intercambiar "oro por bronce". (Platón, Ed. 2010, 218c-e, p. 758).

1.1.4 Erixímaco 185e -188e. Eros como armonía

Este discurso se presenta como un complemento del de Pausanias, ya que para Erixímaco, Pausanias "había iniciado tan bien, que yo deba intentar llevarla a término" (Platón, Ed. 2010, 185e-186a, p. 715).

Erixímaco se presenta como el médico-filosofo naturalista que muestra a Eros como una fuerza cósmica creadora de orden y armonía entre los contrarios sin llegar nunca a los planos metafísicos de Eros, dado que su postura "se mantiene en el plano de los filósofos naturalistas." (Reale, Ed. 2004, p. 107).

Este dios "naturalista" presenta dos características: por un lado, la omnipotencia y, por otro lado, estando ligada a la primera, es este dios el que "nos proporciona toda felicidad, de modo que podamos estar en contacto y ser amigos unos con otros como con los dioses, que son superiores a nosotros" (Platón, Ed. 2010, 188d, p. 719).

Erixímaco, similar a su antecesor, muestra un Eros a partir de dos musas: la primera de ellas es Urania siendo el Eros "hermoso, el celeste" (Platón, Ed. 2010, 187e, p. 718), y la segunda, Polimnia, la vulgar encargada del placer. Sin embargo, Erixímaco, no apuesta por una de estas Musas sino a un acuerdo, armonía o consonancia entre ellas y para ello habla de seis ciencias en su papel de arte: la medicina, gimnasia, agricultura, música, astronomía y la mántica.

A través de las primeras cuatro: medicina,[15] la gimnasia, la agricultura y la música es donde Erixímaco dará cuenta de que en estas existen las dos Musas, (Urania y Polimnia) y cómo el ejecutante de estas artes es el experto que distingue "en ellas el amor bello y el vergonzoso" (Platón, Ed. 2010, 186c-d, p. 716), siendo el encargado de infundir el amor bello y eliminar el otro en tanto provoque enfermedad o exceso. En resumen, este "experto" debe ser el encargado para hacer

[15] Sin olvidar que Erixímaco es médico y es a partir de su arte de donde surgen las principales ideas de Eros: "lo tengo bien visto por la medicina" (Platón, Ed. 2010, 186a, p. 716); "comenzaré a hablar departiendo de la medicina, para honrar así a mi arte" (Platón, Ed. 2010, 186b, p. 716).

“amigos entre sí a los elementos más enemigos (…) y de que se amen unos a otros” (Platón, Ed. 2010, 186d, p. 716).

Pero, además, usa la música, para explicar cómo debe ser la armonía, concordancia o acuerdo que deben tener ambas Musas, ya que no es cualquiera, según Erixímaco:

> La armonía, ciertamente es una consonancia, y la consonancia es un acuerdo; pero un acuerdo a partir de cosas discordantes es imposible que exista mientras sean discordantes y, a su vez, lo que es discordante y no concuerda es imposible que armonice. (Platón, Ed. 2010, 187b, p. 717),

es decir, Erixímaco propone que la armonía sería imposible sin que esas discordancias pierdan o cedan parte de su ser, cosa que no puede ser sin el papel de “el experto” que sabe infundir el Eros bello y eliminar, en lo necesario, el vulgar “de suerte que se disfrute del placer sin enfermedad” (Platón, Ed. 2010, 187e, p. 718).

Según Erixímaco se utiliza la astronomía[16] para dar cuenta de que la causa de los fenómenos desastrosos es porque los hombres no veneran al Eros hermoso, sino al Eros desmesurado que “destruye muchas cosas y causa un gran daño” (Platón, Ed. 2010, 188a, p. 718), por lo cual la mántica debe entrar para vigilar y regular que la comunicación entre Eros y los hombres se dé de la manera más bella, teniendo esta última el encargo de la amistad entre hombres y dioses.

Como mencionábamos más arriba, Erixímaco es el médico-filosofo naturalista, para el cual todas sus explicaciones y veneraciones a Eros se dan desde las ciencias naturales, por lo cual toda referencia ontológica se “pasa de largo”, su nacimiento, los poderes de Eros, dando lugar únicamente a las funciones que Eros tiene hacia los seres humanos. En el caso de Fedro se necesitaba ciencia y filosofía ante la abundante poesía; aquí, en Erixímaco, se necesita poesía ante tanta filosofía y ciencia.

[16] En la antigüedad los griegos incluían dentro de la astronomía los fenómenos que ahora englobamos como meteorología.

1.1.5 Aristófanes 189c – 193e. Anhelo de Uno

Antes de entrar de lleno nos gustaría hacer un pequeño espacio para el pasaje del hipo de Aristófanes, que genera un cambio de roles entre éste y Erixímaco (Platón, Ed. 2010,185 c-d, p. 714 y 189a, p. 719), que ha generado innumerables interpretaciones y lecturas, desde una venganza de Platón a Aristófanes, por burlarse de Sócrates en su obra *Las nubes* donde lo caracteriza como un loco, o que es un recurso meramente narrativo para amenizar la lectura del *Banquete*[17], sin embargo, Reale (Ed. 2004, p. 111) apuesta porque el intercambio de roles entre Erixímaco y Aristófanes es para hacer hablar inmediatamente después del comediógrafo, Aristófanes, a Agatón, quien es el poeta trágico. Esto hace una referencia a la escena final del *Banquete*, donde Sócrates hace convenir a ambos poetas, que tanto hacer comedias como tragedias "es cosa del mismo hombre (…) y que quien con arte es autor de tragedias lo es también de comedias." (Platón, Ed. 2010, 233d, p. 764). Y, ¿quién es este hombre capaz de escribir tragedias y comedias? ¿quién es poeta por arte? "este poeta es, a su juicio, el filósofo." (Reale, 2004, p. 114), por lo cual nosotros apostamos por esta interpretación antes que por algunas de las dichas anteriormente.

Esclarecido esto, habrá de ver qué lugar ocupa Aristófanes dentro de este dialogo, porque según Reale (2004) viene a develar las "doctrinas no escritas" de Platón, sin embargo, dejaremos este análisis después de revisar el contenido mismo del Eros que propone Aristófanes.

El discurso de Aristófanes[18] busca reconocer a Eros como nuestro mejor aliado para encontrar nuestro amado "reestablecernos en nuestra antigua

[17] Las notas realizadas por Martínez (Ed. 2010) en su traducción ahondan más en el tema.
[18] Este discurso ha mostrado inclusive ser más popular que el mismo de Sócrates, ya que la búsqueda de la otra mitad ha permeado tanto la cultura, que pareciese que lo mostrado por Aristófanes fuese el Eros más divulgado y aceptado por las masas. Sin embargo, el mismo discurso va más allá de la lectura superficial de "buscar la otra mitad", ya que no es solo el sexo lo que mantiene unidos al amante y amado, sino que "el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente" (Platón, Ed. 2010, 192c-d, p. 724). Siendo además el único con referencia directa del discurso socrático: "Y se cuenta, ciertamente una leyenda -siguió ella-, según la cual los que busquen la mitad de sí mismos son los que están enamorados" (Platón, Ed. 2010, 205d-206a, p.742).

naturaleza y curarnos" (Platón, Ed. 2010, 193d, p. 725), para lo cual dividirá en tres momentos su discurso.

El primer momento muestra esa antigua naturaleza humana muy distinta de la existente actualmente. Anteriormente existían tres sexos en lugar de solo dos, el masculino, femenino y un tercero, el andrógino, en el que participaban tanto lo masculino como lo femenino y que ahora "yace en la ignominia" (Platón, Ed. 2010, 189e, p.721).

El segundo momento es la descripción de esta antigua naturaleza, que según Aristófanes tenía una forma de esfera, "teniendo cuatro manos, el 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" (Platón, Ed. 2010, 189e – 190a, p. 721).

Y el tercer momento donde dejan esta antigua naturaleza por obra de Zeus, quien al ver que atentaban contra él y los demás dioses, tomó la decisión de cortarlos en dos mitades, haciéndolos más débiles y condenados a buscar la unidad, ordenando a Apolo coser la cicatriz resultante del corte, quedando un agujero en medio llamado ombligo, hacia la cual quedaba orientado el rostro para recordar la antigua naturaleza a la que pertenecían.

Estos seres seccionados al encontrarse se tomaban de los brazos y morían de hambre y de inacción, ya que no querían separase, querían volver a *ser uno*. Ante esto, Zeus, por lástima, traslada sus genitales de la parte posterior hacia al frente para que pudieran engendrar al encontrarse hombre con una mujer o tener placer al tener contacto hombre con hombre o mujer con mujer.

Es desde entonces, muestra Aristófanes, el amor un restaurador de la antigua naturaleza, ya que "cada uno de nosotros es un símbolo (…) Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando su propio símbolo" (Platón, Ed. 2010 191d, p. 723). Por lo cual, si un hombre tuvo por naturaleza otra mitad masculina, aman a

los hombres y se alegran del contacto entre ellos, siendo estos los más viriles por naturaleza; si una mujer tuvo su otra mitad femenina entonces de igual manera se alegrará al tener contacto con otra mujer; y por último aquellos caídos en la ignominia son aficionados a su sexo contario.

Aristófanes nombra al amor como "el deseo y la persecución de esta integridad" (Platón, Ed. 2010, 192e, p. 724), un deseo de encontrar ese símbolo para recuperar la felicidad que en algún momento nos hizo *uno*.

Aristófanes como el "revelador" de las "doctrinas no escritas" de Platón

Como mencionamos más arriba, Reale (Ed. 2004) hace una lectura (a través de la hermenéutica) del discurso de Aristófanes como la revelación de las "doctrinas no escritas" de Platón, esta forma velada fue para que "no pudieran ser objeto de burla por parte de nadie, a no ser con el riego de que el mismo burlador resultara burlado" (Ed. 2004, p.113).

La existencia de "doctrinas no escritas" y la enseñanza "con pocas indicaciones" de Platón pueden ser vistas en la *Carta VII* donde Platón escribe en referencia a sus intentos de educar a Dioniso, tirano de Siracusa:

> En todo caso, al menos puedo decir lo siguiente a propósito de todos los que han escrito y escribirán y pretenden ser competentes en las materias por las que yo me intereso, o porque recibieron mis enseñanzas o de otros o porque lo descubrieron personalmente: en mi opinión, es imposible que hayan comprendido nada de la materia. Desde luego, *no hay ni habrá nunca una obra mía* que trate de estos temas *(…) Si yo hubiera creído que podían ser expresadas satisfactoriamente con destino al vulgo por escrito u oralmente*, ¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de la naturaleza de las cosas? Ahora bien, yo no creo que la discusión filosófica sobre estos temas sea, como se dice, un bien para todos los hombres, salvo para unos pocos que están capacitados para

descubrir la verdad por si mismos con unas pequeñas indicaciones." (Platón, Ed. 2019, 341 b-e, p. 439, cursivas mías).

Entonces bien, ¿cuáles son estas "doctrinas no escritas"? aquellas que se revelaron en la Academia y en su discurso *Acerca del bien* donde:

> Todos habían ido allí pensando poder aprender alguno de los comúnmente considerados bienes humanos, como la riqueza, la salud y la fuerza y, en general, una felicidad maravillosa. Pero resultó que los discursos versaban sobre cuestiones matemáticas, números, geometría y astronomía, y, por último, se sostenía que existe un Bien, un Uno, creo que esto les parecía algo totalmente paradójico. Como consecuencia, *algunos despreciaron el asunto y otros lo criticaron.* (Aristoxeno en Reale, 2004, p. 126, cursivas mías).

Es entonces este discurso de Eros una enseñanza de esas "doctrinas no escritas" que terminaban en ese Bien, en ese Uno, del que los dos seres seccionados trataban de retornar a toda costa. Ese Uno que era capaz de ser una amenaza frente a los dioses.

Hay que recordar lo que nos dice Aristóteles en su *Metafísica* respecto al *Uno* enseñado en la Academia:

> Platón, ciertamente, hizo estas distinciones acerca de las causas que estamos investigando. Es evidente, pues, por lo dicho que se sirve únicamente de dos causas, el *qué-es* y la materia (en efecto, las Formas son las causas del *qué-es* de las demás cosas, y lo Uno, a su vez, del *que-es* de las Formas), y (a la pregunta sobre) cual es la materia entendida como el sujeto del cual se predican las Formas en el caso de las cosas sensibles, y del cual se predica lo Uno en el caso de las Formas, (responde) que es la Diada, lo Grande y lo Pequeño. Y atribuyo, en fin, la causa del Bien y del Mal,

respectivamente, a uno y a otro de estos principios[19] (Ed, 1994, I 6 988a 8-15, p. 98).

Este Uno del que habla es lo que en este discurso se trata de emparentar con el Bien en sí mismo, como lo dice también Aristóteles en la misma obra: “Entre los que afirman que existen entidades inmóviles, algunos dicen que el Uno Mismo es el Bien Mismo, ya que piensan que la entidad de éste consistente, sobre todo, en ser Uno” (Ed, 1994, XIV 4 1091b 13-15, p. 571).

Este Uno es un principio supremo el cual es el Bien en sí mismo y que por causa de Zeus al seccionarlos en dos aparece el mal. Por ende, los seres seccionados trataban de retornar a ese Uno, ese Bien del que habían sido despojados, ninguna acción ni ningún alimento era capaz de suplir ese Bien del Uno, por eso morían de tales abstenciones.

Además cabría añadir que este Uno, al que se intenta volver, tiene una forma “totalmente redonda, con la espalda y los costados en forma de circulo” (Platón, Ed. 2010, 189e, p. 721) o más precisamente en forma esférica[20], forma esférica que se presenta en el Timeo “como la figura apropiada para el ser vivo que ha de tener en sí a todos los seres vivos” (Platón, Ed. 2018, 33b, p. 302) ésta no tiene ninguna necesidad ni de alimentación, se bastaba a sí misma y por sí misma, era un ser que contenía el Bien, parece ser que esta explicación de la esfera es una “estrofa alternada a lo que dice Aristófanes de los seres esféricos” (Lacan, Ed. 2019, p.111).

Esta figura esférica era pues

> un mundo, circular que gira en círculo, único, sólo y aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo. Por todo esto, lo engendró como un dios feliz (Platón, Ed. 2018, 34b, p. 303).

[19] T. Calvo traduce εἶδος por Forma, nosotros hemos utilizado a lo largo del trabajo la palabra Idea.
[20] El circulo es una figura plana, mientras que la esfera hace referencia a una tercera dimensión.

La forma esférica era porque el Demiurgo[21] “quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo” (Platón, Ed. 2010, 29e, p. 300), es decir la forma divina es esférica y es partir de esta forma que se crea todo el universo y por supuesto al ser humano.

Esto, también hay que decirlo, remite al encanto que sintieron los antiguos griegos por la forma esférica y como ésta al parecer era la figura perfecta que lo contenía todo y se bastaba a sí misma, como Empédocles en su poema, recordando que “Platón conocía muy bien las ideas de los presocráticos; así, por ejemplo, estaba enterado de la teoría de Empédocles sobre la sensación, y la fisiología del *Timeo* se inspira en ella.” (Alegre en Platón, Ed. 2010, p. XLI).

Nada falta en el mundo en parte alguna,
nada sobra en ninguna,
que igual nació por todas;
y nació cual Esfera infinita
bien redonda y pulida.
De circular soledad la Esfera goza
mientras Amistad domina;
soledad tanta
que ni alcanza a distinguirse en ideas
del Sol las veloces flechas.
Mas la Discordia pone
aparte lo leve y aparte todo lo pesado;
tan aparte todo

[21] La figura creadora del universo según lo mostrado en el *Timeo.*

que ni siquiera llegan a mostrarse

del Sol la idea deslumbrante

ni el Mar ni el cuerpo de la hirsuta Tierra.

Todo estaba enemistado

De Amor falto y de mezcla. (García, Ed. 1979, frag. A, l.17, pp. 67 - 68).

Habría que señalar que en el diálogo del *Timeo* el encargado de dar esta explicación de la esfera es Timeo "puesto que es el que más astronomía conoce" (Platón, Ed. 2018, 27a, p. 297), un hecho peculiar que no sea Sócrates, igual que en este discurso de Aristófanes, quien enmarque al Uno y al Bien en una forma esférica. Además, que sea Timeo conocedor de astronomía, enlaza con el origen de estos seres esféricos donde "los machos vienen del Sol, las todo hembras vienen de la Tierra, y de la Luna los andróginos" (Lacan, Ed. 2019, p. 112).

Platón con la máscara de Aristófanes dice al final: "llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado. Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros." (Platón, Ed. 2010, 192e, p. 724).

Este llegar a ser uno es ser Uno en tanto esfera integra, representa aquello es la forma perfecta para un ser vivo, lo que contiene "las virtudes de la suficiencia y que, consecuentemente, puede combinar en ella la eternidad del lugar constante con el movimiento eterno" (Lacan, Ed. 2019, p. 109), una suficiencia que incluye por supuesto a la Idea del Bien.

Hay que recalcar que este anhelo de ser Uno es sinónimo de Bien en las "doctrinas no escritas" y no una "mitad de naranja" ni un "tapón" ante la falta, ni una suma de partes, si no retornar a un estado mítico donde se tenía el Bien en sí dentro de esa forma esférica. Eros es en las "doctrinas no escritas" anhelo de ese Uno, de esa medida suprema que es el Bien en sí.

1.1.6 Agatón 194e – 198a. El Eros bello y delicado

Agatón se presenta como el poeta sofista y el personaje que más importancia presenta en *el Banquete* (es en honor a él y su victoria que el susodicho que se organiza y estará en medio de los celos de Alcibíades hacia Sócrates).

Reale (Ed. 2004, p.133) y Jaeger (Ed. 2001, p. 577) proponen que este discurso no va dirigido precisamente a Eros sino es un elogio de Agatón frente a un espejo, es decir hace un elogio a sí mismo, un enamoramiento narcisista. Eso puede verse en las características del Eros de Agatón, uno joven, delicado, flexible, de tez bella, justo, templado, valiente, y el mayor sabio en la poética, características similares a las que presentaran Aristófanes en relación a Agatón en *Las tesmoforias* (vv.189-192) “tú eres, blanco, lampiño, / de voz femenina, delicado y agradable” (Aristófanes en Reale, Ed. 2004, p. 132); y a las dichas por Platón en el dialogo del *Protágoras*: “y junto a Pausanias, un joven, un muchacho todavía, según creo, de distinguido natural y muy bello también de aspecto. Me pareció oír que su nombre era Agatón” (Ed. 2010, 315d-e, p. 247).

Este encomio “narcisista” muestra una estructura muy diferente de la planteada por los discursos anteriores, ya que según Agatón “no han encomiado al dios, sino que han felicitado a los hombres por los bienes que les causa” (Platón, Ed. 2010, 194e, p. 727), ante lo cual se hablará “palabra por palabra” (Platón, Ed. 2010, 195a, p. 727) de la naturaleza, virtudes y después de los dones que reporta a los hombres y dioses.

Agatón muestra a Eros como el dios más feliz por ser el más hermoso[22] y el mejor. Primeramente[23] Eros es el más hermoso y el mejor por ser “el más joven de los dioses” (Platón, Ed. 2010, 195a, p. 727), muy al contrario de los Eros de Fedro y de la Afrodita Urania de Pausanias. Ante esta característica de juventud, se presentará la prueba de que Eros odia lo viejo, y, por similitud se acerca a los jóvenes relacionándose con estos últimos, mientras rehúye de lo viejo.

[22] Hermoso en términos de Belleza. Recordando lo que afirmara más tarde Sócrates: Las cosas buenas son también bellas. (Platón, Ed. 2010, 201c, p. 735).
[23] A partir de aquí Agatón además de presentar las características de Eros, irá dando pruebas de cada una de ellas.

Además, su hermosura puede verse en su delicadeza ya que éste solo habita en lo más blando de los hombres y de los dioses: sus “caracteres y almas” (Platón Ed. 2010, 195e, p. 728). Mientras que la flexibilidad y su tez de piel, (últimos argumentos a favor de la hermosura de Eros) tienen su prueba en que la flexibilidad, en el caso de la primera de ellas, se ve en la forma proporcionada y bella de Eros, mientras que la belleza de su tez, se comprueba en que Eros solo se asienta en aquel lugar “bien florido y bien perfumado” (Platón, Ed. 2010, 196b, p. 729).

Las virtudes que Agatón enmarca en Eros, son la justicia, templanza, valentía y sabiduría. La primera de ellas obtiene su prueba en que “no comete injusticia contra dios u hombre alguno, no es objeto de injusticia por parte de ningún dios ni ningún hombre” (Platón, Ed. 2010, 196b, p. 729); mientras que la templanza se demuestra en que, aunque Eros participa de todos los placeres y deseos, éste los domina a través de la templanza; la valentía debido a que Eros domina a Ares, y si, este último que es el más valiente, es dominado por Eros, demuestra que es más valiente Eros; y por último, Agatón, enmarca la sabiduría como virtud, pero no cualquier sabiduría sino la del poeta.[24] “para honrar también yo mi arte, como Erixímaco al suyo, es el dios poeta tan hábil que incluso hace poeta a otro” (Platón, Ed. 2010, 196d, p. 729).

Mientras que los dones que reporta a los seres humanos y dioses son la procreación de todos los seres vivos y la maestría en las artes poniendo como prueba que Eros enseñó a Apolo el arte en el arco, la medicina y la mántica; a las Musas la música; a Hefesto el forjar; a Atenea el arte de tejer y a Zeus el arte de gobernar. Siendo el mejor aliado para el aprendizaje de las artes, ya que toda creación siempre es guiada por el deseo y el amor, los cuales siempre surgen de Eros.

[24] Hemos de recordar que el discurso de Agatón es un elogio a sí mismo encubierto en Eros.

Finalizando con un verso[25] y un himno sumamente bello[26] a modo de resumen de los dones que Eros reporta a los seres humanos, que logran que su encomio sea aplaudido "estruendosamente, ya que el joven había hablado en términos *dignos de sí mismo y del dios"* (Platón, Ed. 2010, 197e, p. 731, cursivas mías), belleza de las palabras y estruendoso aplauso de los asistentes que hacen olvidar que su encomio no fue otro que uno simplemente narcisista, relegando a Eros a un reflejo de Agatón.

1.1.7 Sócrates 198b – 212c "Dale el nombre que te guste y como te guste"

El discurso de Sócrates presenta tres momentos que diferenciaremos y abordaremos con sus peculiaridades. El primero de ellos (1.1.7.1) es que Platón en boca de Sócrates muestra que todos los discursos anteriores no han mostrado en absoluto ninguna verdad respecto a Eros, (1.1.7.2) el diálogo que sostienen Agatón y Sócrates y (1.1.7.3) el diálogo que mantienen Sócrates y Diotima.

La "verdad" de los encomios anteriores

Los cinco discursos anteriores que se mostraron más arriba, según Sócrates, no son más que simples encomios bellos sin ninguna verdad, ya que todos han seguido una misma línea: "atribuir al objeto elogiado el mayor número de posibles cualidades y las más bellas, sean o no así realmente; y si eran falsas, no importaba

[25] "La paz entre los hombres, la calma tranquila en alta mar, / el reposo de los vientos y el sueño en las inquietudes." (Platón, Ed. 2010, 197c, p. 730).

[26] Él es quien nos vacía de extrañamiento y nos llena de intimidad, el que hace que se celebren en mutua compañía todas las reuniones como la presente, y en las fiestas, en los coros y en los sacrificios resulta nuestro guía; nos otorga mansedumbre y nos quita aspereza; dispuesto a dar cordialidad, nunca a dar hostilidad; es propicio y amable; contemplado por los sabios, admirado por los dioses; codiciado por los que no lo poseen, digno de adquisición de los que lo poseen mucho; padre de la molicie, de la delicadeza, de la voluptuosidad, de las gracias, del deseo y de la nostalgia; cuidadoso de los buenos, despreocupado de los malos; en la fatiga, en el miedo, en la nostalgia, en la palabra es el mejor piloto, defensor, camarada y salvador, gloria de todos, dioses y hombres; el más hermoso y mejor guía, al que debe seguir en su cortejo todo hombre, cantando bellamente en su honor y participando en la oda que Eros entona y con la que encanta la mente de todos los dioses y de todos los hombres. (Platón, Ed. 2010, 197c-e, pp. 730-731).

nada" (Platón, Ed. 2010, 198e, p. 732). Por esa razón, Sócrates se rehúsa a hacer un encomio de esta clase donde domina la hermosura de las palabras pero que no revelan ninguna verdad sobre Eros, ante lo cual, pidiendo permiso a Fedro de tener la libertad de manejar su discurso con infinidad de cambios y movimientos sobre la marcha para "oír expresamente la verdad sobre Eros" (Platón, Ed. 2010, 199a, p. 733).

Así con toda libertad de hacer su encomio**,** Sócrates se dispone a mostrar el porqué de las falsedades de los discursos anteriores dialogando con Agatón.

Sócrates y Agatón 199b - 201d. La refutación como purificación a la iniciación de Eros.

El discurso de Sócrates en dos de sus tres momentos engloba una gran particularidad, dada la libertad otorgada por Fedro, y, es que todo su encomio se presenta como un diálogo dialéctico, primero en boca de Sócrates y Agatón, y, después con Diotima y Sócrates, esto parece indicar que la iniciación a los misterios del amor no puede lograrse solitariamente, necesitamos de otro que nos acompañe en ese dialogo dialectico[27] y recorrer todo un rito para así obtener la revelación de los grandes misterios de Eros.

Este rito para revelar la verdadera naturaleza de Eros consta de tres momentos: a) rito de refutación-purificación; b) enseñanza de la naturaleza de Eros a través de los mitos, que en este caso será el de su nacimiento; y, c) la más alta iniciación en los misterios de Eros, es decir, la contemplación de lo Bello en sí. (Reale, Ed. 2004, p. 171).

Este rito de refutación-purificación lo podemos leer de forma teorética en el *Sofista*:

[27] Por dialectico nos referimos al método platónico que a través del dialogo trata de llegar a la verdad de las cosas, distinguiendo el verdadero conocimiento de Eros, expresado aquí en el dialogo de Sócrates y Diotima, de la opinión verdadera, como lo son los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco y Agatón, recordando que este acceso a la verdad se da por "la razón" (Alegre en Platón, Ed. 2010, p. LI).

> Interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones de los así desorientados, y después de sistematizar los argumentos, los confrontan unos con otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros. Gracias a este procedimiento, se liberan de todas las grandes y sólidas opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación esta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta. En efecto, estimado joven, quienes así purifican piensan, al igual que los médicos, que el cuerpo no podrá beneficiarse del alimento que recibe hasta que no haya expulsado de sí aquello que lo indispone, y lo mismo ocurre respecto del alma: ella no podrá aprovechar los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga que quien ha sido refutado se avergüence, eliminando así las opiniones que impiden los conocimientos, y muestre que ella está purificada, consciente de que conoce sólo aquello que sabe, y nada más. (Platón, Ed. 2010, 230b-d, p. 37).

Como podemos ver, Platón muestra que para recibir los verdaderos conocimientos se necesita de este rito de purificación, el cual llevarán a cabo Sócrates y Agatón: refutar los discursos del Eros como amado y presentar los nuevos conocimientos del Eros amante carente de belleza.

Para esto Sócrates, preguntando a Agatón, muestra a Eros como amante, pasar del "Eros es amor *de* algo", en tanto ese *"de"* marca una pertenencia y pasar al *"de"* como una tendencia, un impulso, un hacía, "a lo que se orienta el amor". (Reale, Ed. 2004, p. 134).

Ahora bien, hacia lo que se orienta Eros es aquello de lo que carece, condición necesaria para que exista el deseo, Eros "desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que está falto." (Platón, Ed. 2010, 200e, p. 734). Pero este deseo tiene un objeto especifico,

el cuál es lo Bello, lo Bello que también es lo Bueno, porque son lo mismo (Platón, Ed. 2010, 201c, p. 735).

El argumento a modo de refutación de que Eros es deseo de lo Bello, de lo que se carece, hace que todos los discursos anteriores caigan, en especial el de Agatón, que había puesto mayor énfasis en la belleza de Eros. Ante esto Agatón afirma: “Me parece, Sócrates, que no sabía nada de lo que antes dije” (Platón, Ed. 2010, 201b, p.735), llevando a cabo ese primer punto en la iniciación para la revelación de los misterios de Eros, aquella purificación que se mencionaba en el Sofista, liberar el alma de los argumentos vacíos a través de la refutación.

Pero además se hace un giro espectacularmente bello, que nos parecería una falta grosera olvidar por prestar más atención al rito de refutación-purificación, y es que Eros pasa de ser el amado y poseedor de belleza a ser *el amante* que carece y, por ende, desea lo bello.

Sócrates y Diotima 201d – 212c

Ahora bien, en este punto de la iniciación a los misterios de Eros mediante el mito, Platón, en boca de Sócrates hace aparecer una figura presa de infinidad de análisis, sin embargo, nosotros presentaremos una propia, para lo cual tendremos como base unas esclarecedoras palabras sobre Diotima: “Parece extraño que, en una sociedad predominantemente homosexual, como era el circulo platónico, Sócrates ponga en labios de una mujer una doctrina sobre el amor” (Paz, 2014, p. 33).

En efecto, primero es curioso que se ponga en boca de una mujer[28] una doctrina de tal importancia. Nada más ajeno al pensamiento platónico porque en ningún otro diálogo aparece mujer como dialogante[29], no cabe duda que algo nos

[28] No está de más, remitir al lector a revisar una vez más los discursos de Pausanias y Erixímaco, dónde la mujer sólo participa en Eros si éste es “vulgar” o “feo”, más nunca del bello o virtuoso.

[29] Si bien en *Menéxeno* aparece un discurso de Aspasia (Platón, Ed. 2010, 236d, p. 407 y sig.) ésta solo aparece bajo la forma de un discurso, no de un diálogo, ni mucho menos como figura principal en éste.

quería decir Platón con esta mujer extranjera, y es que, ¿qué alter-idad podía existir en el pensamiento platónico que una mujer extranjera? No cabe duda que Platón apuesta que esos misterios del amor solo pueden aprenderse de otro en tanto alter-idad y no había una figura más otro que Diotima para ese dialogo.

Naturaleza y nacimiento de Eros

Sócrates se asume entonces como el examinado frente a las preguntas que le realizará Diotima para a través de la dialéctica revelar la naturaleza de Eros, la cual resulta ser la de un gran demon, que se encuentra como lo intermedio de lo bueno y lo malo, lo feo y lo bello, lo mortal y lo inmortal, "no es positivo ni negativo en cuanto incluye en si negativo-y-positivo" (Reale, Ed. 2004, p. 178).

> De la noción de demon puede decirse:
> 1) que Sócrates reconoce en sí la presencia de algo que evita nombrar en forma sustantiva y prefiere, en cambio, calificar como divino (theῖon) o demoniaco (daimónion); 2) que semejante 'algo' actúa como una señal que suele manifestarse a la manera de una voz, pero no física, sino únicamente audible para el 'oído del alma'; 3) que esa voz le es familiar; 4) que aparece imprevisible y súbitamente; 5) que tiene carácter imperativo; 6) que nunca es arbitraria (al obedecerla, Sócrates advierte lo fundado y valioso de su aparición); 7) que se manifiesta en todo tipo de circunstancias, tanto importantes (su no injerencia activa en la política) como triviales (…); 8) que Sócrates le presta tanto o mayor cuidado que a los sueños y a los oráculos. Lejos, pues, de ser la voz de la conciencia moral, el testimonio de un dios particular, o una forma interior y personal que podía revestir para él la Providencia, no es sino la constatación humana de la presencia de un trasfondo suprahumano, tan divino como insondable, y al cual todo verdadero filósofo, como Sócrates, debe ser capaz de abrirse, cual si reconociera que

su enseñanza ‘si parfaitement rationnel, est suspendu à quelque chose qui semble dépasser la pure raison’[30] (Olivieri en Platón, Ed. 2010, p. 430).

De estas podemos extraer en importancia al demon Eros la primera y la octava, en consonancia con que Eros es perfectamente racional pero más allá de la pura razón en un ámbito divino pero que es perfectamente alcanzable en lo mortal, una naturaleza intermedia.

Esta naturaleza intermedia de Eros entre lo divino y lo mortal “llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo” (Platón, Ed. 2010, 202e, p. 738), pero más que llenar el espacio, hay que ir más allá, apostando que Eros es el espacio, el mediador entre ambos que más que ocupar un vacío, es la presencia que anuncia una ausencia.

Este ser intermedio es desde luego revolucionario en la obra platónica, parece resolver el dique profundo por el que estaban inmensamente separados el mundo inteligible con el mundo sensible creando una conexión entre ambos mundos “que Platón, en un primer momento, había separado profundamente (…) uno de los medios a través del cual, Platón creyó poder conciliar la verdad parcial del intelectualismo socrático con la verdad parcial de la filosofía heraclitea del devenir” (Robin en Reale, Ed. 2004, p. 182).

Ahora bien, el nacimiento de Eros es expresado a través de un mito, el cual es utilizado por Platón para expresar “un-pensar-por-imágenes no menos profundo o, tal vez, incluso más profundo que el pensar-por-conceptos” (Reale, Ed. 2004, p. 184), por lo cual vale la pena detenernos cada que sea necesario en estas imágenes presentadas en el mito del nacimiento de Eros, en el que éste es concebido en un banquete ofrecido por el nacimiento de Afrodita, en el cual, entre los asistentes, se encontraba Poros, el dios del recurso. Finalizado el banquete, Penia, diosa de la carencia se acerca a mendigar a la puerta, mientas que Poros, ya embriagado de néctar, acude a los jardines de Zeus donde cae dormido, Penia, viendo la oportunidad y debido a su carencia total de Poros (una total a-poría) se recuesta a

[30] Tan perfectamente racional, es suspendida a cualquier cosa que parezca exceder la mera razón. (Traducción de C. Arreola).

un lado de Poros y así engendran a Eros, que de ahora en adelante, debido al evento donde fue engendrado, será el acólito y escudero de Afrodita, y, por lo tanto, amante de la belleza, que representa esta diosa. (Platón, Ed. 2010, 203b-c, pp. 738-739).

Veamos qué representan estas imágenes en el mito. Primero Poros[31] se presenta como lo inmaterial, aquel mundo inteligible dibujado en la obra de Platón, además de ser "lo primero amado y deseado, perfecto y autosuficiente" (Plutarco en Reale, Ed. 2004, p. 187), representación de lo divino, lo inmortal, lo sabio, que no está carente de nada, y, por lo tanto, no desea. Mientras que Penia es la imagen de la pobreza, del mundo material y sensible.

Una polaridad presente en todo el mundo griego, que:

> concibe, modela y organiza el mundo, como unidad, en parejas de contrarios. Estas son las formas en las que el mundo se presenta al espíritu griego, en las que éste transforma y concibe en sistemas y como sistemas la multiplicidad del mundo. Estas parejas de opuestos de la forma polar del pensamiento son fundamentalmente distintas de las parejas de contrarios de las formas de pensamiento monista y dualista, en cuyo ámbito estas se excluyen, es decir, al combatirse recíprocamente se destruyen, o, finalmente, al conciliarse dejan de existir como opuestos (…) *En la forma de pensamiento polar, en cambio, los contrarios de una pareja no están sólo indisolublemente vinculados entre ellos, como los polos del eje de una esfera, sino que éstos, en su más íntima exigencia lógica, precisamente polar, están condicionados por su oposición: si perdieran el polo opuesto, perderían su propio sentido.* Tal sentido consiste en el hecho de que ellos, como contrarios -al igual que el eje que al mismo tiempo los une y los separa- *son partes de una unidad mayor que no se puede definir exclusivamente basándose en ellos:* para expresarnos en términos geométricos, son puntos de una esfera perfecta en sí misma. Esta forma polar del pensamiento informa

[31] Poros como el dios del recurso como medio para conseguir determinado fin distinto de Pluto relacionado a la riqueza y abundancia en la agricultura.

necesariamente toda objetivación del pensamiento griego. Por este motivo, también la visión griega de lo divino está formada bajo su mismo signo. (Philippson en Reale, Ed. 2004, pp. 189-190).

Esta polaridad, exige la existencia de ambos, no solo de forma vinculada, sino que, sin la existencia de alguno de sus contrarios, el otro perdería el sentido de su existencia. Esto, es decir, no es comprensible por sí sola la imagen de Penia, pobre, mendiga y carente, sin la existencia de algo de lo que sea pobre, mendiga y carente: Poros; y, su contrario, el dios recurso no es concebible que lo tenga todo sin alguien que no lo tenga.

Es a partir de esta diada que surge su hijo, un demon mediador no solo de sus padres, sino de ambos mundos: el inteligible y el sensible. Una presencia anunciadora de una ausencia que hace “de suerte que todo queda unido consigo mismo como un continuo” (Platón, Ed. 2010, 202e, p. 738).

Esta naturaleza de sus padres le hace ser, por su madre Penia, “siempre pobre (…) duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie de las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia” (Platón, Ed. 2010, 203c–d, p. 739). Mientras que, por parte de la naturaleza de su padre, Poros, Eros siempre está

> al acecho de lo bello y lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista (Platón, Ed. 2010, 203d, p. 739).

Pero sobre todo y como se remarca al final del mito, Eros al no ser sabio (aquel que ya posee la sabiduría), ni ignorante (aquel que cree poseerla, pero solo es un engaño), es un amante de la sabiduría, una suerte de filósofo ubicado entre la sabiduría y la ignorancia tal vez la característica principal que atribuirá Platón a Eros.

Terminado el mito, Sócrates pregunta a Diotima ¿qué función tiene Eros para los hombres? ante lo cual, Diotima responde que es la felicidad. Esto es así porque Eros es amor y deseo[32] de lo Bello/Bueno, pero, no se ama lo Bello/Bueno en sí solo porque sí, sino que se desea y ama lo Bello/Bueno en tanto procura a los seres humanos la felicidad, respuesta que "parece que tiene su fin"[33] (Platón, Ed. 2010, 205a, p. 741).

Este fin llamado felicidad es alcanzable mediante Eros, nuestro mejor aliado en este asunto, por lo cual Eros está presente en todos los seres humanos y, más importante, en sus actividades; esto significa que Platón hace un acercamiento mediante lo erótico entre el logos y esa parte considerando comúnmente como irracional.

Eros se vuelve impulso creador, "pasar cualquier cosa del no ser al ser (…) de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de estas son todos creadores" (Platón, Ed. 2010, p. 741).

Hay que mencionar que toda poiesis (ποίησις), implica ergasía es decir el pasar del no ser al ser, es una tarea tanto ontológica como de trabajo manual, términos que debido a "la proximidad que aun mantenían estos dos conceptos haría que sus significaciones se implicasen y se exigiesen mutuamente." (Lledó, 1961, p. 86). Implicación que solo puede darse por un término medio que una a la poiesis divina con la ergasía mortal, y, este término medio es el *gran demon Eros.*

Este impulso creador se da cuando los seres humanos nos encontramos "en cierta edad y nuestra naturaleza desea procrear. Pero no puede procrear en lo feo sino en lo bello." (Platón, Ed. 2010, 206c, p. 743), ya que es solo en lo bello que se da, porque si se intenta dar en lo feo, se recoge, entristece y no fecunda.

[32] La palabra griega ἐράω capta a su vez amar y desear en griego antiguo. (Adrados, 1980, p. 334).
[33] Afirmación que Aristóteles rescatará de forma bella y magistral para construir alrededor de ella toda su *Ética nicomáquea* donde la felicidad es el bien que todo ser humano persigue.

Y toda generación y procreación conlleva “algo eterno e inmortal en la media en que pueda existir en algo mortal” (Platón, Ed. 2010, 206e, p. 744). Es decir que ese amor y generación en lo bello se da por la mayor carencia del Bien, esto es lo divino, es decir la inmortalidad.

Reale afirma que “para los griegos la muerte era la mayor carencia e indigencia del hombre” (Ed. 2004, p. 202), y nosotros añadiríamos que no solo para los griegos de la antigüedad sino para todo ser humano y civilización, por lo cual esta generación de lo inmortal en lo mortal es una forma, no de olvidar la muerte y tampoco de entregarnos con toda prisa a nuestro destino, sino procrear y engendrar como un recurso ante la muerte, como veremos más adelante.

De nuevo traigamos a colación el pensamiento polar de los griegos, mencionado más arriba, para decir que la muerte no tiene sentido sin la vida y viceversa. Es Eros un contrapeso de la muerte, en tanto es el generador y procreador de belleza, el contrapeso que surge ante nuestra mayor carencia, compartida en tanto somos seres vivos, que, si bien es una batalla perdida, implica una capacidad de pasar del no ser al ser, con los términos ya descritos de poiesis y ergasía, “esta grieta, este ser fisurado, (…) debe ser leído como una afirmación del porvenir, del cambio y de la posibilidad.” (Martínez, 2018, p. 21) y de inmortalidad o como bellamente lo escribe Bataille: “una aprobación de la vida hasta la muerte” (Ed. 1992, p. 23).

Es, por lo tanto, la inmortalidad un deseo surgido de nuestra mortalidad una “exigencia ínsita ontológicamente en la naturaleza mortal, la exigencia de buscar lo inmortal” (Reale, Ed. 2004, p. 204). Hay que señalar que esta inmortalidad es distinta, claro está, de la divina, ya que mientras en la divina la inmortalidad hace referencia a un mismo ser, los mortales solo podemos alcanzar la inmortalidad mediante la procreación, dejar “otro ser nuevo en lugar del viejo” (Platón, Ed. 2010, 207d, p. 744), ya que, aunque siendo un mismo sujeto, el cuerpo cambia, hasta el alma cambia en sus “hábitos, caracteres, opiniones, deseos, placeres, tristezas, temores” (Platón, Ed. 2010, 207e, pp. 744-745) y hasta los pensamientos que sólo mantienen su unidad gracias a la memoria.

Eros y Ágape

Ante de entrar de lleno en la búsqueda de inmortalidad según el cuerpo o el alma, Diotima recupera una parte del discurso pronunciado anteriormente por Fedro, donde se afirmaba que Eros era saber morir por el otro (Platón, Ed. 2010, 179b, p. 706). Fedro plantea este sacrificio como un Eros donativo, muy similar al Ágape, cristiano con el claro ejemplo de Cristo y el sacrificio de su muerte por restaurar un lazo entre los seres humanos y Dios.[34]

Diotima refuta esta idea y hace plantear que las muertes de Alcestis, Aquiles y Codro fueron muertes narcisistas[35] porque eran con miras a realizar la inmortalidad mediante los honores, "por inmortal virtud y por tal ilustre renombre todos hacen todo, y cuanto mejores sean, tanto más, pues aman lo que es inmortal" (Platón, Ed. 2010, 208d, p. 746).

Tal vez, resulte difícil imaginar hoy alcanzar la inmortalidad a través los honores y la gloria, donde el areté o excelencia de los soldados sólo se realizaba mediante la muerte física, una muerte que los elevaba a rango de héroe. Diferencia muy marcada con Cristo, que no murió por ser elevado a un rango de héroe o por lograr una excelencia en su persona sino por la redención de la humanidad pecadora frente al Dios Padre.

Esto plantea una característica del Eros platónico y es que es un Eros "adquisitivo, no donativo" (Reale, Ed. 2004, p. 207).

Inmortalidad según el cuerpo y el alma

Veamos ahora como es la inmortalidad que se puede alcanzar según el cuerpo. Esta se da en aquellos que dirigen su Eros "preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de hijos

[34]Tal vez esto haga pensar que Cristo podría ser una figura de Eros, en tanto fue un mediador entre lo divino y lo mortal, pero esto va más allá del objetivo de esta investigación.
[35] Sin que por utilizar el término narcisista lo vuelva como algo "malo" sino que estaba presente la adquisición más que el dar.

inmortalidad, recuerdo y felicidad, según creen para todo tiempo futuro" (Platón, Ed. 2010, 208e, p 746).

Esta inmortalidad pone en juego las células del espermatozoide y el ovulo, en tanto son seres mortales que se unen crear una inmortalidad mediante un nuevo ser, el cual, "es él mismo discontinuo, pero lleva en él el paso a la continuidad, la fusión mortal para cada uno de ellos[36], de dos seres distintos." (Bataille, Ed. 1997, p. 27).

Mientras que los que buscan la inmortalidad según el alma se dirigen a las virtudes "de las que precisamente son creadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores" (Platón, Ed. 2010, 209a, p. 746). Entre estos inventores se ensalzan la forma más bella forma de orientar el Eros, que es mediante el ordenamiento de la ciudad bajo las virtudes de la templanza y la justicia.

Esto es un "mensaje muy claro del programa de su Academia: crear futuros reyes-filósofos sobre la base de la fuerza del Eros espiritual, el único capaz de crear las ciudades ideales" (Reale, Ed. 2004, p. 211), es decir aquel que se nos presentará en *La República* y que se muestra como la mejor forma de orientar a Eros para buscar la inmortalidad, según Platón.

La suprema revelación de Eros 109c – 212c

Esta suprema revelación de Eros, en el dialogo entre Sócrates y Diotima, va a consistir en una serie de cinco pasos, a través de los cuales se llega al cumplimiento de este rito final, el cual consiste (lo adelantamos) en la contemplación de la Idea de lo Bello que por lo tanto también daría acceso a la Idea de lo Bueno.[37]

1) El amor por la belleza de los cuerpos

Para iniciarse pues en la revelación, se comienza por admirar la belleza de un cuerpo, enamorándose de éste, pero no solo de manera sexuada, sino una

[36] El espermatozoide y el ovulo.

[37] Recordando lo que se afirmaba antes, lo Bello y lo Bueno son inseparables. (Platón, Ed. 2010, 201c, p. 735).

admiración en donde nazca ese sentimiento que permita engendrar en dicha belleza como lo mencionábamos más arriba y es que a lo Bello le quedo la dicha de poder ser accesible por los sentidos, cosa que abordaremos en el apartado del diálogo del *Fedro.*

Después se debe hacer un giro en este enamoramiento exclusivo, que esta admiración de la belleza de un cuerpo, no solo se encuentra en el que se cayó enamorado, sino que le es afín a todos los cuerpos, por lo cual se debe admirar su belleza en todos ellos indistintamente ya que la engloban todos los cuerpos.

2) La belleza del alma como más valiosa que la del cuerpo

Este segundo paso hacia la contemplación de la belleza en sí, apuesta a que, después de enamorarse de la belleza de los cuerpos, se considere más valiosa la belleza que contienen no solo un alma, sino todas las almas. La cual es más bella que la de los cuerpos, ya que está lo es sólo en apariencia.

Siendo así "la verdadera belleza del hombre (…) la de su alma" (Reale, Ed. 2004, p. 223), o como se dice de forma bella en el diálogo del *Cármides* en referencia a belleza del joven Cármides*:* "¿Por qué, pues, no lo desnudamos, de algún modo, por dentro y lo examinamos antes que a su figura?" (Platón, Ed. 2019, 154e, p. 335). Siendo la verdadera belleza "lo de adentro", el alma, a la cual solo se accede dialogando, como se dice a continuación en el mismo pasaje: "Porque, a su edad, seguro que le gustará dialogar." (Platón, Ed. 2019, 154e, p. 335).

3) La belleza de las normas de conducta y las leyes

Después se debe contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y las leyes, y se considere así, la belleza del cuerpo como algo insignificante.

Una belleza que nos recuerda a lo que Diotima había afirmado más arriba, que los fecundos según el alma se vuelven creadores, de entre los cuales los de mayor estima son aquellos virtuosos según la templanza y justicia, los encargados del estado y la familia. (Platón, Ed. 2010, 209a-b, p. 746).

Esta belleza solo hace recalcar lo que hemos venido mencionando en más de una ocasión, que el Bien se encuentra íntimamente unido a lo Bello para Platón, ya que "la belleza está íntimamente ligada a la 'armonía', al 'orden' y a la 'justa medida'" (Reale, Ed. 2004, p. 226), explicando cómo Eros construye las ciudades ideales que mencionamos más arriba.

4) La belleza en las ciencias

Después se debe dirigir a la contemplación de la belleza que se encuentra en las ciencias ya que

> fijándose en su inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que vuelta hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría (Platón, Ed. 2010, 210d, p. 748).

Esta inmensidad de lo bello nos permitirá crear bellos y numerosos discursos, es decir, este es el escalón del filosofar, de volvernos amantes de la sabiduría, amantes de ese mar inmenso que son las ciencias.

A este respecto, una cita de Aristóteles en *Metafísica,* nos esclarecerá la relación de las ciencias con lo Bello:

> yerran quienes afirman que las ciencias matemáticas no dicen nada acerca de la Belleza o de la Bondad. Hablan, en efecto, de ellas y las muestran en grado sumo. Aunque no las nombren, no es que no hablen de ellas, puesto que muestran sus obras y sus razones. Por su parte, las formas supremas de la Belleza son el orden, la proporción y la delimitación, que las ciencias matemáticas manifiestan en grado sumo. Y puesto que éstas (me refiero, por ejemplo, al orden y la delimitación) son, a todas luces, causas de muchas cosas, es evidente que hablan en cierto modo de esta causa, la causa como Belleza. (Ed. 1994, XII 3 1078a 33 – 1078b 5, p. 183).

Es pues el filosofar un ser amante de la sabiduría que nos revelan las ciencias, en tanto se obtiene lo Bello/Bueno y su consecuente felicidad.

5) La contemplación de lo Bello en sí.

Menciona Diotima: “En efecto, quien haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza” (Platón, Ed. 2010, 210e, pp.750-751), es decir se va a contemplar, como lo adelantábamos, la Idea de lo Bello.

Esta Idea contiene una serie de características que enumera Diotima:

- No nace ni perece, esta Idea, existe siempre.
- No es bello en un aspecto y feo en otro, o bello para unos y feo para otros.
- No se revelará como algo del cuerpo, un discurso, una ciencia, pensamiento o cualquier cosa existente.

Esta se nos revelará en sí, como una Idea, siendo la única que podemos observar ya que por suerte le tocó “ser visible también a los sentidos” (Reale, Ed. 2004, p. 230) y que nos muestra, por la multicitada unión, la Idea del Bien adquiriendo las verdaderas virtudes, incomparables a ninguna riqueza mortal. Es pues esta serie de pasos una guía o escalera para la suprema revelación de Eros que es tener acceso al mundo de las Ideas por medio de la Belleza.

Misma Idea nos hace tener “una aprobación de la vida hasta la muerte” (Bataille, Ed. 1992, p. 23), es decir, en aquello que afirma Diotima refiriéndose a la contemplación de la belleza, “que toca casi el fin” (Platón Ed. 2010, 211b, p. 749) Aceptando esa condición de mortales al contemplar ese “fin”, pero, precisamente en esa contemplación del fin es cuando, “en este periodo de la vida (…), más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí” (Platón, Ed. 2010, 211c-d, pp. 749 - 750).

Es en este punto donde Platón, detiene el dialogo entre Diotima y Sócrates para mostrar que Eros no solo es el mejor colaborador para contemplar la Belleza, sino "para la naturaleza humana" (Platón, Ed. 2010, 212b, p. 750), finalizando así su "discurso, (…) como un encomio dicho en honor de Eros o si prefieres, *dale el nombre que te guste y como te guste*" (Platón, Ed. 2010, 212c, p. 750, cursivas mías).

1.1.8 Alcibíades 215a – 222c El *ἐραστής* (amante) y el esclavizado

Después de terminada la ovación a Sócrates, llega Alcibíades irrumpiendo abruptamente en el lugar, con intenciones de coronar a Agatón por su victoria y de volver el banquete una fiesta desenfrenada de alcohol. Eso, hasta que al sentarse al lado de Agatón descubre que a su otro lado se encuentra Sócrates.

Sócrates pide a Agatón que lo defienda de Alcibíades, hombre del que alguna vez "me enamoré de él" (Platón, Ed. 2010, 213c, pp. 751-752), revelando así, que no sólo de Alcibíades a Sócrates existía amor, sino que el mismo Sócrates llegó a estar enamorado del primero, pero un enamoramiento que no llevó a la unión sexual, como lo revelarán las fallidas trampas de Alcibíades más adelante.

Esto hace que Alcibíades tome algunos listones y corone de la misma manera a Sócrates. Erixímaco le invita a entrar en la serie de discursos que se habían llevado a cabo, Alcibíades lo rechaza y en su lugar decide elogiar a Sócrates, pero un elogio por medio de imágenes, el amor en teoría deja de ser el tema de los encomios, para ser el amor confrontado en la experiencia con el otro, es decir, el amor en acto.

a) La imagen de los silenos y Marsias.

Sócrates es como un sileno, "existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades aparecen con estatuas de dioses en su interior" (Platón, Ed. 2010, 215a - b, p. 754) o más precisamente que en su interior hay *ἄγαλμα* (ágalma), además lo equipara a la imagen de un sátiro, Marsias.

En el caso de los silenos, esto es así porque Sócrates, por fuera tenía apariencia como la de cualquier otro hombre, pero por dentro, su alma revelaba una infinidad de figuras divinas y bellas, *ἄγαλμα*, como dice Alcibíades de Sócrates, por fuera un sileno, por dentro un alma llena de lo bello que deslumbra. (Platón, Ed. 2010, 216d, p. 756).

Estas figuras bellas que observo Alcibíades, se refieren a la belleza del alma, esa que se nos deja claramente expresado en el paso dos de la revelación suprema de Eros, es decir observar que la belleza del alma es infinitamente superior a la del cuerpo. una hermosura que Alcibíades jamás había presenciado, “me parecieron que eran tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables” (Platón, Ed. 2010, 216e, p. 756).

Mientras que, en el caso de Marsias, hay que señalar que éste era conocido por sus flautas, con las que interpretaba melodías que eran divinas y que encantaban a “quienes necesitan de los dioses y *de los ritos de iniciación*” (Platón, Ed. 2010, 215c, p. 754, cursivas mías). Es decir, Sócrates con sus discursos, expresados por la imagen de las melodías divinas hacia ver a los sujetos que debían cambiar su forma de vida, tal como lo expresa Alcibíades referente a como se sentía por los discursos de Sócrates que “me he encontrado precisamente, en un estado tal que me parecería que no valía la pena vivir en las condiciones en que estoy” (Platón, Ed. 2010, 216a, p. 755) y de iniciarlos en esos ritos para la suprema revelación de Eros, como en el caso de Alcibíades, pero este parece estancarse en el segundo paso de la suprema revelación de Eros, perdiéndose y dejándose llevar por la belleza del alma de Sócrates, es decir de una sola alma, esclavizándose, por no reconocer que esa belleza es propia de todas las almas.

b) Las trampas

Alcibíades, dada la belleza que contemplo en el alma de Sócrates, tiende una serie de trampas, para lograr obtener esa belleza que contenía, o que Alcibíades cree que sólo estaba en el alma de Sócrates, y, que como veremos, Sócrates rechaza haciéndole ver que nada de lo que Alcibíades veía, tenía en realidad en su posesión y que Alcibíades estaba equivocándose ya que “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" (Platón, Ed. 2010, 219a, p.759).

¿Qué quiere decir todo esto? Alcibíades llegó a ese punto donde debía, según los pasos para la suprema revelación de Eros, enamorarse de todas las almas no solo de una, viviéndose así esclavo de Sócrates, creyendo que poseía algo, que, como Sócrates le hace ver, él no poseía esa belleza, tal vez participaba de ella, pero nada más.

c) El final del discurso

Al final de su discurso, Alcibíades, enumera una serie de características que hacen a Sócrates un hombre admirable, como la valentía que presentaba en la batalla inigualable frente a cualquier otro soldado, siempre meditando, soportando jornadas de hambruna en las campañas como ningún otro y jamás cediendo ante la *hýbris* (desmesura), es decir, a ningún vicio, como la del vino o la lujuria. Inclusive se muestra a Sócrates con ciertas características de Eros, como el estar descalzo, al igual que la madre de Eros, Penia (Platón Ed. 2010, 220b, p. 760)[38].

Finalizando su discurso con una advertencia a Agatón: Sócrates se hace pasar por el amante, siendo en realidad el amado. Este último replica que el elogio que le hizo no es más que un disfraz para hacer que Alcibíades sea amado por Sócrates y que Agatón sea amado por él, comenzando ahora con el elogio de Sócrates a Agatón.

1.1.9 El verdadero poeta

Sin embargo, el lugar se ve lleno de personas que se adentraron a la fiesta, llenándola de ruido y haciendo que todos bebieran en gran cantidad, haciendo a un lado los elogios al otro. En este punto, "nuestros ojos y oídos" en el *Banquete*, Aristodemo, cae dormido y sólo despierta para narrarnos un final, casi igual de

[38] Igualmente que al principio del dialogo, cuando Aristodemo al encontrarse a Sócrates, se sorprende de verlo con sandalias (Platón, Ed. 2010, 174a, p. 697).

enigmático del *Fedón*[39], finales, el del *Fedón* y *El Banquete* que parecen hacer un corte respecto al tema y que inclusive se pudieran calificar de nimiedad pero que a la vez encierra en sí un mensaje que no puede ignorarse y que han sido objeto de innumerables investigaciones. En *El Banquete* Sócrates obliga a admitir a Aristófanes y Agatón que "era cosa del mismo hombre saber componer comedia y tragedia, y que quien con arte es autor de tragedias lo es también de comedias" (Platón, Ed. 2010, 223d, p. 764).

Esto es, como lo adelantábamos en la sección de Aristófanes, que hay un verdadero poeta, este único verdadero poeta es el filósofo que su verdadera poesía era aquella que iba en busca de la verdad. Hay que recordar que Platón podía "expresarse en la dimensión de lo cómico y lo trágico (pensemos en la comicidad del *Eutidemo* y el *Protágoras* y de muchas escenas del *Banquete*, o en el carácter trágico del *Critón*, el *Gorgias* y el *Fedón*)." (Reale, Ed. 2004, p. 266), por lo tanto, decir la verdad respecto a Eros, sólo podía estar en manos de un verdadero poeta capaz de escribir comedias y tragedias, es decir, de Platón en boca de su maestro Sócrates.

[39] "Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides." (Platón, Ed. 2010, 118a, p. 691).

1.2 Eros en el Libro IX de *La República*

La inclusión de este diálogo, o más precisamente al libro IX de éste, obedece a dos citas, primeramente una en *El Banquete* donde Diotima afirma, en referencia al tercer paso para la suprema revelación de Eros, que "el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias cuyo nombre es mesura y justicia" (Platón, Ed. 2010, 209a, p. 746), lo cual hace afirmar a Reale que este era un "mensaje muy claro del programa de su Academia: crear futuros reyes-filósofos sobre la base de la fuerza del Eros espiritual, el único capaz de crear las ciudades ideales" (Ed. 2004, p. 21).

Con base a estas sentencias es que nos decidimos a incluir el Libro IX dentro de lo que hemos denominado como: *Eros en Platón*, porque precisamente, a lo largo de este diálogo, y más precisamente dentro del Libro IX Platón nos hace una advertencia del Eros tirano, aquel que no tiene, ni imagen ni verdadera virtud en ningún aspecto.

Inclusive en la *Carta VII* Platón sentencia, en referencia a este Eros desmedido, que:

> El hombre ansioso de riquezas y pobre de espíritu no escucha estos razonamientos, y si los oye, piensa que debe burlarse de ellos y se lanza sin pudor por todas partes, como un animal salvaje, sobre todo lo que sea capaz de comer o de beber, o sobre lo que pueda proporcionarle hasta la saciedad *ese placer rastrero y burdo llamado amor* (Platón, Ed. 2019, 335b, p. 432, cursivas mías).

Por lo cual, en este libro IX, Platón hará una minuciosa revisión de este hombre ansioso de riquezas y pobre de espíritu, que esta aguijoneado por la pasión insatisfecha y se lanza sin mesura ni templanza sobre eros vuelto *ese placer rastrero y burdo.*

1.2.1 Eros tirano

Es a lo largo de los libros VIII y IX donde Platón presenta una especie de caracterología acerca de los hombres pertenecientes a cada tipo de Estado: real, timocrático, oligárquico, democrático y tiránico.

Es precisamente a lo largo del libro IX donde se presenta la génesis y el modo de vida del hombre tiránico, aquí Platón hace varias afirmaciones respecto a Eros y su naturaleza tiránica si se abandona a la "libertad total" (Platón, Ed. 2018, 572e, p. 286), pero para seguir estos argumentos, hay que presentar, en efecto, el origen y desarrollo del tirano.

Primeramente este hombre se vuelve tirano debido a que los padres y seres cercanos a este, "maquinan para engendrar en él un amor que se ponga a la cabeza de los deseos ociosos y dispensadores de bienes, como un gran zángano alado" (Platón, Ed, 2018, 572e-573a, p. 286) haciendo así que el tirano, por sus cuidadores tenga "implantado en él el aguijón de la pasión insatisfecha" (Platón, Ed. 2018, 573b, p. 286).

Platón, en boca de Sócrates pregunta afirmando "¿Y no será por este motivo por lo que desde hace mucho se dice que Eros es tirano?" (Platón, Ed. 2018, 573b, p. 286). Entonces, esta pasión insatisfecha, más que ser implantada por los cuidadores del tirano, parece no haber sido otra cosa que, transformada desde el deseo de aquello que se carece (como se menciona en *El Banquete)* hacia una carencia que torna al hombre tirano un esclavo de Eros.

Este hombre que se ha vuelto esclavo de esa carencia o pasión insatisfecha

> llevará a cabo continuamente durante la vigilia lo que pocas veces hacía en sueños, sin arredrarse ante crimen alguno, por terrible que sea, ni ante ningún alimento ni ninguna acción, sino que el amor que vive tiránicamente en él, en completa anarquía y anomia, al gobernar por sí sólo, inducirá, (…) a todo tipo de audacias" (Platón, Ed. 2018, 574e-579a, p. 288)

y es precisamente de esto de lo que quiere advertirnos Platón: de no ser tiranizados por Eros y su pasión insatisfecha.

Hay que recalcar que dentro de la serie de pasos para la suprema revelación de Eros había un guía espiritual, como lo fue Sócrates de Alcibíades, quienes enseñaban la forma recta de ir escalando en esa serie de pasos; por lo que aquí el hombre tiranizado es llevado, por quienes le rodean, a creer que eso que le falta son los deseos innecesarios que terminan por volver su alma esclava porque "el alma tiranizada[40] será la que menos hace lo que quiere (…) arrastrada sin cesar por la pasión en forma violenta, estará llena de turbación y remordimiento" (Platón, Ed. 2018, 577e, p. 292).

Ante esto, es probable que nuestro atento lector se pregunte "pero, en *el Banquete* se decía que todos los hombres desean el bien, ¿cómo se puede entonces desear aquellos 'deseos innecesarios'?" Si bien, ante esta objeción podríamos argumentar, como lo hicimos más arriba, que es por falta de un buen guía para la suprema revelación de Eros, Platón argumentara a través de una división de los placeres y deseos.

1.2.3 División de deseos y placeres

Esta división surge a partir de: "que, así como el Estado se divide en tres sectores[41], también el alma de cada individuo se divide triplemente" (Platón, Ed. 2018, 580d, p. 295), entonces a cada parte de esta alma le corresponde un placer propio, es decir, cada parte del alma tiene un placer peculiar.

Es con base en estos placeres como nombra a las partes del alma, presentando primero a la apetitiva o amante de las riquezas y el lucro, después, la ambiciosa o amante de los honores y por último la filósofa o amante del aprender.

Antes de proseguir habría que señalar que a cada parte del alma Platón la denomina como "amante de…" es decir, y recordando lo dicho en *El Banquete* (Platón, Ed. 2010, 200e, p. 734), un amante está en falta, se siente carente de eso

[40] Por Eros

[41] Recordamos al lector que Platón divide su Estado ideal en tres: un grupo de filósofos liderando el Estado; los soldados que fungen como auxiliares de los filósofos; y los labradores y artesanos conformando el resto de éste, haciendo cada uno lo que le toca.

y, por lo tanto, se desea y ama aquello. Así podríamos decir que estas partes de las almas son amantes o carentes de apetitos, honores o aprender, respectivamente.

Ahora bien, recordando la pregunta con la que inauguramos este apartado, "¿cómo se puede entonces desear aquellos 'deseos innecesarios'?" Platón responderá que si se desea es porque, "si son entonces tres los placeres, el placer de aquella parte del alma con la que aprendemos será el más agradable, y aquel de nosotros en que esa parte gobierne será el de modo de vida más agradable" (Platón, Ed. 2018, 583a. p. 298), por lo cual, de nuevo es el papel de los cuidadores y los que rodean al sujeto mostrar los placeres, ayudarlos a recorrer esa "escalera" mostrada en *El Banquete.*

Ante esto, Platón propone a la razón y todo su potencial para tener acceso al placer real y no a imágenes, y esta razón solo se encuentra en una parte del alma: la amante de la sabiduría, la única que hace que disfrutemos de lo agradable real, del verdadero y real placer.

Son entonces placeres engañosos los que se nos presentan en las partes del alma apetitiva o ambiciosa, porque quienes son dominados por estos placeres no tiene la experiencia del placer real que reporta la parte del alma amante de la sabiduría.

Para representar esto, Platón expone que en la naturaleza de los placeres existe un arriba, abajo y en medio, ubicando a los amantes del lucro o de los honores solo entre el medio y abajo, creyendo reconocer el máximo placer, pero solo viven engañados, ya que es solo el filósofo quien conoce el verdadero "súmmum del placer" (Platón, Ed. 2018, 585a, p. 301), localizado en la parte alta de esta imagen.

> Por lo tanto, aquellos que carecen de experiencia de la sabiduría y de la excelencia y que pasan toda su vida en festines y cosas de esa índole son transportados hacia abajo y luego nuevamente hacia el medio, y deambulan toda su vida hacia uno y otro lado; jamás han ido más allá de esto, ni se han elevado para mirar hacia lo verdaderamente alto, ni se han satisfecho realmente con lo real, ni han disfrutado de un placer sólido y puro, sino que,

> como si fueran animales, miran siempre para abajo, inclinándose sobre la tierra, y devoran sobre las mesas, comiendo y copulando; y en su codicia por estas cosas se patean y cornean unos a otros con cuernos y pezuñas de hierro, y debido a su voracidad insaciable se matan, dado que no satisfacen con cosas reales la irreal parte de sí mismos que las recibe (Platón, Ed. 2018, 586a – 586b, p. 302).

Es por eso que el Bien, o mejor aún, la pareja Bueno/Bello mostrada en *El Banquete*, sí es perseguida por todos, mas no todos conocen lo que *es realmente* Bueno/Bello, sino viéndose engañados por su educación y hábitos se dirigen a estos placeres que no son guiados por la razón y solo representan "un fantasma" (Platón, Ed. 2018, 587c, p. 304).

Deseos y placeres irracionales

Estos "fantasmas del placer" son descritos al principio del libro IX, como aquellos pertenecientes a la parte bestial, porque

> son contrarios a toda norma; probablemente se producen en todos nosotros, pero reprimidos por las leyes y por los deseos mejores, junto a la razón, en algunos hombres son extirpados por completo, o reducidos a pocos y débiles, en otros hombres son más fuertes y más numerosos (Platón, Ed. 2018, 571b – 571c, p. 284).

En este punto hay varias cosas que señalar, primero, que estos deseos existen en todo hombre, por lo cual suponer la inexistencia o la posibilidad de una total aniquilación parece tarea imposible, porque aunque estos desconozcan el "summum del placer" siguen existiendo, ya que el mismo Platón afirma que estos surgen en los sueños "cuando duerme la parte racional, dulce y dominante del alma, y la parte bestial y salvaje llena de alimentos y de vino, rechaza el sueño, salta y trata de abrirse paso y satisfacer sus instintos" (Platón, Ed. 2018, 571c, p. 284).

Ante esta tarea imposible Platón con su “eros espiritual” (Reale, Ed. 2004, p. 21) propone una guía con base en los deseos y placeres guiados por la razón pertenecientes a la parte amante de la sabiduría.

Son entonces los placeres de las partes del alma apetitiva los más alejados de la razón y la parte amante de la sabiduría (Platón, Ed. 2018, 587a – 587b, p. 304), que necesitan la guía de esta última, pero sobre todo del guía espiritual que se nos habla en *El Banquete*, ya que si no, “dichos placeres procrean en los insensatos amores enloquecedores por los cuales combaten, tal como cuenta Estesícoro que se combatía en Troya por el fantasma de Helena, por desconocimiento de la verdad” (Platón, Ed. 2018, 586c, p. 303). Platón muestra aquello que en la *Carta VII* denomina como *“el placer burdo y rastrero llamado amor”* (Platón, Ed. 2019, 335b, p. 432).

1.3 Eros en *Lisis*

Este es "el primer documento literario en el que se lleva a cabo una investigación sobre el amor y la amistad" (Lledó en Platón, Ed. 2019, p. 279), además de ser considerado una antesala para lo que se desarrollará en *El Banquete*. En este diálogo se analiza el significado de una palabra: philía (amistad), que no se diferencia de Eros sino que por la intensidad, como deja claro Platón en *Leyes:*

> Si bien llamamos amigo a lo que en excelencia es semejante a lo semejante e igual a lo igual, también lo necesitado es amigo de lo rico, aunque es de clase contraria. Cuando una de esas formas de amistad se hace intensa, la denominamos amor. (Ed. 1999, 837a, p. 96)[42].

Es pues solo la intensidad de la pasión lo que diferencia a estas dos maneras de vincularse, por lo cual, este texto vislumbra como son los modos en que se realiza el lazo erótico en el 'eros de menor intensidad', además de que la irrupción final de "el deseo, el eros, la connaturalidad, hacen pensar en si Platón, no está ya situando su análisis en el dominio del *eros* del *Banquete."* (Lledó en Platón, Ed. 2019, p. 280).

1.3.1 Preludio 203a – 212b

El dialogo comienza cuando Sócrates al ir caminando de la Academia al Liceo se encuentra con Hipotales el Jerónimo, a Ctesipo el Peanio y otros jóvenes que se encontraban reunidos en la Palestra en donde el principal entretenimiento es "toda clase de conversaciones en las que, por cierto, nos gustaría que participaras" (Platón, Ed. 2019, 204a, p. 283).

[42] Nos parece más adecuada la traducción aparecida en las notas de Lisis:

> Decimos que lo semejante es amigo de lo que se le asemeja por excelencia, y lo igual, de lo que se iguala; amiga es también La necesidad de la abundancia (…) y, si la amistad se hace vehemente, la llamamos amor -eros- (Lledó en Platón, Ed. 2019, p. 319).

Esta última traducción deja ver con más claridad que la diferencia es únicamente en la intensidad de la pasión.

Antes de aceptar la invitación, Sócrates pregunta por el favorito de cada uno de los jóvenes, ante lo cual, Hipotales se sonroja, lo que hace a Sócrates decir:

> Oh Hipotales, hijo de Jerónimo, no tienes por qué decirme si estas o no enamorado de alguno. Porque bien sabes que no es que hayas empezado ahora a amar, sino que ya vas muy adelantado en el amor. Negligente y torpe como soy para la mayoría de las cosas, se me ha dado, supongo por el dios, una cierta facilidad de conocer al que ama y al que es amado.[43].(Platón, Ed. 2019, 204a, p. 283).

Seguido esto, Sócrates pide ver la forma en que Hipotales se dirige a su amado y dictaminar así, si esta es la correcta. Siendo Ctesipo el encargado de mostrar a Sócrates los temas de los encomios y poemas de Hipotales que se dirigían a Lisis. Ante esto, Sócrates reprende a Hipotales diciendo que esta no es la manera de dirigirse al amado ya que en estos encomios era a él mismo a quien elogiaba.

Si nos fijamos en los temas, que presenta Ctesipo, de los encomios de Hipotales a Lisis, se encierra la utilidad que le reportaría al primero hacerse del amor de Lisis, y, es precisamente contra esta idea "de la amistad basada en la presunción y en la posesión de bienes" (Lledó en Platón, Ed. 2019, p. 279), contra la que se erigirá el resto del dialogo.

Siendo así, Hipotales le pide a Sócrates que lo guíe sobre "lo que hay que decir o hacer para que sea grato a los ojos del amado" (Platón, Ed. 2019, 206c, p. 287), ante lo cual Sócrates y los demás se dirigen a la palestra, situación que culmina con Menéxeno, Lisis y otros jóvenes rodeando a Sócrates para escucharlo.

Sócrates pues le hace ver a Lisis que es por el conocimiento de algo que podemos hacer las cosas que queremos y de manera libre, ya que 'sabemos'; mientras que sin el no podremos hacer nada que a nosotros nos parezca. Este conocimiento es algo que Lisis no poseía ya que tenía esclavos que lo guiaban y

[43] Similar al pasaje del *Banquete* donde Sócrates afirma "no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor" (Ed. 2010, 177d, p. 704).

cuidaban frente a tareas, que sus padres consideraban que él no sabía cómo hacer para poder manejarse.

Mostrando así a Hipotales la manera en que se debe dirigir al amado "rebajándole y haciéndole de menos, y no, como tú, inflándole y deshaciéndote en halagos" (Platón, Ed, 2019, 210e, p. 296), palabras que ahoga debido al deseo de Hipotales de permanecer invisible frente a Lisis en ese momento.

1.3.2 ¿Quién es amigo de quien, el amante o el amado, o el amado del amante? (212b – 213d)

Finalizado lo que denominamos el preludio del dialogo, Sócrates se deshace en halagos a la amistad que sostenían Menéxeno y Lisis, siendo estos amigos y teniendo experiencia sobre la amistad, cosa que Sócrates asegura no tener, pregunta a Menéxeno: "Cuando alguien ama a alguien, ¿Quién es amigo de quien, el amante del amado, o el amado del amante? ¿o no se diferencian en nada?" (Platón, Ed 2019, 212b, p. 298), lo que da inicio al *quid* de la cuestión sobre a la amistad y el dialogo, propiamente dicho.

Sócrates le hacer ver a Menéxeno que sí hay diferencia, porque es el amante quien es el amigo del amado, y que, además, "no hay amigo para el amante si el amado no le corresponde" (Platón, Ed. 2019, 212d, p 299).

En esta primera perspectiva de la philía, solo es el amante quien es amigo, y es por esta razón que se puede ser amigo de quien no lo es, inclusive de un amado que odie al amante o del enemigo.

Este argumento se abandona porque, para Sócrates, no se ha buscado bien, ya que "si ni los que se aman son amigos, ni los amados, ni los que, al mismo tiempo aman y son amados, sino que entre otros que no son estos tenemos que buscar a los que llegan a ser amigos entre sí" (Platón, Ed. 2019, 213c, p. 300), es decir la cuestión de la amistad en este momento parece ubicarse alejada del amante y del amado, que no llegan a ser siempre amigos entre sí.

1.3.3 Principio explicativo de la amistad (213d – 212b)

Abandonada la cuestión del amante y el amado Sócrates se decide a buscar un principio explicativo es decir que es lo que hace que algo sea amigo de algo. Así pues, tomando a Lisis ahora por interlocutor le dice que acudan a los poetas ante respuestas "pues son para nosotros como padres y guías del saber" (Platón, Ed. 2019, 214a, p. 301), dando como respuesta que "siempre hay un dios que lleva al semejante junto al semejante" (Platón, Ed. 2019, 214b, p. 301).

El semejante junto al semejante

Es pues lo semejante el primer principio explicativo de la amistad, en el cual los malos se encuentran excluidos de la amistad, porque estos "nunca son semejantes, ni siquiera con ellos mismos, sino imprevisibles e inestables" (Platón, Ed. 2019, 214d, p. 302), siendo la atracción por lo semejante únicamente posible en los buenos.

Sin embargo, surge un problema respecto a este modo de vincularse,

> el bueno, en cuanto que bueno, ¿no se bastaría a sí mismo? (…) El que no necesita a nadie tampoco se vincularía a nadie. (…) El que no se vincula a nadie tampoco ama. (…) El que no ama, no es amigo" (Platón, Ed. 2019, 215a – 215b, pp. 303 – 305).

Esto devuelve magistralmente a la amistad al campo del que se había intentado salir, es decir de Eros y además revela características, que se ahondaron en *El Banquete*, es decir, que el vínculo de Eros se sostiene en una necesidad y, sobre todo, que para amar hay que sentirnos insuficientes, no en sentido de autoestima u otro tipo de psicologización barata, sino de la falta que proyecta un deseo para el sujeto y lo hace amar. Por lo tanto, los semejantes no podrían formar un vínculo de amistad.

Lo opuesto es lo amigo de lo opuesto

Recordando, Sócrates, una frase de Hesíodo: “El alfarero se irrita con el alfarero y el recitador con el recitador/ y el mendigo con el mendigo” (Platón, Ed. 2019, 215d, p. 304), sostiene que lo semejante es lo más enemigo de lo semejante, porque se encuentran llenos de envidia, odio y rivalidad. Siendo de esta manera lo opuesto amigo de lo opuesto y el segundo principio explicativo de la amistad.

Esto se abandona rápidamente debido a que “¿y no saltaran rápidamente sobre nosotros esos varones sabelotodo, (…) que nos preguntaran si no es la amistad lo más opuesto a la enemistad?” (Platón, Ed. 2019, 216b, p. 306), siendo de esta manera que lo que lo justo seria amigo de lo injusto, lo bueno de lo malo, y lo moderado de lo intemperante. Por lo tanto, este principio, igual que el de la semejanza, se desecha porque “ni lo semejante es amigo de lo semejante, ni lo opuesto a lo opuesto” (Platón, Ed. 2019, 216b, p. 306).

La bondad y los tres géneros

Platón, en boca de Sócrates, presenta una salida ante este problema, y es que “conforme al viejo proverbio, lo bello sea lo amado. (…) Insisto, pues, en que lo bueno es lo bello” (Platón, Ed. 2019, 216c, p. 307). Es decir, igual que en *El Banquete* es lo Bello/Bueno lo que todo ser humano ama y lo que es el principio explicativo de lo que es la amistad.

Y de lo Bello/Bueno no puede ser amigo ni el bueno (porque no puede ser semejante), ni el malo (porque no puede ser opuesto), sino que tiene que pertenecer a un tercer género ubicado después de los dos anteriores: lo que no es ni bueno ni malo.

Por lo tanto “si es que algo es amigo de algo” (Platón, Ed. 2019, 216e, p. 307) tendría primero que ser ni bueno ni malo y tender su amistad a lo bueno o de algo parecido a éste. Sin olvidar que “lo que no puede ser es que algo sea amigo de lo malo” (Platón, Ed. 2019, 216e, p. 307).

Esto ni bueno ni malo se haría amigo de lo bueno en tanto existe la presencia de lo malo que lo hace desear. “Lo que no es ni bueno ni malo quiere al bien por causa del mal” (Platón, Ed. 2019, 221c, p. 318).

Utilizando el ejemplo del cuerpo y la medicina Platón explica que la salud que provee la medicina sería lo bueno, la enfermedad lo malo y el cuerpo sería lo que no es ni bueno ni malo. Este último al sobrevenirle lo malo tiene el deseo de amistad con la salud que provee la medicina, que es el bien.

Al mal que le sobreviene a lo que no es ni bueno ni malo, habría que añadir que es solamente un accidente, es decir, el cuerpo que contrae la enfermedad no vuelve a la enfermedad una propiedad de él sino que es solo un estado accidental que, gracias a su amistad con lo bueno, logra socavar. En caso que lo malo se volviese una propiedad del cuerpo le quitaría “el deseo de amistad de bien” (Platón, Ed. 2019, 217e, p. 310).

Sin embargo, en el momento en que tanto Lisis, Menéxeno y Sócrates parecían ser satisfechos con este principio explicativo de la amistad, el último es atacado por la sospecha “de que no era verdad todo aquello” (Platón, Ed. 2019, 218c, p. 311), ya que si algo es querido y deseado es por algo, que a su vez ya es querido, lo *proton philon* (primero amado).

Lo proton philon

Siendo esto primero querido otra causa del querer y del ser querido amigo, ya que todas las demás amistades son simulacros o repeticiones de esto primero amado. En esto primero amado no hay posibilidad de una presencia del mal y, por lo tanto, no se necesitaría del mal para amar el bien, sino que, lo Bueno/Bello se amaría en tanto sería lo primero amado despojado de todo mal. Esto Bueno/Bello “no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado y, por causa de lo cual, decimos que todas las otras cosas son amadas” (Platón, Ed. 2019, 219c-d, p. 314).

De nuevo pareciese, igual que en *El Banquete,* que lo Bello es la única Idea que puede ser percibida por el cuerpo y es la causa de todos nuestros vínculos eróticos para simular recuperar eso primero amado perdido y que nos hace seres deseantes.

Esta irrupción del deseo de aquello primero amado es deseo de aquello de lo que se es "privado de aquello que se le quita" (Platón, Ed. 2019, 221e, p. 318). Esto nos termina dando una característica más del deseo, ya que no solo es aquello que falta, como en *El Banquete* (Platón, Ed. 2010, 200e, p. 734), sino que además es algo que nos fue arrebatado.

Además, "el amor, la amistad, el deseo apuntan, al parecer, a lo más propio y próximo" (Platón, Ed. 2019, 221e, p. 318), por lo cual lo privado también puede leerse como lo más propio, siendo así el deseo entonces aquello que nos falta, que nos fue arrebatado y que es lo más propio de cada sujeto, recordando que en Platón y más precisamente en *El Banquete* todo deseo es deseo de lo Bello/Bueno.

Esto más propio y próximo hace regresar al primer principio explicativo de la amistad, lo semejante, que había sido desechado siendo así que para Platón en boca de Sócrates:

> ¿Qué es lo que nos queda aún por hacer con el discurso? Es claro que nada. Quizá nos falte, como a los oradores en los juicios, reconsiderar todo lo que ha sido dicho. Porque si ni los queridos ni los que quiere, ni los semejantes ni los desemejantes, ni los buenos ni los connaturales, ni todas las otras cosas que hemos recorrido -pues ni yo mismo me acuerdo de tantas como ha sido-, si nada de esto es objeto de amistad. No me queda más que añadir. (Platón, Ed. 2019, 222e, p. 320).

Y sin descubrir lo que era un amigo, tal vez solo queda decir

> la semejanza puede, en el hombre, provocar alejamiento y diversidad. Los que menos se parecen son, pues, los que más se necesitan y más se atraen. (…) La amistad y el amor mezclan semejanzas y diversidades, y de esta

aparente desarmonía surge la fundamental atracción. (Lledó en Platón, Ed. 2019, p. 305)

Y tal vez, no solo la mezcla de semejanzas y diversidades, sino también de los que quieren y son queridos, de los buenos y connaturales y de otras cosas que ni el mismo Sócrates recuerda, provoque la amistad y el amor o en palabras de Lledó, la fundamental atracción.

1.4 Eros en el *Fedro*

El *Fedro* es un diálogo bien conocido por representar problemas para los estudiosos de Platón, desde su localización temporal, (en la que ha pasado de estar desde los diálogos de juventud, o en los de madurez, o en los de la vejez), o en lo referente a su tema, porque "ante ninguna obra de Platón ha vacilado tanto el juicio de la posteridad como ante el Fedro" (Jaeger, Ed. 2001, p. 982) vacilación que puede localizarse desde el neoplatonismo, donde "Hermias se refería a las distintas opiniones sobre el argumento del Fedro en que no estaba claro si era el amor o de la retórica" (Lledó en Platón, Ed 1988, p. 291).

Esto ha presentado distintas resoluciones, entre ellas la de Jaeger (Ed. 2001) dónde es la retórica el problema del *Fedro,* una retórica con papel formativo para el orador y el escritor, funciones llevadas a cabo por los gobernantes. Bien podríamos decir que este papel formativo en la retórica tiene cabida dentro del plan trazado en *La República*.

Platón "trataba con ello, indudablemente, de establecer el ejemplo de una nueva retórica sobre la base científica esbozada en el Fedro." (Jaeger, Ed. 2001, p. 986), y el tema escogido para esto, el eros, "obedece a lo socorrido que este tema era en esta clase de ejercicios escolásticos de los retóricos"[44] (Jaeger, Ed. 2001, p. 986). Es decir, Platón fundamenta una retórica que tuviera como medida la verdad y a los dioses, con base en la dialéctica, en contra de la retórica que solo era convencer a gobernados y jueces de algún tema, sin verdad y con medida en los hombres o en otras palabras la retórica del filósofo contra la retórica del sofista.

Por eso se presentan tres discursos, el primero de Lisias dentro de la retórica sofista y dos de Platón en boca de Sócrates, uno siguiendo la línea retórica de Lisias, y, el segundo con una retórica científica/filosófica.

[44] Y que lo sigue siendo no solo en los ejercicios universitarios como el de la psicología, sino en la ideología que permea el amor actual con conceptos como la 'autosuficiencia', 'la toxicidad', 'el amor propio', etc., que nos alejan de cualquier posible vinculo erótico con el otro.

Es dentro de estos tres primeros discursos donde nos centraremos, pues es donde se trata el tema de eros con la retórica sofista o la científica.

1.4.1 Preludio 227a – 230e

Todo comienza cuando Sócrates y Fedro se encuentran, en la ciudad y el primero le pregunta acerca de lo que Lisias (que para Fedro era el mejor de los que escribían) le compartió a Fedro. Este le confiesa que es un tema que será del interés de Sócrates, "porque el asunto sobre el que departíamos, era un si es no es erótico" [45] (Platón, Ed. 2010, 227c, p. 770).

Siendo así, Sócrates lo invita a Fedro a que le comparta lo aprendido de Lisis, hasta que descubre que trae bajo el brazo el propio discurso escrito, ante lo cual "estando Lisias presente" (Platón, Ed. 2010, 228d, p. 771) le pide que sea el mismo discurso el que lea.

Así pues, se dirigen, descalzos[46], desde la ciudad griega hacia un lugar donde había "sombra, y un vientecillo suave, y hierba para sentarnos, o si te apetece para tumbarnos" (Platón, Ed. 2010, 229b, p. 772), con la finalidad de dialogar sobre el tema erótico.

Acercándose al lugar, Fedro comenta que cree que ahí se desarrolló el mito donde Bóreas arrebató a Oritía, cosa que corrige Sócrates, ya que había sido dos o tres estadios más abajo. Surgido el tema del mito, Fedro pregunta a Sócrates: "¿crees tú que todo ese mito es verdad?" (Platón, Ed. 2010, 229c, p. 772), denotando así un "problema fundamental de la sociedad y la cultura de su tiempo" (Lledó en Platón, Ed. 2010, p. 772) y también un conflicto para la enseñanza tanto

[45] Parece que es un rasgo muy notorio en la figura de Sócrates el interés por lo erótico, ya que en los diálogos del *Banquete* (Platón, Ed. 2010, 177d, p. 704) y en *Lisis* (Platón, Ed. 2019, 204b-c, pp. 283 - 284), aparece también, aunque ahí enunciado por el propio Sócrates.

[46] De nueva cuenta un rasgo de Sócrates que aparece al inicio del *Banquete* cuando Aristodemo al encontrarse con Sócrates, se sorprende de verlo con sandalias. (Platón, Ed. 2010, 174a, p. 697). Después se revela, el ser descalzo como una característica de Eros (Platón, Ed. 2010, 203c–d, p. 739).

oral como escrita en Platón y, sobre todo de Eros, ya que era a través del mito como se daba la purificación e inicio a los pequeños misterios sobre Eros, narrados en *El Banquete* por Diotima.

Además de la purificación, el mito en Platón, era "un-pensar-por-imágenes no menos profundo o, tal vez, incluso más profundo que el pensar-por-conceptos" (Reale, Ed. 2004, p. 184), imágenes que no se revelan a cualquiera, que para Platón "son obra de un hombre ingenioso, esforzado y no de mucha suerte" (Platón, Ed. 2010, 229d, p. 773) y que en el diálogo del Fedro este 'pensar-por-imágenes' se muestra como eje principal al presentar varios mitos: el de las cigarras, el del alma como un carro alado y, el de Theuth y Thamus.

Llegados a su destino adornado por un plátano, un sauzgatillo con su perfume y el césped, Sócrates exclama asombrado "¡En qué buen guía de forasteros te has convertido, querido Fedro!" (Platón, Ed. 2010, 230c, p. 774), mismo asombro que sentirá Fedro, pero por Sócrates que lo hará calificar a Sócrates como "un hombre rarísimo" (Platón, Ed. 2010, 230c, p. 774).

Este calificativo de *atopótatos* (rarísimo, en la traducción), es derivado de átopos, que nos viene a señalar un no-lugar, algo inubicable que está más allá del lugar mortal del que partieron (la *polis griega*) y del discurso o más precisamente de la retórica sofista de ese momento y que nos señala ese lugar divino al que la retórica filosofa/científica toma como fundamento y destino.

Cabe señalar que la atopia de Sócrates es usada en otras ocasiones como:

En *Alc. I*, 106a, el comentario de Alcibíades a Sócrates retoma el tono de sus expresiones del *Banquete* con su inusual forma de cortejo a lo largo de los años en relación con la de sus otros admiradores. En *Grg.*, 494d así lo califica también Calicles cuando Sócrates le propone el escandaloso ejemplo del hombre que se la pasa rascándose donde le pica como modelo del tipo de placer y felicidad defendido por Calicles. En *Tht.,* 149a Sócrates mismo informa a Teeteto que el común de la gente lo considera atopótatos por conducir en sus conversaciones a los interlocutores a una aporía. No es exclusividad de Platón relacionar la *atopía* con Sócrates: también según

Jenofonte (*Mem*., 2, 3, 15), Querécrates califica de *átopa* los dichos de Sócrates cuando éste le aconseja tomar la iniciativa, a pesar de ser el más joven, de hacerse amigo de con su hermano Querofón, un consejo menos sorprendente, sin duda, que el retrato que nos brindan los textos platónicos. Asimismo, si bien en *Nubes* Aristófanes no emplea este término para referirse a Sócrates, su elección de él como personaje a la vez cómico y representativo de los sofistas para el común de la gente se debe sin duda a que era conocido por ser *rara avis*. Por otra parte, Platón no aplica este calificativo exclusivamente a Sócrates: en *R*., 493c se describe en estos términos al educador sofista que trata a su audiencia como una bestia y la maneja a través de los discursos que le proporciona placer. En griego ya se empleaba este término para referirse a la conducta absurda de una persona tal como puede verse en Isoc., *Panath*., 149. (Fierro, 2015, pp. 67-68).

Así pues, finalmente llegados "hacia este lugar, el cual de tan bello nos da la sensación de ingreso a 'otra realidad'" (Fierro, 2015, p. 78) Sócrates le pide a Fedro que tome la postura "que mejor te cuadre y, anda, lee" (Platón, Ed. 2010, 230e, p. 774), dando inicio al primer discurso leído por Fedro y escrito por Lisias.

1.4.2 Discurso de Lisias. Conceder favores a los que no aman. 230e – 236e

Para abordar este discurso, tal vez sea necesario recordar el de Pausanias centrado en la forma de conceder favores al amante, que fomentaban un Eros que estaba sustentado en Afrodita Urania de la que sólo participaba el género masculino.

En este discurso se mostraba que el amado (un mancebo) debía crear una especie de competición para mostrar cuál de sus amantes era el ganador de concederle favores, y a cambio de estos[47], el amante (pederasta) concedía enseñanzas sobre las virtudes.

Aquí en el discurso de Lisias esto vuelve a aparecer, pero enmarcado desde otra línea, que el amor pederasta debe estar libre de deseo y el mancebo debe

[47] Tal vez esté de más decir que son favores sexuales.

conceder sus favores antes y preferentemente al que no ama. Esto hace sugerir que Eros y en concreto el amor en la antigua Grecia, sólo era entendido en términos, primero, meramente masculinos[48] en una relación pederasta-mancebo y que sólo existían en referencia a la sensualidad y sexualidad. Y que tanto el discurso de Pausanias, como el de Lisias, son “para justificar, desde el punto de vista ético, la pederastia” (Reale, Ed. 2004, p. 79).

En el discurso de Lisias, esta predilección a hacer favores al que no ama surge porque el amante solo actúa por su deseo, un deseo que los hace ir siempre detrás del amado, volviendo esto su “principal ocupación, de forma que, cuando se les vea hablando entre sí, pensarán que, al estar juntos, han logrado ya sosegar sus deseos o están a punto de lograrlo” (Platón, Ed. 2010, 232a, p. 776). El deseo “les ofusca la mente” (Platón, Ed. 2010, 233b, p. 777), un deseo, que además suele dirigirse solamente al cuerpo y que se sacia con facilidad. No habiendo garantía de que el amante se quede tras esta satisfacción.

Los amantes movidos por los celos, apartan al amado de cualquiera que los supere en riquezas o cultura, para así no perder al amado. Siendo así, “en definitiva, que hay que compadecer a los amados más que envidiarlos” (Platón, Ed. 2010, 233b, p. 777).

Mientras que los que no aman al no estar dominados por el deseo, sino por sí mismos, no se dejarán llevar por pequeñeces a odios poderosos, serán amigos que se sostendrán sin el deseo, cosa similar a los hijos, padres y madres que son “otro tipo de vínculo” (Platón, Ed. 2010, 233d, p. 777). Esto hace ver que para Lisias, no hay vinculo de deseo en ninguno de estos casos, y solo el amante ofuscado, se vincule por el deseo. Por lo tanto, hay que preferir el vínculo al estilo de padres y madres que al que ejerce el deseo.

[48] De nuevo remito al lector al discurso mismo de Pausanias y de Erixímaco, quizás ahí la respuesta a la intrigante aparición de Diotima como reveladora de Eros en *El Banquete* dónde sea una mujer ,una alter-idad, aparecida en temas que regularmente se concebían en términos únicamente masculinos.

Siendo así “menester conceder favores a quienes más nos lo reclaman, (…). Precisamente aquellos que se han liberado, así, de mayores males” (Platón, Ed. 2010, 232d, pp. 777 - 778), o sea a aquellos liberados de deseo que los hace amantes, porque estos “son amonestados por sus amigos como si fuera malo lo que hacen; pero, a los que no aman, ninguno de sus allegados les ha censurado alguna vez” (Platón, Ed. 2010, 234b, p. 778).

Terminada la lectura de Fedro, Sócrates lanza una crítica porque: “sólo presté atención a lo retórico, aunque pensé que, al propio Lisias, no le bastara con ello”[49] (Platón, Ed. 2010, 234e – 235a, p. 779). Por otro lado, Lisias repitió cosas varias veces, dando la sensación de estar escaso de perspectiva o que le da igual el tema, además que afirma, Sócrates, que se han dicho cosas mejores al respecto.

Esto hace que Fedro lo invite a hablar y mostrar mejores cosas al respecto, cosa ante la cual se niega Sócrates, pues en el tema de conceder favores mejor al que no ama que al que ama Lisias era experto y no él. Fedro lo amenaza con no mostrarle ningún otro discurso ni hacerlo partícipe, obligando así “a un hombre amante, como yo, de las palabras, a hacer lo que ordenas” (Platón, Ed. 2010, 236e, p. 781) y pronunciar su discurso con la cabeza tapada para llegar rápido al final y no verse frenado al mirar con vergüenza a Fedro, como si de antemano supiera que va a utilizar la misma retórica que utilizó Lisias.

1.4.3 Primer discurso de Sócrates. ‘Como a los lobos los corderos, así les gustan a los amantes los mancebos’ 237a – 243e

El primer discurso de Sócrates está divido en dos partes, en la primera se muestra qué es el amor y cuál es su poder, mientras que en la segunda se señala el provecho o daño que tiene para el ser humano.

Sócrates identifica primero que existen dos principios que rigen en nuestra vida: el deseo y la opinión adquirida. Estas coinciden en algunas ocasiones, pero en otras una suele dominar sobre la otra.

[49] Puede verse cómo el problema central del diálogo es la retórica.

La opinión adquirida es cuando se reflexiona con el leguaje y "nos domina en vistas a lo mejor, entonces ese dominio tiene el nombre de sensatez" (Platón, Ed. 2010, 237e, p. 783); mientras que el deseo nos "atolondra y desordenadamente, nos tira hacia el placer" (Platón, Ed. 2010, 237e, p. 783), este tomará el nombre de aquel desenfreno que nos domine, como la glotonería, la irritabilidad, etc. [50]

Teniendo esto en cuenta esto, el amor será aquel impulso que tenderá al goce de lo Bello junto con la fortaleza de otros apetitos, haciendo que el sujeto sea "arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos" (Platón, Ed. 2010, 238c, p. 784).

Dicho esto, Sócrates hace pausa para decirle a Fedro que ha sentido una especie de transportación divina y que "ahora mismo ya empieza a sonarme todo como un ditirambo"[51] (Platón, Ed. 2010, 238d, p. 784), finalizando la primera parte del discurso, que ahora, se centrara en a quien debe favorecer el mancebo: si al que ama o al que no.

Ante esto, muestra Sócrates que el amante es alguien gobernado por el deseo y que, por lo tanto, le privara al amado "de la posibilidad de acrecentar al máximo su saber y buen sentido" (Platón, Ed. 2010, 239b, p. 785), alejándolo de cualquiera que supere al amante en riquezas o saber. Además, este último procura por todos los medios estar siempre junto al amado para obtener placer que brindan los sentidos.

Así pues el amante "mientras ama es, pues, dañino y desabrido, pero cuando cesa su amor, se vuelve infiel" (Platón, Ed. 2010, 240e-241a, p. 787), porque el deseo es volátil y cambia constantemente de objeto, y al saciarse un poco éste se esfuma, por lo tanto "la amistad del amante no brota del buen sentido, sino como las ganas de comer, del ansia de saciarse: 'como a los lobos los corderos, así les gustan a los amantes los mancebos'" (Platón, Ed. 2010, 241c-d, p. 787).

[50] Pudieran verse las virtudes éticas presentadas por Aristóteles en *Ética nicomáquea* (Ed. 1985, 1119b, 25, p. 208 y sig.) para más nombres de estos desenfrenos.
[51] Los ditirambos son composiciones poéticas escritas en honor a Dionisio, dios de los placeres sensuales.

Por lo tanto, para Sócrates en este primer discurso, el deseo que domina al amante es uno de naturaleza efímera que al saciarse desaparece, pero que en presencia ofusca la mente y el buen sentido, eliminando cualquier tipo de sensatez.

Llegados a este punto, Sócrates, corta el discurso de golpe sin mencionar nada de respecto a los que no aman, ya que "me llegó esa señal que brota como de ese duende[52] que tengo en mi (…), y me pareció escuchar una especie de voz que de ella venia y que no me dejaba ir hasta que me purificase[53]; como si en algo, ante los dioses hubiese delinquido." (Platón, Ed. 2010, 242b-c, p. 788).

Por angustia de haber ofendido al hijo de Afrodita, el dios Eros[54], al haberle adjudicado ser provocador de males, cosa que un dios no podría ser la causa de ningún mal, al ser bello/bueno en sí. Sócrates, ante esto, se ve angustiado y decide parar su discurso, por lo cual decide enunciar un segundo discurso, esta vez no embrujado por Fedro, sino de su propia boca, ofreciendo una "palinodia, a cara descubierta, y no tapado, como antes, por vergüenza" (Platón, Ed. 2010, 243b, p. 790).

1.4.4 Segundo discurso de Sócrates. 'Himno mítico a mi señor y el tuyo, el Amor' 244a – 257b

"Que no es cierto el relato si alguien afirma que estando presente un amante, es a quien no ama, a quien hay que conceder favores, por el hecho de que uno está loco y cuerdo el otro" (Platón, Ed. 2010, 244a, pp. 790 – 791) con estas palabras comienza Sócrates el discurso para mostrar que la locura es un bien que llega por los dioses y que trae beneficios y que es precisamente al amante a quien hay que

[52] Lledó (en Platón, Ed, 2010) aquí traduce δαίμων por 'duende', en este trabajo hemos preferido la traducción de Martínez (en Platón, Ed, 2010) utilizada en *El Banquete*: demon, ya que creemos que la palabra 'duende' podría dar paso a equívocos, además que es más cercano a la transliteración de la palabra griega.

[53] Le recordamos al lector que esta purificación se daba como una refutación para liberar de las enseñanzas erróneas y preparar al sujeto para la revelación de los pequeños y grandes misterios. Véase el apartado *1.1.7.2 Sócrates y Agatón (199b - 201d). La refutación como purificación a la iniciación de Eros,* de este trabajo.

[54] Se ofrece un origen distinto de Eros al del *Banquete,* donde era hijo de Poros y Penia de naturaleza demoniaca. (Platón, Ed. 2010, 203b, p. 738 y sig.).

conceder los favores, ya que la locura erótica es “la más excelsa” (Platón, Ed. 2010, 265b, p. 821) y que más beneficios reporta a la naturaleza humana.[55]

Las cuatro locuras

Se nos presentan cuatro locuras dadas por los dioses (Platón Ed. 2010, 265b, pp. 820 – 821):

a) La mántica cuyo dios es Apolo.
b) La mística purificadora cuyo dios es Dionisio.
c) La poética cuya divinidad son las Musas.
d) La erótica, que es la más excelsa, y cuya divinidad son Afrodita y Eros

Siendo estas distintas de las locuras humanas que tienen su origen en enfermedades ya que (y en consonancia con la obra platónica) nada que provenga de los dioses puede ser causa de un mal[56], sino un bien tal como lo describirá en cada una de estas locuras.

a) La locura mántica cuyo dios es Apolo.

Esta locura es “un arte tan bello, que sirve para proyectarnos hacia el futuro” (Platón, Ed. 2010, 244c, p. 791). En un principio se llamaba *maniké* (que contenía lo divino de lo profético) para luego nombrase como *mantiké,* para que los ‘modernos’[57] lo llamasen *oiónistiké.*

Esta locura, a través de elementos naturales como las aves y de una reflexión “aporta al pensamiento, inteligencia e información” (Platón, Ed. 2010, 244c, p. 790) para lograrnos un mejor futuro.

[55] Similar a lo que dice Sócrates al final de su encomio en *El Banquete:* “difícilmente podría uno tomar un colaborador de la naturaleza humana mejor que Eros” (Platón, Ed. 2010, 212b, p. 750).
[56] Similar a lo que presenta Hipócrates en *Sobre la enfermedad sagrada*: “Porque de los mayores y los más impíos delitos es la divinidad lo que nos purifica, y santifica” (Ed. 1983, 4, p. 404).
[57] Platón hace una distinción entre los antiguos y los modernos que crean las palabras, lo que ahora conocemos como etimólogos.

b) La locura mística purificadora cuyo dios es Dionisio.

Esta demencia aparecía ante plagas y penalidades “que sobrevienen inesperadamente a algunas estirpes, por antiguas y confusas culpas” (Platón, Ed. 2010, 244d, p. 791), siendo así la voz que guía ritos de purificación y ceremonias de iniciación que traían como consecuencia salud para los tiempos presente y futuro.

c) La locura poética cuya divinidad son las Musas.

La tercera aparece como una forma de locura que despertará en el alma “tierna e impecable” (Platón, Ed. 2010, 245a, p 792) toda clase de cantos y poesía que narrarán los hechos pasados con vistas a educar a los futuros que han de venir.

El poeta invadido por las Musas es el único capaz de hacer poesía bella, ya que el que no esté *entusiasmado*[58] por éstas, será un poeta imperfecto y su obra será opacada “por la de los inspirados y posesos” (Platón, Ed. 2010, 245a – 245b, p. 792).

d) La locura erótica, que es la más excelsa, y cuyas divinidades son Afrodita y Eros.

Esta locura es enviada por los dioses para para traer beneficios al amante y al amado, “para nuestra mayor fortuna” (Platón, Ed. 2010, 245c, p. 792) y, para probar esto, Sócrates, mostrará la naturaleza, tanto divina como humana, del alma.

Para comenzar dicha exposición se muestra la naturaleza inmortal del alma ya que esta, siempre se mueve y aquello “que se mueve siempre es inmortal”[59] (Platón, Ed. 2010, 245c, p. 792), siendo el alma la fuente origen del movimiento. Además, el alma es origen de sí misma e imperecedera. Siendo así que la

[58]Recordando la etimología de la palabra significaría propiamente 'posesión divina', etimología que parece olvidada en el uso común de la palabra en castellano.

[59] Aristóteles en *Acerca del alma* menciona que el movimiento es una de las características del alma que se identifican entre los que ahora denominamos los presocráticos. (Ed. 1983, 403b, 20, p. 137 y sig.), influencia que llegó a Platón a través de su maestro Crátilo quien le enseño la doctrina de Heráclito, “el poema de Empédocles y el libro de Anaxágoras” (Lledó en Platón, Ed. 2019, p. 122) y que se puede ver en esta característica central del alma.

inmortalidad es “lo que constituye el ser del alma y su propio concepto” (Platón, Ed. 2010, 245e, p. 793).

Para mostrar esto, Sócrates dibujara una imagen de lo que se le asemeja al alma, siendo una “fuerza que (…) lleva a una yunta alada y a su auriga” (Platón, Ed. 2010, 246a, p. 793). Aquí entra una división entre el alma divina de los dioses y el alma mortal del ser humano. Por su parte el alma de los dioses es completamente buena y bella, alada que se mueve en el cosmos, de esta alma no podemos sino solo hacernos a la imagen de que posee un cuerpo y se halla unida a este por toda la eternidad.

Mientras que el alma mortal consta de “un conductor que guía un tronco de caballos” (Platón, Ed. 2010, 246b, p. 794). De estos caballos uno es bello y hermoso, mientras que el otro es todo lo contario que dificulta su manejo.

Esta última ha perdido las alas, por lo cual “va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con un cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquella” (Platón, Ed. 2010, 246c, p. 794) Siendo esta unión de alma y cuerpo llamada un ser vivo que “recibe el sobrenombre de mortal” (Platón, Ed. 2010, 246c, p. 794).

Siendo que estas alas es lo que “de todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es lo que más unido se encuentra a lo divino” (Platón, Ed. 2010, 246c – 246d, p. 795), alimentándose de todo lo bello, sabio, bueno y cosas similares, mientras que todo lo contrario consume y finiquita estas alas. Es por estas alas que el cuerpo es un vehículo de la razón humana.

Todas las almas son lideradas por Zeus y los otros doce dioses principales del panteón olímpico “Hera, Ares, Hefesto, Artemis, Apolo, Atenea, Hermes, Afrodita, Hestia, Deméter y Poseidón” (Fierro, 2015, p. 80), los cuales son encargados de guiar la existencia humana. Estos se dirigen a un lugar supraceleste al que “no le ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como lo merece” (Platón, Ed. 2010, 247c, p. 796) lugar al que a los dioses no les cuesta llegar, pero al alma humana por su caballo lleno de pasiones sí, ya que este tira

hacia la tierra, encontrando así el alma su “dura y fatigosa prueba” (Platón, Ed. 2010, 247b, p. 795).

Los dioses para llegar a este lugar supraceleste hacen un giro circular[60] al llegar, contemplan que detrás del cielo existe una realidad que solo puede ser vista por el entendimiento, observando lo que verdaderamente es la justicia, la sensatez, la ciencia “y habiendo visto, de la misma manera, todos los otros seres que de verdad son, y nutrida de ellos, se hunde de nuevo en el interior del cielo, y vuelve a su casa” (Platón, Ed. 2010, 247e, p. 796), además es aquí donde crece “el pasto adecuado para la mejor parte del alma (…) que hace ligera al alma, de él se nutre” (Platón, Ed. 2010, 248c, p. 797) siendo esta la razón por la que todas las almas tratan de llegar con tanto empeño a la llanura de la Verdad.

Pero hay otras que no logran llegar a ver este lugar supraceleste, las que son tiradas hacia la tierra, las que apenas alcanzan a ver a los seres de lo que verdaderamente es, y otras que no alcanzan a llegar y que solo les queda por alimento la doxa (opinión).

Aquellos que hayan visto algo de lo verdadero “estarán indemne hasta el próximo giro” (Platón, Ed. 2010, 248c, p. 797) conservando así sus alas, mientras que aquellos que no lo han visto pierden sus alas cayendo a la tierra

Al caer a la tierra, el alma en su primera generación, toma siempre una naturaleza humana siguiendo un orden descendente según la que más ha visto de aquella llanura de la Verdad:

1. Un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor.
2. Un rey nacido de leyes o un guerrero y hombre de gobierno.
3. Un político, un administrador o un hombre de negocios.
4. Alguien que le va el esfuerzo corporal, un gimnasta o un médico.
5. Al que se dedica al arte adivinatorio o los ritos de iniciación.

[60] Un movimiento “circular perfecto – el único posible, pues- para los cuerpos celestes” (Lacan, Ed. 2019, p. 110).

6. Poeta, de esos a quienes les da por la imitación.
7. Artesano o un campesino.
8. Sofista o un demagogo.
9. Tirano. (Platón, Ed. 2010, 248c – 248e, p. 797).

Estas tras terminar su vida son juzgadas y enviadas a prisiones donde expían sus culpas, o elevadas para continuar su vida digna en un lugar celeste. Ambas tras un periodo de mil años son libres de elegir la vida que quieran para una segunda existencia, ocurriendo el caso de que un alma humana pueda devenir en un animal. Tras un periodo de diez mil años todas las almas son capaces de recobrar sus alas y volver a dar una vuelta al cielo para admirar aquel lugar supraceleste.

Sólo aquella alma que "haya filosofado sin engaño, o haya amado a los jóvenes con filosofía" (Platón, Ed. 2010, 249a, p. 798) y que recuerde aquello oculto en su memoria donde las ideas le dijeron que se concentrarse en el pensamiento, tienen la posibilidad de, tras tres periodos de mil años escogiendo la existencia del filósofo, recobrar sus alas antes que las demás.

Es después de este mito escatológico que Platón muestra la cuarta forma de locura y por qué es un bien. Ya que el sujeto al contemplar la belleza en este mundo recuerda la verdadera belleza de aquel lugar supraceleste intenta alzar el vuelo, pero al no lograrlo olvida las cosas humanas siendo tomado así por un loco.

"Así, que de todas las formas de 'entusiasmo', es ésta la mejor de las mejores" (Platón, Ed. 2010, 249e, p. 799), siendo la forma de locura que nos llega por medio de la belleza, la única de aquellas ideas, porque ésta era la que más resplandecía pudiendo captarla a través "del más claro de nuestros sentidos, porque es también el que más claramente brilla" (Platón, Ed. 2010, 250d, p. 799), la vista[61].

Vemos ahora por qué "únicamente la Belleza tuvo esa suerte, de tal manera que es la más manifiesta y la más amable" (Reale, Ed. 2004, p. 230), "la más

[61] Lledó señala la importancia de la visión en Platón donde "esta etimológicamente unida a *(F)íden* (lat. Videre), que significa ver con los propios ojos" (Lledó en Platón, Ed. 2010, p. 799) [Cursivas en el original].

deslumbrante y lo más amable” [62] (Platón, Ed. 2010, 250d, p. 800). Solo esta es capaz de ser vista con el sentido corporal ya que cualquier otra “nos procuraría terribles amores, si en su imagen hubiese la misma claridad que ella tiene, y llegase así a nuestra vista”[63] (Platón, Ed. 2010, 250d, p. 800).

Es pues la locura provocada por el amor a la belleza la que nos hace estar átopos, fuera de lugar respecto al mundo y nos impulsa a regresar a ese lugar supraceleste y que hace que los demás nos tomen por loco. La función del amor que se nos presenta es desubicarnos, hacernos átopos, sacarnos de nosotros mismos hacia ‘otra realidad’ una divina, como al principio del dialogo, en aquel lugar adornado por un plátano, un sauzgatillo con su perfume y el césped.

Platón nombra dos modos de ser frente a la belleza que irradia el amado, la primera de ellas es la del corrompido, que se arroja sobre el placer, ya que no siente ningún estremecimiento al contemplar la belleza.

Mientras que aquel que contempló muchas ideas de aquel lugar supraceleste, al ver alguna forma divina en el cuerpo que imite la belleza “se estremece primero, y le sobreviene algo de los temores de antaño y, después, lo venera, al mirarlo, como a un dios” (Platón, Ed. 2010, 251a, p. 800).

Es así que la belleza que contemplamos en el amado se transforma en alimento para las semillas que harán que germine y florezca el ala del alma de nueva cuenta, un alimento que provee el amado al amante, razón por la que, éste último anhela bajo cualquier circunstancia estar en presencia del primero, de lo contrario, “los orificios de salida, por donde empuja la pluma, se resecan entonces y, al cerrarse impiden el brote de la pluma” (Platón, Ed. 2010, 251d, p. 801), causando dolores que solo se calman en presencia del amado encontrando así “al médico

[62] En ambas citas se utiliza amable en el sentido de ser digna o tener preferencia de ser amada.

[63] Parece que al resto de las Ideas les toco la misma suerte que al Dios del antiguo testamento: “en cuanto a ver mi rostro, prosiguió el Señor, no lo puedes conseguir; porque no me verá hombre ninguno sin morir” (Ex. 33:20), aunque versículos antes se diga: “empero el Señor hablaba a Moisés cara a cara, como un hombre suele hablar a un amigo.” (Ex. 33:11), tal vez lo que veía Moisés era la Belleza en el rostro de Dios.

apropiado para sus grandísimos males" (Platón, Ed. 2010, 252b, p. 802) buscando así estar bajo cualquier condición cerca del amado y poseedor de la belleza.

Es por todas estas razones que "los mortales, por cierto, volátil al Amor llaman; / los inmortales, alado, porque obliga a ahuecar el ala"[64] (Platón, Ed. 2010, 852b, p. 802), siendo entonces esto lo que sucede a los amantes en presencia de la belleza que irradia el amado y que logran captar por medio de la vista.

Esta atracción por la belleza que siente el amado se da porque en algún momento, tanto amante como amado fueron seguidores del carro de alguno de los dioses que lideraban la vuelta al cielo para observar la llanura de la Verdad, ya sea, de Zeus, Ares, Hefesto, Afrodita, etc., esto es la forma de escoger como amar a los bellos ya que si uno pertenece al séquito de Ares, por ejemplo, y se está en "las manos del Amor, y han llegado a pensar que su amado les agravia, se vuelven homicidas, y son capaces de inmolarse a sí mismos y a quienes aman" (Platón, Ed. 2010, 252c, p. 852) por lo que es conforme a los dioses y su excelencia como el amante se dirigirá al amado.

Por lo tanto los seguidores de Zeus, buscan a aquel que en su alma sea algo de Zeus, o según sea el caso de aquellos doce dioses que lideraban la vuelta, conduciendo "al amado a los gustos, e idea de ese dios" (Platón, Ed. 2010, 253b, p. 803), siendo la finalidad del amante traer los mayores beneficios del dios (del que ambos fueron seguidores) para el amado.

Dicho esto, Platón vuelve sobre el alma como carro alado, describiendo a cada una de sus partes y en que consiste la excelencia de uno y la maldad del otro,

> Pues bien, de ellos, el que ocupa el lugar preferente es de erguida planta y de finos remos, de altiva cerviz, aguileño hocico, blanco de color, de negros ojos, amante de la gloria con moderación y pundonor, seguidor de la opinión verdadera y, sin fusta, dócil a la voz y a la palabra. En cambio, el otro es contrahecho, grande, de toscas articulaciones, de grueso y corto cuello, de achatada testuz, color negro, ojos grises, sangre ardiente, compañero de

[64] Ahuecar el ala en su sentido de marcharse, un marcharse a aquel lugar supraceleste.

excesos y petulancias, de peludas orejas, sordo, apenas obediente al látigo y los acicates. (Platón, Ed. 2010, 253d – 253e, p. 804).

Dadas las características del caballo blanco y el caballo negro, Platón nos dice que cuando el auriga ve al amado les recorre un calor a todas las partes del alma y se llena "del cosquilleo y de los aguijones del deseo" (Platón, Ed. 2010, 254a, p. 804) que hace que el caballo negro se lance directo hacia el amado por traerle a la memoria los goces de Afrodita, mientras que el caballo de excelencia se contiene para no ir tras el amado. Al final, tanto el auriga como el caballo blanco ceden ante aquello que en un primer momento les parecía "algo indigno y ultrajante" (Platón, Ed. 2010, 254b, p. 804) y contemplan la belleza resplandeciente del amado.

Es de señalar esta importancia que parece que el amor es algo indigno, ultrajante y lleno de maldad para el caballo blanco y el auriga, y, que solo ceden "cuando ya no se puede poner freno al mal" (Platón, Ed. 2010, 254b, p. 804), hace recordar a la teoría de los tres géneros presentada en el diálogo de *Lisis* y como es sólo por el mal que lo que no es ni bueno ni malo tiende al bien. Aunque también cabría aclarar que el caballo blanco y auriga transforman esa belleza contemplada en el amado como un impulso hacia la belleza que está en el lugar supraceleste.

Puesto así el amante frente al amado y siguiéndolo como a un dios a todas partes entablando todo tipo de conversaciones, de rozar sus cuerpos en el gimnasio, el amado será conturbado y llenado por el deseo, aunque "ni sabe qué le pasa, ni expresarlo puede (…) se olvida de que, como en un espejo, se está mirando a sí mismo en el amante (…). Un reflejo del amor, un Anteros[65]" (Platón, Ed. 2010, 255d – 255e, p. 806).

Entonces en el amante, su caballo desenfrenado pide un poco de satisfacción a la cual se oponen el auriga y el caballo blanco, dependiendo de cual parte gane es como transcurrirá la existencia del amante y del amado. Si gana el auriga y el caballo blanco, serán conducidos a una vida ordenada, una "existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismo, llenos de mesura, subyugando lo que engendra

[65] Personificación del amor correspondido o vengador del amor no correspondido, hijo de Ares y Afrodita.

la maldad en el ala, y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita" (Platón, Ed. 2010, 256a – 256b, p. 807), mientras que si gana el caballo negro, cumplirán "lo que el vulgo considera la más feliz conquista" (Platón, Ed. 2010, 256c, p. 806), es decir, sólo la satisfacción corporal, la fornicación.

Hay que señalar que aunque el amante y amado elijan la vida de la excelencia y la filosofía, esto no los exime de las satisfacciones del cuerpo, éstas se dan "sin el deseo de haberlas buscado" (Platón, Ed. 2010, 156d, p. 808), ya que para ellos el verdadero trofeo es que "juntos gocen de una vida clara y dichosa y, gracias al amor, obtengas sus alas cuando les llegue el tiempo de tenerlas" (Platón, Ed. 2010, 256e, p. 808).

Es pues por esta razón, que la amistad, el amor, el vínculo, el deseo que aporta el amante entusiasmado al amado y viceversa es mejor que la del que no ama que simplemente provoca "ruindad que la gente alaba como virtud" (Platón, Ed. 2010, 257a, p. 808), mientras que la locura erótica encaminada por la excelencia y la filosofía llevan a recuperar las alas para volver a aquella llanura de la Verdad.

Es así que termina el segundo discurso de Sócrates referente al amor, y por qué es al amante entusiasmado, al cual es preferible que el amado preste sus favores antes que al que no está enamorado.

Hay que recalcar llegados a este punto que es gracias a los ojos que captamos lo Bello, que se encuentra entre la frontera del mundo sensible y del mundo inteligible (la llanura de la Verdad), que provoca en el alma una atopia calificada como locura erótica, además de que no se trata de poseer lo Bello, sino de ser poseído, entusiasmado por él y gracias a esta posesión se comienza a ir a contracorriente del mundo mortal para alcanzar aquel mundo supraceleste donde el alma encuentra su alimento.

No cabe duda que constatamos lo dicho en *El Banquete*, y es que "difícilmente podría uno tomar un colaborador de la naturaleza humana mejor que Eros" (Platón, Ed. 2010, 212b, p. 750).

amar es amar un ser mas allá de lo que parece ser.

El don activo del amor apunta hacia el

otro, no en su especificidad, sino en su ser.

-Jacques Lacan

2.- Eros en Freud

2.1 Freud y la filosofía

Al tratar de hacer un puente entre Freud y un filósofo bien cabria señalar los puntos ya reconocidos entre Freud y la filosofía presentes en la misma obra del psicoanalista. Por lo cual antes de adentrarnos en lo que Freud entiende por Eros, elaboramos este pequeño apartado dedicado a la relación que mantuvo Freud con la filosofía y con ciertos filósofos que el mismo cita y que en nuestra lectura hemos logrado rescatar.

Para empezar quizás cabría señalar que el parteaguas de la influencia filosófica sea la asistencia de Freud, durante su vida estudiantil en la facultad de medicina, a los seminarios de su maestro Franz Brentano, donde "encontró la filosofía en su forma más directa y sistemática" (Assoun, Ed. 1982, p. 14) y gracias al cual hace la traducción al alemán de un volumen de Stuart Mill "el duodécimo de las *Obras completas"* (Assoun, Ed. 1982, p. 16), inclusive escribiendo para Martha Bernays, su entonces novia, un "ABC de la filosofía", con el cual pretendía introducirla al mundo filosófico. También en sus años de vejez la filosofía para Freud, representa un objeto que: "me atrae cada día más" (Freud en Assoun, Ed. 1982, p. 19).

Sin embargo, aunque este estudio e interés por la filosofía se muestra muy marcado en su juventud y vejez, aunque de forma bastante problemática durante el desarrollo de su obra como psicoanalista, marcando siempre distancias respecto a ella e inclusive rechazo como veremos.

Ya en su obra como psicoanalista, Freud escribe en 1913 *Múltiple interés del psicoanálisis* donde explora los intereses que su descubrimiento podría tener para

diferentes ciencias como: psicología[66], sociología, filología, pedagogía, historia, filosofía, etc., como un intento de hacer del psicoanálisis una ciencia que entablara diálogo, que no estuviera separada del campo científico.

Al adentrarse en el interés que tendría el psicoanálisis para la filosofía, Freud señala dos puntos, la primera centrada en el descubrimiento del inconsciente, el cual solo había sido trabajado desde lo

> místico, inaprensible, o indemostrable, cuya relación con lo anímico permanecía en la oscuridad, o han identificado lo psíquico con lo consciente, deduciendo luego de esta definición que algo que era inconsciente no podía ser psíquico ni, por tanto objeto de la Psicología (Freud, Ed. 2011, p. 1859).

Por lo cual, la filosofía tendría que modificar las hipótesis relacionadas al inconsciente que propone Freud, por lo menos en la que se inclinase por los postulados psicoanalíticos, ya que "nuestro inconsciente no es el mismo que el de los filósofos, y, además, la mayoría de los filósofos no quiere saber nada de 'lo psíquico inconsciente'"(Freud, Ed. 2011, p. 1012).

Por otro lado Freud señala que el psicoanálisis al "dar una psicografía de la personalidad" (Freud, Ed. 2011, p. 1859) logra descubrir la motivación subjetiva o el deseo del autor detrás de sus teorías filosóficas, porque "la Filosofía es la disciplina en la que mayor papel desempeña la personalidad del hombre de ciencia" (Freud, Ed. 2011, p. 1859), por lo cual la motivación subjetiva de la creación de sistemas filosóficos nos daría una amplia visión respecto a lo que el filósofo intenta transmitir, en otras palabras los sistemas o aportes filosóficos estarían muy enlazados e influidos por el deseo o la motivación subjetiva del autor.

Insistimos, en este texto el interés era que más gente se interesara en el psicoanálisis, que para entonces era una ciencia nueva y lograr crear enlaces con otras ciencias, por lo cual no se señala el interés que podría tener la filosofía para

[66] Parte de la psicología, como las ciencias cognitivas y otras prácticas normativizantes, suelen identificar lo psíquico con lo consciente y el yo, o más precisamente con el *Cogito ergo sum* (pienso, luego existo) cartesiano, mientras que el psicoanálisis trabaja con el *soy donde no pienso,* es decir con el sujeto del inconsciente.

el psicoanálisis, sino solo en viceversa. Sin embargo la influencia filosófica[67] en el psicoanálisis es clara y remarcada a lo largo de la obra freudiana, ya que para Freud son los descubrimientos del psicoanálisis una forma de "confirmar la visión intuitiva del filósofo" (Freud, Ed. 2011, p. 1900), esta visión intuitiva es una que el filósofo crea, pero que a la vez es desdeñada por Freud, ya que el filósofo "no conoce otra forma de observación más que la de sí mismo (…) mide con la vara de sus propios sistemas artificiosamente edificados" (Freud, Ed. 2011, p. 2803).

Freud y los filósofos

Presentamos aquí pues algunos de los filósofos que el propio Freud llegó a utilizar en su propia obra y de los cuales no nos encargaremos de manera profunda y seria en nuestra investigación, pero que bien cabe señalar para mostrar algunos enlaces teóricos que mostro el propio Freud en su obra y que muestran esa actitud de recelo frente a la filosofía.

a) Empédocles

Freud desde *Más allá del principio del placer* muestra a la pulsión como dualista constituida de Eros y la pulsión de muerte o destrucción[68], presupuesto teórico que según Freud, en *Análisis terminable e interminable*

> ha encontrado pocas simpatías y no ha sido realmente aceptada ni aun por los psicoanalistas. Por esto me sentí tan satisfecho cuando no hace mucho, encontré esta teoría mía en los escritos de *uno de los grandes pensadores de la antigua Grecia* (Freud, Ed. 2011, p. 3359, cursivas mías).

[67] Además de las artes, sobre las cuales, desafortunadamente, no ahondaremos directamente aquí.

[68] Ambas serán desarrolladas más adelante.

Este gran pensador griego, al que alude Freud, es Empédocles[69] de Agrigento[70] el cual forma parte de los denominados "presocráticos" y que ya hemos mencionado en esta investigación anteriormente. Freud en el texto ya mencionado ofrece una pequeña biografía al respecto, describiéndolo como "investigador y pensador, profeta y mago, político, filántropo y médico, con un buen conocimiento de las ciencias naturales. (…) aunque no escapó a las oscuridades del misticismo y construyó especulaciones cósmicas de agudeza imaginativa sorprendente." (Freud, Ed. 2011, p. 3359).

La teoría de Empédocles a la que alude Freud son las dos entidades que gobiernan el universo, *φιλία* (philía) y *νέικος* (néikos)[71] que funcionan alternándose y

"nunca descansan de repetir sus intentos:

que, unas veces,

por Amistad con-vergen en Uno todas las cosas;

mientras que, otras veces,

por odio de Discordia cada una di-verge de todas." (García, Ed. 1979, frag. A, l. 3, p. 59).

Estas dos entidades de Empédocles, φιλία (philía) y νέικος (néikos), según Freud son "en cuanto al hombre y a la función los mismos que nuestros dos instintos primigenios, el Eros y la tendencia a la destrucción" (Freud, Ed. 2011, p. 3360), aunque para Empédocles, según Freud, esto es "una fantasía cósmica, mientras

[69] Vuelve a ser mencionado en *Compendio de psicoanálisis* bajo los mismos términos de similitud entre las pulsiones y sus principios: "Ya el filósofo Empédocles de Acagras le era familiar esta concepción de las fuerzas básicas o instintos que todavía despierta tanta oposición entre los analistas" (Freud, Ed. 2011, p. 3382).

[70] Acagras y Agrigento hacen referencia a la misma ciudad griega. En la investigación actual es más común encontrarla mencionada como Agrigento.

[71] En la traducción de Ballesteros al texto de Freud, estos términos aparecen traducidos como amor y lucha, mientras que en la de García (Ed. 1979), que es la que hemos utilizado para citar, aparecen traducidos como Amistad y Discordia.

que la nuestra se contenta con reclamar una validez biológica" (Freud, Ed. 2011, p. 3359), en otras palabras, Freud no intenta explicar con la dualidad de la pulsión las fuerzas a través de las que se ordena y trabaja el universo, sino sólo en cuanto al ser humano a quien atribuye esta lucha, dicho en otras palabras, para Empédocles φιλία (philía) y νέικος (néikos) son dos entidades con voluntades propias, mientras que para Freud, Eros y pulsión de destrucción o muerte son dos dinámicas que encuentran su origen en la energía libidinal, siendo exclusivas en el aparato psíquico humano, separándose ahí la explicación de Freud del filósofo "presocrático".

b) Platón

Aquí incluiremos otra coincidencia de Freud y Platón en torno al tema onírico y es que aparte del Eros (que será ampliamente trabajada en el capítulo III), Freud menciona en dos ocasiones a Platón ambas en un sentido muy similar, tomando como base los primeros párrafos del libro IX de La República, donde menciona Platón, en referencia a los deseos:

> que se despiertan durante el sueño, cuando duerme la parte racional, dulce y dominante del alma, y la parte bestial y salvaje, llena de alimentos y de vino, rechaza el sueño, salta y trata de abrirse paso y satisfacer sus instintos (Ed. 2018, 571c, p. 284).

Es así como Freud, en relación a esta parte de *La República*, dirá: "afirma Platón que los hombres son aquellos a los que sólo en sueños se les ocurre lo que los demás hacen despiertos." (Freud, Ed, 2011, p. 388), pensamiento que reafirmaría 16 años más tarde en *Lecciones introductorias al psicoanálisis*: "¿Qué otra cosa hace el psicoanálisis sino confirmar la vieja máxima de Platón de que los buenos son aquellos que se contentan con soñar lo que los malos efectúan realmente?" (Freud, Ed. 2011, p. 2210).

Es pues estas dos pequeñas referencias a Platón, en obras concernientes a los sueños, como Freud asevera que el psicoanálisis sólo corrobora lo que Platón ya había dicho en *La Republica* bastante tiempo atrás, donde en el sueño pueden aparecer deseos de ese lado bestial en donde

> el alma se atreve a todo, como si estuviera liberada y desembarazada de toda vergüenza y prudencia, y no titubea en intentar en su imaginación acostarse con su madre, así como con cualquier otro de los hombres, dioses o fieras, o cometer el crimen que sea, o en no abstenerse de ningún alimento; en una palabra, no carece en absoluto de locura ni de desvergüenza (Platón, Ed. 2018, 571 c-571d, pp. 284 - 285).

Hay que señalar que propiamente Platón nunca afirmó, ni menos como máxima, tal cual las palabras que Freud le atribuye, sino parece ser más una interpretación a partir de su lectura de *La República*, pero podemos inferir de esto, que Freud conocía, aunque no sabemos si de su propia lectura, la obra de Platón, y que le daba un lugar en su obra, muy diferente a la de otros filósofos, también incluidos en este apartado.

c) Aristóteles

Freud elabora en el capítulo 1 de *Interpretación de los sueños* lo que hoy en día conocemos como "estado del arte", es decir recapitula todo lo dicho acerca de su tema de investigación, los sueños, hasta 1900 fecha de su publicación. Es aquí pues donde menciona a Aristóteles y a sus pequeñas obras aparecidas en el *Parvas naturalia*: *Acerca de los ensueños* y *Acerca de la adivinación por el sueño*.

Aristóteles señala la naturaleza del sueño como "sobrehumana, pero no divina" (Ed. 1987, 463b 15, p. 299), lo cual coincidirá según Freud con que el origen de los sueños tiene que ver con la "actividad anímica del durmiente durante el estado de reposo" (Freud, Ed. 2011, p. 350) siendo Aristóteles, para Freud, el primero en señalar que los sueños no tenían un origen divino.

d) Schopenhauer

La relación del psicoanálisis con Schopenhauer fue muy defendida y trabajada en los tiempos de Freud por el psicoanalista Juliusburger

> Así lo prueban los artículos sobre "La importancia de Schopenhauer para la psiquiatría" (1912) y sobre "La psicoterapia y la filosofía de Schopenhauer" (1914); otra prueba de ello es la comunicación de 1926 sobre "Schopenhauer

y la psicología del presente" presentada a la Sociedad Schopenhauer. (Assoun, Ed. 1982, pp. 195 – 196)

El propio Freud menciona en *Historia del movimiento psicoanalítico* que:

> O. Rank nos señaló un pasaje de la obra de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*, en el que se intenta hallar una explicación de la demencia. Lo que el filósofo de Dantzig dice aquí sobre la resistencia opuesta a la aceptación de una realidad penosa coincide tan por completo con el contenido de mi concepto de la represión, que una vez más debo solo a mi falta de lectura el poder atribuirme un descubrimiento (Ed. 2011, p. 1900)

y en *Autobiografía* que hay "amplias coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer" (Ed. 2011, p. 2791).

Antes de ahondar en estas coincidencias, hay que señalar el papel de Otto Rank como aquel que "aportaba al círculo una consistente cultura filosófica" (Assoun, Ed. 1982, p. 193) y más específicamente de Schopenhauer, como lo muestra el propio Freud[72].

Ahora bien, esta coincidencia que menciona Freud en relación con la represión esta explicita en *El mundo como voluntad y representación* donde Schopenhauer menciona que cuando "nos asalta repentinamente un recuerdo penoso, como mecánicamente, mediante cualquier expresión ruidosa o movimiento, intentamos ahuyentarlo, desviarnos de él y distraernos a toda cosa" (Schopenhauer, Ed. 2016, p. 246) logrando así Schopenhauer por un medio metafísico dar con el mecanismo de la represión.

Freud también cita a Schopenhauer en *Una dificultad del psicoanálisis* donde menciona que

[72] Sin embargo, entre Freud y Rank se da una ruptura entre 1920 y 1923 por lo cual en *Autobiografía*, escrito originalmente en 1925, Freud atribuirá a Fechner, el señalar esta coincidencia de la represión entre el psicoanálisis y Schopenhauer.

> Podemos citar como precursores a renombrados filósofos, ante todo a Schopenhauer, el gran pensador cuya 'voluntad' inconsciente puede equipararse a los instintos anímicos del psicoanálisis y que atrajo la atención de los hombres con frases de inolvidable penetración sobre la importancia, desconocida aun, de sus impulsos sexuales (Freud, Ed. 2011, p. 2436).

Esto es así en tanto Schopenhauer fue el primero "que hizo a los hombres el anuncio de su ser sexual" (Assoun, Ed. 1982, p. 205) y es que Schopenhauer afirmaba que todo amor "tiene su único origen en el instinto sexual e incluso no es más que un instinto sexual determinado" (Ed. 2016, p. 586) argumento con el cuál Freud trataba de defenderse de los ataques de que el psicoanálisis era una teoría 'pansexualista', ataques, estigmas y caricaturizaciones dónde la obra freudiana reduce todo a lo sexual[73]. Sin embargo, como lo muestra el propio Freud, este era un ataque infundado ya que sólo se mostraba lo que Schopenhauer había dicho años atrás, que todo amor incluye lo sexual, no de forma genital forzosamente.

Sin embargo, más allá de estas citas esporádicas de Freud a Schopenhauer, él mismo no aceptaba que hubiera continuidad entre las afirmaciones intuitivas metafísicas con las investigaciones analíticas, las cuales hacían confirmaciones de textos que Freud decía desconocer, inclusive se mostraba en contra de los intentos de Juliusburger (Assoun, Ed. 1982, p. 196), además de que según Freud los descubrimientos en común con Schopenhauer, seguían siendo originales por parte de su "falta de lectura" (Ed. 2011, p. 1900) de Schopenhauer, parece ser que Freud, aquí y en Empédocles, suele hacer referencias a filósofos en los conceptos que suelen parecer más "escabrosos" y que se topan con un rechazo en el mundo académico.

e) Nietzsche

La influencia de Nietzsche ha sido ampliamente estudiada[74], desde los días de Freud, ya que para él mismo "El grado de introspección alcanzado por Nietzsche

[73] Aun presentes incluso en aquellos "expertos" psicoanalistas universitarios.

[74] Véase la investigación de Paul-Laurent Assoun: *Freud y Nietzsche,* donde puede ahondarse los lazos teóricos que unen a ambos pensadores.

nunca había sido logrado por nadie, ni es probable que vuelva a alcanzarse" (Freud en Coronel, 2016). Entre la influencia podemos señalar la introducción de *La genealogía de la moral* donde Nietzsche señala que: "No nos conocemos a nosotros mismos, nosotros los conocedores. (…) 'De nadie estamos más lejos que de nosotros mismos', no somos 'conocedores' de nosotros mismos…" (Nietzsche, Ed.2014, pp. 13-14) idea, que si bien está presente desde Sócrates con el precepto délfico de "Conócete a ti mismo", es Freud y Nietzsche quienes la traen de vuelta en esa época. Ambos señalan que no somos "dueños de nuestra propia casa" que hay un inconsciente que nos gobierna y del que no somos conocedores.

En *Psicología de masas y análisis del yo,* dentro del capítulo dedicado a la explicación del "mito científico", tesis que retoma de Darwin donde la sociedad estaba conformada de una horda primitiva dominada y dirigida por un macho: el protopadre, Freud señala que éste equivaldría al "*superhombre*, cuyo advenimiento esperaba Nietzsche en un lejano futuro" (Freud, Ed. 2011, p. 2596).

Esto nos deja ver que Freud tenía algún conocimiento sobre la obra de Nietzsche, sin embargo, esta relación parece ser cuando menos problemática, ya que por un lado muestra su admiración y la idea de que tanto el psicoanálisis como la filosofía de Nietzsche "coinciden con frecuencia de un modo sorprendente, con los laboriosos resultados del psicoanálisis" (Ed. 2011, p. 2791), y por otro una negativa respecto a su lectura, "me he privado de propósito del alto placer de leer a Nietzsche para evitar toda idea preconcebida en la elaboración de las impresiones psicoanalíticas" (Freud, Ed. 2011, p. 1900); "he evitado leerlo durante mucho tiempo para conservarme libre de toda influencia" (Ed. 2011, p. 2792).

Aun y con la negativa freudiana, siempre hubo alguien que le remarcara la coincidencia de ideas con Nietzsche: "Entre todos los grandes filósofos que han dejado un legado a la posteridad. Nietzsche es el que más se acerca a nuestra manera de pensar" (Adler en Coronel, s.f.), o cuando Jones y Sachs visitaron, con ocasión de un congreso psicoanalítico en la ciudad de Weimar[75], "a la señora Forster-Nietzsche, hermana y biógrafa del filósofo, "Sachs le hablo de nuestro

[75] Ciudad donde pasó sus últimos años Nietzsche.

congreso y de las similitudes que existían entre ciertas ideas de Freud y las de su ilustre hermano." (Jones en Assoun, Ed. 1984, p. 25).

Sin lugar a dudas la relación Freud-Nietzsche y Freud-Schopenhauer merecieran un trabajo aparte, sin embargo, por lo pronto rescataremos que Freud parece *no querer adquirir ninguna deuda intelectual* con algún filósofo, pareciera que la filosofía es algo a evitar para el psicoanálisis y que siempre "pone por delante su práctica experimental y hasta pretende evitar la filosofía como si fuera un obstáculo" (Assoun, Ed. 1982, p. 197) y a la cual solo se recurre para señalar que presupuestos psicoanalíticos "escandalosos" ya habían sido propuestos con anterioridad por otros filósofos.

A pesar de esta relación ambivalente, y de ver a la filosofía como un obstáculo a superar o evitar, quisiéramos quedarnos con esta última cita de Freud extraída de una entrevista de 1926:

> ***También recibí mucho de la literatura y la filosofía***. Nietzsche fue uno de los primeros psicoanalistas. Es sorprendente ver hasta qué punto su intuición, preanuncia las novedades descubiertas. Ninguno se percató más profundamente de los motivos duales de la conducta humana, y de la insistencia del principio del placer en predominar indefinidamente que él. En Zaratustra dice: "El dolor grita: ¡Va! Pero el placer quiere eternidad Pura, profundamente eternidad (Freud en Bravo, 2021, p. 61, cursivas mías).

Por otro lado, la relación Freud-Platón en el erotismo parece constar de algo totalmente diferente, en tanto Freud nunca negó la influencia de Platón, ni su lectura, sino que al contario señala, en relación a Platón, que este no ha sido leído en serio ya que "los hombres no siempre toman en serio a sus grandes pensadores, aunque los admiren mucho." (Freud, Ed. 2011, p. 2577).

Una relación bastante diferente respecto a la de Empédocles (que califica de "fantasía cósmica" [Freud, Ed. 2011, p. 3359]), Aristóteles (que sólo queda como relación anecdótica), Schopenhauer y Nietzsche (que dice sólo conocer por terceros y que jamás ha leído [Freud, Ed. 2011, p. 1900]).

Por ahora dejaremos en pausa la relación Platón-(Eros)-Freud para adentrarnos en lo que Freud entendía por Eros.

2.2 Freud y la *Trieb*

Antes de adentrarnos en el capítulo propiamente dicho, señalaremos varios puntos de partida. El primero de ellos es referente a la traducción que hemos elegido para realizar el acercamiento a la obra de Freud[76] , donde la palabra *Trieb* es tomada allí por instinto, más deberá tomarse siempre *Trieb* por pulsión, esto es así porque Freud utilizó dicha palabra y no *instink*, que sería la traducción directa de instinto en alemán.

Existiendo además una diferencia conceptual y es que: "de ahí que insistamos en promover que, fundado o no en la observación biológica, el instinto, entre los modos de conocimiento que *la naturaliza exige lo vivo para que satisfaga sus necesidades"* (Lacan, Ed. 2009, p. 764, cursivas mías), o en otras palabras instinto hace referencia a la forma en que se dirige la naturaleza con su objeto, el animal sabe que comer, cuanto, donde, con quien reproducirse.

> Pero de lo que se trata en Freud es de otra cosa, ciertamente de un saber, pero un saber que no comporta el menor conocimiento, en cuanto que está inscrito en un discurso del cual, a la manera del esclavo-mensajero del uso antiguo, el sujeto que lleva bajo su cabellera su codicilo que lo condena a muerte no sabe ni su sentido ni su texto, ni en qué lengua está escrito, ni siquiera, que lo han tatuado en su cuero cabelludo rasurado mientras dormía (Lacan, Ed. 2009, p. 764).

Es decir, la pulsión es un saber que no se sabe, una exigencia de la cual no se sabe pero se es 'esclavo-mensajero', o en otras palabras, la pulsión refiere al inconsciente , aquel saber que no se sabe. Por lo cual la palabra instinto nada tiene que ver con pulsión. Pedimos encarecidamente al lector que cada que en alguna cita se vea la palabra instinto se haga memoria a este punto y se sustituya por la palabra pulsión.

[76] La traducción elegida es la realizada por Luis López-Ballesteros y de Torres, a excepción de cuando se indique lo contario.

Por otro lado señalar que la doctrina de la pulsiones en psicoanálisis “es un tema poco conocido” (Freud, Ed. 2011, p. 2905) un “principio básico convencional, todavía algo oscuro” (Freud, Ed. 2011, p. 2039), que “constituyen el elemento más importante y oscuro de la investigación psicológica” (Freud, Ed. 2011, p. 2523), dándonos a ver que el tema de las pulsiones, como lo menciona Freud reiteradamente, es un tema ‘oscuro’, si desarrollado, pero no finalizado, por lo cual nos adentraremos con cautela en este tema.

Aclarados estos puntos, sobre la traducción y la oscuridad de la pulsión, veamos de lo que se trata en Freud.

2.2.1 Teoría de las pulsiones

Freud en *Instintos y sus destinos* menciona que el concepto de pulsión es incompatible con sus análogas de la fisiología de arco y reflejo, ya que estos actúan desde afuera, y es también afuera, donde se descargan, teniendo una fuerza de choque momentánea, por lo cual este tipo de necesidades instintivas habría que llamarlas “mejor *necesidad,* y lo que suprime esta necesidad es la *satisfacción.*” (Freud, Ed. 2011, p. 2040), señalando también que de las necesidades pueden también ser cesadas huyendo de lo que las provoca.

Mientras que la pulsión tiene su origen de estímulo en el interior del organismo y como fuerza constante, además de la ineficacia de la fuga para el cese de la pulsión como principales cualidades que enmarca Freud a la pulsión, siendo así un:

> concepto límite entre lo anímico y lo somático, como *un representante de lo psíquico* de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma, y como una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático (Freud, Ed. 2011, p. 2041, cursivas mías).

Cabría aquí señalar que

> la pulsión no se satisface, insiste, se repite, tiende a un blanco al que siempre falla y su objetivo no se alcanza con la saciedad, con la paz (Friede) de su aplacamiento (Befriedigung) si no con el relanzamiento de la flecha, siempre en tensión el arco de su aspiración (Braunstein, 1990, p.47).

Por lo cual, surge también una característica más, y es que la pulsión siempre falla nunca alcanza su objeto, al contrario del instinto que parece encontrarse con su cese sin problema.

Como menciona Freud es un *representante,* pero, ¿de qué? Freud responde en *Compendio de psicoanálisis* que la pulsión es un representante "tras las tensiones causadas por las necesidades del ello" (Freud, Ed. 2011, p. 3381), es decir lo psíquico inconsciente, existiendo sólo dos grupos básicos en que dividir la pulsión: Eros y la pulsión de destrucción. Pero antes de adentrarnos en estas, nos centraremos en los conceptos que tienen relación con la pulsión: *perentoriedad, fin, objeto y fuente.*

2.2.2 Perentoriedad, fin, objeto y fuente

a) Perentoriedad (*Drang)*

La perentoriedad es "la esencia" (Freud, Ed. 2011, p. 2042) porque es el motor de la pulsión, lo que impone la fuerza de trabajo, la energía incesante en lo anímico, siendo siempre una fuerza activa, incluso en aquellas pulsiones que se denominen pasivas, que tienen como fin activo el situarse como pasivas.

b) Fin (*Ziel)*

Es la satisfacción a la que tiende la pulsión, dependiendo de ésta es cómo será su fin, ya que no todas se satisfacen de la misma forma, pudiendo combinarse o sustituirse entre ellas. Freud además señala que hay pulsiones que son coartadas en su fin, es decir aquellas que son inhibidas o desviadas en algún punto del curso de su satisfacción, obteniendo de esta operación una satisfacción parcial. Lo cual trae de nuevo si esta combinación, sustitución, inhibición o desviación no es

simplemente el “blanco al que siempre se falla” (Braunstein, 1990, p. 47) y que toda pulsión implica una satisfacción parcial.

c) Objeto (O*bjekt*)

Es a aquello por lo cual la pulsión puede obtener su satisfacción, pudiendo ser algo exterior o “una parte cualquiera de su cuerpo” (Freud, Ed. 2011, p. 2042). Puede darse la situación que una pulsión se encuentre íntimamente ligado a un objeto, por lo cual “hablamos de una fijación” (Freud, Ed. 2011, p. 2042) de dicha pulsión.

d) Fuente (*Quelle*)

Es el “proceso somático que se desarrolla en un órgano o una parte del cuerpo, y es representado en la vida anímica” (Freud, Ed. 2011, p. 2042) por la pulsión. Según Freud esta fuente no corresponde ya a la investigación psicológica, además de que pueden ser deducidas por el examen del fin de la pulsión.

Habladas las operaciones de la pulsión retomemos la división dual creada por Freud de la pulsión: Eros y la pulsión de destrucción y muerte

2.2.3 Dualidad de la pulsión

Freud hace una división dual de la pulsión en *Instintos y sus destinos* a través de las pulsiones en pulsiones de yoicas y de autoconservación, y pulsiones sexuales, que se mantuvo presente por lo menos hasta 1920 en *Mas allá del principio del placer* donde menciona que si bien la concepción había sido siempre dualista ya no se trata de pulsiones del yo y pulsiones sexuales, sino que ahora se sostiene con la concepción de pulsión de vida (Eros) y pulsión de destrucción o muerte señalando que:

> Lo que son los ‘instintos sexuales[77]’ lo sabíamos ya por su relación con los sexos y la función reproductora. Conservamos después este nombre cuando los resultados del psicoanálisis nos obligaron a hacer menos estrecha su

[77] Pulsiones sexuales.

relación con la procreación. Con el establecimiento de la libido narcisista y la extensión del concepto de la libido a la célula aislada se convirtió nuestro instinto sexual en el 'Eros' que intenta aproximar y mantener reunidas las partes de la sustancia animada, y los llamados generalmente instintos sexuales aparecieron como la parte de este 'Eros' dirigida hacia el objeto (Freud, Ed. 2011, pp. 2539- 2540).

Como vemos pues si bien anterior a la obra mencionada existe una división distinta, Freud hacia el final de su obra sostiene que la pulsión es una concepción dualista y que "tras largas dudas y vacilaciones nos hemos decidido a aceptar solo dos instintos[78] básicos: el Eros y el instinto de destrucción." (Freud, Ed. 2011, p. 3382).

De esta dualidad de la pulsión en el caso de la pulsión erótica, tiene una exponente llamada libido, que Freud define como: "la energía, (…) de los instintos relacionados con todo aquello susceptible a ser comprendido bajo el concepto de *amor*" (Freud, Ed. 2011, pp. 2576 - 2577), aquí habría que señalar que la palabra libido (*Liebeskraft*), dentro de la lengua materna de Freud, el alemán, se contiene el mismo significante de amor (*Liebe*) y fuerza *(Kraft*), lo cual nos da un mayor acercamiento a lo que Freud trata de englobar en la libido. Juego de palabras, que está de más señalar, pierde total sentido en su traducción al español.

2.3 Autoerotismo y narcisismo

Teniendo entonces a la exponente de la pulsión vida o Eros: la libido, Freud hace a una diferenciación entre lo que es la libido yoica y la libido objetal en su escrito *Introducción al narcisismo*.

Para realizar esta diferenciación Freud parte de lo que él denomina las parafrenias[79], las cuales se caracterizan por dos aspectos: "el delirio de grandeza y

[78]Pulsiones.

[79] Bajo este nombre Freud englobó a la paranoia y demencia precoz (hoy conocida como esquizofrenia), fenómenos que hoy se conocen en la clínica psicoanalítica como psicosis.

la falta de todo interés por el mundo exterior (personas y cosas)" (Freud, Ed. 2011, p. 2017), retirando así la libido del mundo exterior[80] y vertiendo toda sobre el *yo* "surgiendo así un estado al que podemos dar el nombre de *narcisismo*" (Freud, Ed. 2011, p. 2018).

Sin embargo, y ante lo que se podría suponer en un primer momento que este es un estado 'anormal' y exclusivo de parafrenicos, Freud menciona que el narcisismo es "el complemento libidinoso del egoísmo del instinto de conservación[81]; egoísmo que atribuimos justificadamente, en cierta medida a todo ser vivo" (Freud, Ed. 2011, p. 2017) y que es fácil observar en la vida anímica de los niños y de los pueblos no-occidentales[82] en los fenómenos como la omnipotencia de las ideas, la magia y otros procesos descritos en *Tótem y tabú*.

Esto da como resultado que Freud distinga entre una carga libidinosa del yo y una objetal, unidas indistintamente en un primer momento en un estado denominado como autoerotismo o narcisismo primario el cual sólo desaparece con la carga de objetos, la cual alcanza "su máximo desarrollo en el amor, el cual se nos presenta como una disolución de la propia personalidad en favor de la carga de objeto" (Freud, Ed. 2011, pp. 2018 – 2019), haciendo posible distinguir ambas libidos y por ende de la creación de la libido yoica, permitiendo la aparición del *yo* como instancia psíquica, porque "el yo tiene que ser desarrollado" (Freud, Ed. 2011, p. 2019).

La diferenciación entre libido yoica y libido objetal obedece además a tres razones: la primera es que es una desemejanza entre hambre y amor, es decir, la libido objetal obedecería al amor y la libido yoica al hambre.

La segunda a que el sujeto "vive realmente una doble existencia, como fin en sí mismo y como eslabón de un encadenamiento al cual sirve independientemente

[80] El sujeto obsesivo o histérico, también hace esta retirada pero sustituye los objetos reales por imaginarios, inclusive mezclándolos entre ellos.
[81] Pulsión de conservación, perteneciente a la pulsión de Eros.
[82] Freud en su obra los denomina como: "pueblos primitivos", nosotros optamos por denominarlos como: "pueblos no-occidentales, que más que mostrarlos como primitivos en sentido peyorativo, los muestra con *otra visión* de la occidental.

de su voluntad, si no contra ella." (Freud, Ed. 2011, p. 2020), siendo la primera existencia, del fin en sí mismo, aquella donde se ubicaría la libido del yo, mientras que la segunda, donde se ubica la libido objetal, esta segunda existencia obedece a un fin "de una sustancia inmortal"[83] (Freud, Ed 2011, p. 2020), esta sustancia inmortal es rescatada del biólogo alemán August Weismann y su teoría del plasma germinal, la cual sostiene que en el núcleo de las células existe una parte denominada plasma germinal, el cual permanece exactamente igual desde el nacimiento y que permite la herencia genética. Es decir la historia evolutiva de la humanidad y el desarrollo de los sujetos están unidos para el psicoanálisis.

Y por último, muy ligada a la anterior, es que hay

> materias y procesos químicos especiales a los que ejerzan la acción de la sexualidad y faciliten la continuación de la vida individual en la de la especie. Por nuestra parte, atendemos también a esta probabilidad, aunque sustituyendo las materias químicas especiales por energías psíquicas especiales. (Freud, Ed. 2011, p. 2020).

Es decir hay algo en el aparato psíquico que impulsa a continuar la vida del sujeto, una vida individual, en la de la especie, un tipo de inmortalidad.

2.3.1 Fenómenos del narcicismo

Como lo vimos al principio de este apartado, el estudio del narcisismo ha sido posible, para Freud, a partir de las psicosis, aunque incluye otros fenómenos: la enfermedad orgánica, el sueño, la hipocondría y la vida erótica de los sexos especialmente a su elección de objeto[84], que además nos sirven como ejemplos de cómo se mueve la libido yoica y objetal.

---

[83] Habrá que señalar aquí que son esbozos de lo que Freud desarrollará en *Mas allá del principio del placer* y que abordaremos en apartados posteriores.

[84] Recordamos al lector que por objeto no nos referimos a una cosa material inerte, aunque pudiese darse el caso, sino como lo explicitamos más arriba (específicamente en el apartado *2.2.2 Perentoriedad, fin objeto y fuente)*, objeto es aquello de lo cual la pulsión pudiera satisfacerse.

En el caso de la enfermedad orgánica, el dolor o malestar hacen que el sujeto se concentre totalmente en el dolor y "retira de sus objetos eróticos el interés libidinoso, cesando así de amar mientras sufre" (Freud, Ed. 2011, p. 2022), este retraimiento de la libido o introversión, en palabras de Jung[85], puede verse como un egoísmo del sujeto para poder lograr curar el malestar, "'Concentrándose en su alma', dice Wilhelm Busch del poeta con dolor de muelas, 'en el estrecho hoyo de su molar'" (Freud, Ed. 2011, p. 2022). Análogamente a este egoísmo por curarse, aparece el sueño como un retraimiento de la libido al yo con el deseo exclusivo de dormir.

Por otro lado la hipocondría vendría a señalar dos cosas, por un lado que aunque el sujeto "No está enfermo y, sin embargo aparece hinchado, congestionado, húmedo, y constituye la sede de múltiples sensaciones" (Freud, Ed. 2011, p. 2023). Esto es así porque cada parte del cuerpo tiene la facultad de *erogeneidad*, esto es que la libido estimula y crea en cada parte del cuerpo una representación de los órganos genitales y permitiéndoles actuar como tales.

Si la libido se concentra demasiado en el yo, ósea si se "sobrecarga", el sujeto enferma o como Freud explica:

> Un intenso egoísmo protege contra la enfermedad; pero al fin y al cabo, hemos de comenzar a amar para no enfermar y enfermamos en cuanto una frustración nos impide amar. Esto sigue en algo a los versos de Heine acerca

[85] Hay que señalar que son estas elaboraciones teóricas al respecto de la libido y su manejo con las psicosis lo que separa a Freud y Jung, ya que para Jung la libido al hacer este ejercicio de introversión dejaba de ser sexual, señalización que Freud contesta a través de este escrito: *Introducción al narcicismo*. Para el vienés, Jung ha entendido sexual en el término vulgar, es decir no ha comprendido que el amor también está incluido en los fenómenos sexuales y considera que las investigaciones de la escuela Suiza, liderada por este último, ha fracasado en explicar la demencia precoz con esta libido desexualizada, más allá de

> arrojar alguna luz sobre dos puntos del cuadro de la demencia precoz: sobre la existencia de los complejos comunes a los hombres sanos y a los neuróticos y sobre la analogía de sus fantasías con los mitos de los pueblos, sin que hayan podido conseguir una explicación del mecanismo de la enfermedad. (Freud, Ed. 2011, p. 2021).

de una descripción que hace de la psicogénesis de la Creación: (dice Dios) 'La enfermedad fue sin lugar a dudas la causa final de toda la urgencia por crear. Al crear yo me puedo mejorar, creando me pongo sano'. (Freud, Ed. 2011, p. 2024).

De esto podemos extraer varias cosas, la primera de ellas es que indudablemente amar o cargar los objetos con libido nos libra en bastante medida de enfermar psíquicamente y que, el amar y el crear están en estrecha relación para Freud al citar estos versos del poeta alemán Heinrich Heine, por lo tanto el crear sería una forma de amar y de librarse también de la enfermedad.

Por otro lado y no menos importante es la importancia que da Freud a la voz de los poetas y que puede verse explicado en *Sobre la psicología del colegial*: "Como psicoanalista, debo interesarme más por los procesos afectivos que por los intelectuales" (Freud, Ed. 2011 pp. 1892 – 1893), siendo la poesía quien mejor expresa los procesos afectivos.

Elección de objeto

Como ultimo acceso al estudio del narcisismo Freud habla de la vida erótica de los sexos o más explícitamente en la elección de objeto de la pulsión, la cual puede darse de dos maneras: elección del tipo de apoyo o anaclítico y del tipo narcisista.

a) Conforme al tipo narcisista

Este tipo de elección de objeto se da conforme a la propia persona, buscan en sí mismos un objeto erótico, o conforme a lo que ellos quisieran ser o tener, aunque también puede darse el caso que se ame a lo que perteneció a uno mismo, como en el caso de las madres, que aman a sus hijos en tanto "se les presenta una parte de su propio cuerpo como un objeto exterior" (Freud, Ed. 2011, p. 2025).

b) Conforme al tipo de apoyo o anaclítico

Esta elección se da porque se toman como modelo las primeras experiencias de satisfacción, “Las primeras experiencias de satisfacciones sexuales autoeróticas son vividas en relación con funciones vitales destinadas a la conservación” (Freud, Ed. 2011, p. 2025) y quienes están encargadas de estas satisfacciones de las funciones vitales suele ser la madre o quien juegue el papel materno para el infante, véase el padre, los abuelos, hermanos, etc.

He aquí un resumen de estas elecciones presentadas por el propio Freud:

1.° Conforme al tipo narcisista:

a) Lo que uno es (a sí mismo).

b) Lo que uno fue.

c) Lo que uno quisiera ser.

d) A la persona que fue una parte de uno mismo.

2.° Conforme al tipo de apoyo (o anaclítico):

a) A la mujer nutriz.

b) Al hombre protector.

Y a las personas sustitutivas de cada una de estas dos parten en largas series. (Freud, Ed. 2011, p. 2026).

Como podemos ver todas en todos los tipos de elecciones de objeto, a excepción del inciso *a) del tipo narcisista*, en todos los casos se persigue algo que falta en el sujeto o que el sujeto siente que alguna vez fue parte o que quisiera para sí, además de estar muy influidas por ese estado primario y concerniente a todo ser humano que es el narcisismo o autoerotismo y al que, están elecciones de objeto, parecen estar persiguiendo, un estado perdido.

Este estado se da porque los padres ven en los hijos la oportunidad de rescatarlo,

> se atribuyen al niño todas las perfecciones (…) se niegan o se olvidan todos su defectos. Pero existe también la tendencia a suspender para el niño todas las conquistas culturales[86], cuyo reconocimiento hemos tenido que imponer a nuestro narcisismo (Freud, Ed. 2011, p. 2027).

Y no sólo eso, ya que este estado promueve una suspensión de la enfermedad, la muerte, la renuncia al placer y la limitación de la propia voluntad[87] para el niño, ya que los padres ven en él la posibilidad de conquistar la inmortalidad, "el punto más espinoso del sistema narcisista, la inmortalidad del *yo*, tan duramente negada por la realidad" (Freud, Ed. 2011, p. 2027).

De esto podríamos inferir que la elección de objeto persigue restaurar un estado narcisista que es implantado por los padres, en su búsqueda de conquistar la (el estado tan dichoso, culmen del narcisismo), hacen que sus hijos lo persigan de igual manera.

Por último habría que señalar que no se divide en dos grupos a los seres humanos, los que escogen conforme al tipo narcisista o anaclítico, sino que se abren estas dos posibilidades para el sujeto, es decir un mismo sujeto puede elegir vínculos de tipo narcisista o anaclítico.

2.3.2 El destino del narcisismo: *ideal del yo*

El estado primario de narcisismo o autoerotismo, que crean los padres en los niños, no desaparece del todo en la vida adulta, cómo lo hemos venido señalando en más de una ocasión, sino que toda la libido narcisista se desplaza hacia una instancia psíquica: el *ideal del yo*, la cuál es fundamental en toda constitución del sujeto ya que es el destino donde

[86] Para Freud cultura es sinónimo de civilización, véase *El malestar en la cultura* (Ed. 2011).
[87] Desde luego hablamos que los padres ven como imposible que un niño muera, renuncie a su placer, etc., habría que citar a la vox pópuli para demostrar esto con la imposibilidad de que un padre vea morir a sus hijos, aunque la realidad nos demuestre lo contrario.

> se consagra el amor ególatra de que en la niñez era objeto el yo verdadero (…). No quiere renunciar a la perfección de su niñez, y ya no pudo mantenerla ante las enseñanzas recibidas durante su desarrollo y ante el despertar de su propio juicio, intenta conquistarla de nuevo bajo la forma del *yo ideal*. Aquello que se proyecta ante si como su ideal es la sustitución del perdido narcisismo de su niñez, en el cual era él mismo su propio ideal. (Freud, Ed. 2011, p 2028).

En el *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, el Dr. Leclaire (quien tenía a su cargo la lectura de *Introducción al narcisismo*), señala que en el original en alemán, en la cita que mencionamos, aquí aparece escrito por primera vez en el texto *ideal del yo*[88]*,* en referencia a que el ideal del yo es "una nueva forma" (Ed. 2019, p. 203), es decir, el sujeto crea una nueva forma del *yo ideal* existente en la infancia, en otras palabras, el estado de narcisismo o autoerotismo se ve como un yo ideal, y será distinto del *ideal del yo*, el cuál vendrá de fuera y traerá como consecuencia el fenómeno de la represión[89], ya que cualquier pulsión que no es conciliable con las representaciones del *ideal del yo*[90] tiene este destino, ser reprimido.

Esta instancia, como mencionamos arriba, deviene de fuera, del otro, ya que es a partir de "viva voz, de los padres, a los cuales se agregan los educadores, los profesores y, por último, toda la multitud innumerable de las personas del medio

[88] Diferencia que no aparece en la traducción al español.

[89] La represión tiene dos fases o momentos: la primera de ellas es la fase de la represión primitiva donde aparece una pulsión que se le ve negada su acceso a lo consciente y se queda fijada, lo que la vuelve inmutable; la segunda fase es la represión propiamente dicha, donde toda idea o asociación que este en contacto con la representación de la represión primitiva es atacada por una fuerza opresiva (*nachdrängen*) que mantiene a dicha pulsión en lo inconsciente, "La escencia de la represión consiste exclusivamente en rechazar y mantener alejados de lo consciente a determinados elementos" (Freud, Ed. 2011, p. 2034).

[90] Aunque la finalidad de este trabajo no es adentrarnos en la tópica estructural, dónde el aparato psíquico esta divido en tres instancias: el *yo, ello y superyó*, bien cabría señalar que el *yo ideal* en este escrito, *Introducción al narcisismo*, está aún dentro de los dominios del *yo*, sin embargo a partir de la obra *El yo y el ello*, este *yo ideal*, pasara a pertenecer al *superyó*, la instancia psíquica que vera por cualquier medio que el *yo* esté en cumplimiento de este *yo ideal*. Por otra parte no hay que olvidar que el *superyó* se desprende del *yo*.

social correspondiente (los compañeros, la opinión pública).” (Freud, Ed. 2011, p. 2030), convirtiéndose en una especie de ley que el sujeto habrá de perseguir.

Además que esta instancia psíquica Freud la emparenta con la autocrítica que puede ser vista en la conciencia moral y “*la introspección, que suministra a la filosofía material para sus operaciones mentales*” (Freud, Ed. 2011, p. 2030, cursivas mías) es decir, cuando la filosofía se dedica al deber-ser, a normar y decir como debieran ser las cosas, el mundo y las personas, es porque actúa dentro de esta persecución del i*deal del yo*[91].

Dicho entonces, habremos de mencionar que la rebeldía ante esta instancia censora que reprime y exige al *yo* el cumplimiento de la ley, es la del propio deseo que exige hacerse escuchar y satisfacer.

Aquí habría que hacer un señalamiento y es que ni Freud, ni el autor estamos señalando que la “viva voz” interiorizada de los otros, este correcta o incorrecta, sea buena o mala, sólo se señala las consecuencias psíquicas que trae para el sujeto y es que su deseo se vea coartado, nulificado y reprimido por los intentos de la reconquista del estado de narcisismo a través del *ideal del yo*, es decir, que básicamente su deseo ya no le pertenece, persigue otro deseo, un ideal que no acepta fallas que Freud denomina como el estado de narcisismo, donde nada faltaba. El *yo* se aleja de *lo bueno* pero también crea una instancia, el *ideal del yo*, que intenta por todos los medios, volver al estado *bueno* del narcisismo.

La autoestimación

Dicho todo lo anterior, Freud, termina *Introducción al narcisismo* con un estudio de la autoestimación, la cual se da por tres medios: el residuo del narcisismo infantil, yo ideal, la satisfacción obtenida por el cumplimiento del ideal del yo, que es impuesto del exterior, y la última por la satisfacción obtenida de la libido objetal.

[91] Esta nota no la incluimos dentro del apartado *2.1 Freud y la filosofía* debido a que esperábamos que con todo el contexto del *ideal del yo* y el narcisismo tendría su debido peso.

De las primeras dos ya hemos hablado en profundidad en el apartado anterior en tanto se crea una instancia psíquica con la intención de recuperar un estado mítico de satisfacción total: el narcisismo o autoerotismo.

Mientras que la tercera, la satisfacción obtenida de la libido objetal, habla en específico del estado de amor, ya que "el que ama pierde, por decirlo así, una parte de su narcisismo" (Freud, Ed. 2011, p. 2031), es decir que el sujeto al amar abandona parte de su libido yoica, se "vacía" el *yo*, en pro de libido objetal depositada en el objetado amado.

El amor nos arranca de un estado para transportarnos fuera de nosotros, y esta capacidad del amor se debe a que:

> *Se ama a aquello que hemos sido y hemos dejado de ser o aquello que posee perfecciones de que carecemos. La fórmula correspondiente sería: es amado aquello que posee la perfección que le falta al yo para llegar al ideal.* (Freud, Ed. 2011, p. 2033, cursivas mías)

Este vaciamiento del yo "sólo puede compensarlo siendo amado" (Freud, Ed. 2011, p. 2031) por lo tanto todo intento de amor es siempre narcisista, *adquisitivo*, el amar es buscar ser amado y recuperar en el amor "la condición primaria donde la libido objetal y la libido del yo no pueden diferenciarse" (Freud, Ed. 2011, p. 2032).

El amar entonces ofrece dos posibilidades al sujeto, por un lado caer en la persecución del ideal sin fallas, terminar en la búsqueda del estado dichoso de narcisismo, quedarse solo en la posición de ser amado, o aprovechar la posibilidad que tiene el amor de "levantar represiones y volver a instituir perversiones" (Freud, Ed. 2011, p. 2032), este instituir perversiones es en tanto a su significado etimológico del latín *pervertĕre* que es volcar, tornar dar vuelta, pero, ¿pervertir qué?, pervertir los ideales y las represiones que vienen de la "viva voz", es decir dar espacio al deseo propio del sujeto, dar la capacidad al sujeto de amar/desear desde sí, desde lo perverso, en otras palabras posicionarse como sujeto amante.

2.4 La transferencia o servir (se) a (de) Eros

Como hemos dicho, el dispositivo analítico tiene como base un fenómeno de amor denominada transferencia, la cual es un clisé, un "automatismo de repetición" (Ed. 2019, p. 203), es decir es la reimpresión de la vida erótica infantil dónde, como mencionamos anteriormente, se toman las primeras satisfacciones infantiles las cuales estuvieron fuertemente influidas por los padres, aunque también pueda tomarse al hermano o cualquier otra figura que haya satisfecho en algún momento al infante.

Por lo tanto el sujeto analizante "incluirá al médico en una de las 'series' psíquicas que el paciente ha formado hasta entonces" (Freud, Ed. 2011, p. 1649), es decir el analizante investirá de libido al analista con una de estas 'series' o modelos que en algún momento impartieron satisfacción al sujeto analizante, "tal es el carácter de todo enamoramiento. no hay ninguno que no repita modelos infantiles" (Freud, Ed. 2011, p 1694).

Hay que señalar que la transferencia puede presentarse además de como un amor, también como sentimientos hostiles (odio, enojo, venganza, etc.) hacia el analista. Sin embargo, independientemente de sí la transferencia se presenta como un enamoramiento o como sentimientos hostiles, esta es "la palanca más poderosa de éxito" (Freud, Ed. 2011, p. 1649) del análisis, aunque también es "el arma más fuerte de la resistencia" (Freud, Ed. 2011, p. 1649) dicha resistencia entendida como un obstáculo hacia la cura de las ilusiones del deseo, o dicho en otras palabras un obstáculo levantar la represión de aquellas pulsiones que no van acorde al *ideal del yo*.

Es de señalar que la transferencia, independientemente de si son sentimientos de amor u hostiles, sus "fenómenos nos prestan el inestimable servicio de hacer actuales y manifiestos los impulsos eróticos cultos y olvidados de los enfermos, pues, en fin de cuentas nadie puede ser vencido *in absentia o in effigie*."[92] (Freud, Ed. 2011, p. 1653), es decir que en un análisis todo se hace desde el

[92] En ausencia o en representación.

presente, no desde el pasado como suele creerse, además que la transferencia permite al sujeto analizante hacer actuales los modelos devenidos en clisé amorosos, conociendo los fundamentos de su elección de objeto y las fantasías e ilusiones que ha creado alrededor de estas, permitiendo al sujeto analizante una nueva manera de amar.

Es de suma importancia señalar que no es que el amor "evolucione" o alcance una etapa o se vuelva "maduro" ni tampoco "la de hacer sentarse al enfermo para mostrarle por la ventana los aspectos risueños de la naturaleza, diciéndole 'Adelante. Ahora ya es usted un buen niño'." (Lacan, Ed. 2009, p. 590) sino simplemente de libertar al sujeto de los modelos que lo tienen esclavizado.

Por otro lado, ante este fenómeno, surge la cuestión técnica de ¿cómo debe manejarse el analista ante la aparición de la transferencia? Freud responde en *Observaciones sobre el "amor de transferencia"*:

> El camino que ha de seguir el analista es muy otro, y carece de antecedentes en la vida real. Nos guardamos de desviar a la paciente de su transferencia amorosa o disuadirla de ella, pero también, y con igual firmeza, de toda correspondencia[93]. Conservamos la transferencia amorosa, pero la tratamos como algo irreal, como una situación por la que se ha de atravesar fatalmente en la cura, que ha de ser referida a sus orígenes inconscientes y que ha de ayudarnos a llevar a la conciencia de la paciente los elementos más ocultos

[93] Contrario a lo que hicieron Jung (que es más que sabido los romances que sostuvo con varias de sus pacientes), o como Sandor Ferenczi y su "técnica del beso" (dónde para hacer aparecer los fenómenos eróticos ocultos en el inconsciente se permitían mimos del estilo de "un beso maternal") o "el análisis mutuo" (donde a partir del fenómeno de la contratransferencia, es decir que analista también se enamorara o sintiera en el dispositivo analítico, permitiría no sólo la cura del analizante, sino también del analista).
Cabría destacar que aquí también destacar corrientes como el psicoanálisis relacional, donde la cura del analizante depende en demasía de la contratransferencia.
Sin embargo y contrario a todos estos señalamientos el analista, desde Freud y también en Lacan, es una hoja en blanco para el analizante "Así el analista es aquel que resiste la demanda, no como suele decirse para frustrar al sujeto, sino para que reaparezcan los significantes en que su frustración esta retenida" (Lacan, Ed. 2009, p. 589).

de su vida erótica, sometiéndolos así a su dominio consciente. (Freud, Ed. 2011, p. 1693).

Este estatuto de irreal, no es porque el amor sea falso, sino en tanto implica una resistencia al análisis ya que la transferencia suele surgir “precisamente en un momento en el que se suponíamos que la sujeto iba comunicar o recordar un fragmento especialmente penoso e intensamente reprimido de la historia de su vida.” (Freud, Ed. 2011, p. 1691) provocando que el analizante deje de prestar total interés en el proceso analítico de cura. Además de que este amor de transferencia se encuentra compuesto en su totalidad “de repeticiones y ecos de reacciones anteriores e incluso infantiles” (Freud, Ed. 2011, p. 1694) simplemente se revive en el analista un amor anterior, un amor que en realidad no va dirigido al analista y recordamos que el analista no lo recibe, pero tampoco lo rechaza, simplemente se sirve de este fenómeno erótico.

En resumen el amor de transferencia es provocada por el dispositivo analítico, mas no por el analista, es algo que “surge sólo” no porque se intente de manera forzada que aparezca, por otro lado la resistencia se sirve de este amor para detener las asociaciones, el curso de la cura analítica, pero también permite hacer actuales los modelos o enamoramientos infantiles con todo lo que conllevan. Mas que despreciar o tratar de eliminar este amor el psicoanálisis se sirve de este amor, de este Eros, para ayudar al deseo del analizante a aparecer, hace *ἐραστής* (amante) libre de modelos esclavizadores, lo impulsa a amar. Este manejo de este fenómeno de Eros, denominada transferencia, es bastante delicada, no es cualquier cosa “servir(se)” a (de) Eros, sin embargo “el psicoanálisis entero y verdadero, el que no se asusta de manejar las tendencias anímicas más peligrosas y dominarlas para el mayor bien del enfermo” (Freud, Ed. 2011, p. 1696) sirve (y se sirve de Eros) para ayudar al analizante en su camino de libertar la facultad de amar, de ser *ἐραστής*.

2.5 Más allá del principio del placer

Para la teoría psicoanalítica todo proceso psíquico era explicado a partir del principio del placer, una tendencia dominada por un impulso de desligarse de cualquier tensión o excitación psíquica, teniendo como principal cualidad llevar a una "tendencia cero" o principio de constancia[94].

Sin embargo, en 1920 con la escritura de *Más allá del principio del placer*, Freud da a conocer una de las tesis más problemáticas para las ciencias, la filosofía y los propios círculos psicoanalíticos, una tendencia más primitiva e inclusive independiente del placer: la pulsión de muerte o la tendencia a regresar a un estado anterior.

2.5.1 Compulsión a la repetición (*Wiederholungszwang*)

La compulsión u obsesión a la repetición es un fenómeno que "reproduce sucesos del pasado que no traen consigo posibilidad alguna de placer y que cuando tuvieron lugar no constituyeron una satisfacción" (Freud, Ed. 2011, p. 2515), como la transferencia, que veíamos más arriba, movimientos psíquicos que no se constituyen o se ven regidos por el principio del placer, como si se tratara de un "destino" que persigue "de un influencia demoniaca que rige su vida" (Freud, Ed. 2011, p. 2516)[95].

Este "perpetuo retorno de lo mismo (…) el rasgo característico permanente de su ser" (Freud, Ed. 2011, p. 2515), se encuentra más allá del principio del placer, se trata inclusive de una tendencia primitiva y más esencial que el placer, como si se tratase de un "carácter demoniaco" (Freud, Ed. 2011, p. 2524).

---

[94] También conocido en algunos círculos psicoanalíticos como los de la escuela de Frankfurt, Fromm y Marcuse más específicamente, como "principio de Nirvana".

[95] El destino entendido no en un movimiento teleológico o místico, sino en sentido psicoanalítico de que es preparado por la propia persona y sus influencias infantiles, sin que esto se vuelva en la famosa frase de Santiago Ramírez: "Infancia es destino" vuelta un reduccionismo del discurso psicoanalítico.

Esta compulsión a la repetición es lo que va llevar a Freud a elaborar que existe, en lo pulsional, "*una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior*" (Freud, Ed. 2011, p. 2525) y si lo vivo tiene como anterior lo inorgánico, por ende ese estado anterior es la muerte, teniendo como resultado que "*La meta de toda vida es la muerte*" (Freud, Ed. 2011, p. 2526), la restitución de ese estado anterior.

2.5.2 El plasma germinal

Es aquí donde Freud hará una analogía con la teoría de August Weismann, sobre la división de la sustancia viva en dos partes: una mortal expresada propiamente en el soma, que se encuentra sujeto a la muerte, y otra expresada en las células germinales con potencia de inmortalidad si se hacen de un nuevo soma. Para Freud el soma expresaría la pulsión de muerte y las células germinales Eros o la pulsión de vida.

Sin embargo, aun y cuando "la vida ha sido siempre, desde su aparición en la Tierra, susceptible de ser continuada" (Freud, Ed. 2011, p. 2531) con la potencial inmortalidad en las células o plasma germinal, no ha sido posible evitar esa tendencia "más allá del principio del placer", el retorno a un estado anterior expresado como la muerte, ya que Freud explicita que esa pulsión de vida lo único que hace es un "*ritardando* (…) retrocede, al llegar a un determinado lugar de dicho camino, para volverlo a emprender de nuevo desde un punto anterior y prolongar así su duración" (Freud, Ed. 2011, p. 2527), este *ritardando* explicita que cada sujeto sólo desea morir en sus propios términos, "a su manera" (Freud, Ed, 2011, p. 2526), ya que el fin de toda vida, la muerte, es inevitable.

2.5.3 Eros y pulsión de muerte

Toda esta "especulación" (Freud, Ed. 2011, p. 2517) y analogías lleva a Freud a reconstituir el campo de las pulsiones de una oposición entre pulsiones del yo o de autoconservación y pulsiones sexuales por una lucha entre Eros y pulsión de muerte.

Esto debido a que las pulsiones sexuales y las del yo sufren una transformación, primero por la ampliación del término sexualidad, es decir que la sexualidad humana no implica la reproducción, y por otro lado que las pulsiones del yo pueden presentarse también sexuales como fue mostrado en el narcisismo donde el yo se toma como objeto sexual cargado de libido. Por lo tanto, tanto pulsiones sexuales como pulsiones del yo devienen en Eros "que intenta aproximar y mantener reunidas las partes de la sustancia animada" (Freud, Ed. 2011, p. 2539), apareciendo por otro lado, el más allá del principio del placer, con su pulsión de muerte, que tiende a separar y destruir.

Sin embargo "si no se quiere abandonar la hipótesis de los instintos de muerte, no hay más remedio que unir a ellos desde un principio los instintos de vida"[96] (Freud, Ed. 2011, p. 2537), algo que ya veníamos adelantando al hablar de pulsiones, ambas "trabajan" juntas debido a que:

> Las pulsiones, *Triebe*, (…) son extraordinariamente plásticas.
>
> Pueden entrar en juego las unas en lugar de las otras. Una puede asumir la intensidad de las otras. Cuando la satisfacción de las unas es rehusada por la realidad, la satisfacción de otra puede ofrecerle una indemnización completa. Se comportan las unas respecto a las otras como una red, como canales comunicantes llenos de un fluido. (Freud en Lacan, Ed. 2015, p. 116).

Por lo cual el amor, o más propiamente dicho, la sexualidad a través de Eros puede tratar de reconstruir ese estado anterior que es la muerte. Punto que es de vital importancia el señalar que "La muerte es la pareja natural del amor. Juntos Gobiernan el mundo. Ese es el mensaje que transmite mi libro *Más allá del principio del placer*" (Freud, 2018).

Freud recurrirá a la utilización de un mito que "no me atrevería a reproducir aquí si no llenase precisamente una condición, a cuyo cumplimiento aspiramos.

[96] Recuerdo al lector sustituir la palabra instinto por pulsión, "*Triebe*, que se traduce impropiamente por instintos, y que hay que traducir más rigurosamente por *pulsiones*" (Lacan, Ed. 2015, p. 138).

Esta hipótesis deriva de un instinto *de la necesidad de reconstituir un estado anterior*" (Freud, Ed. 2011, p. 2537).

2.5.4 Aristófanes en Freud

Este mito que utiliza Freud es el del andrógino y el retorno a aquel Uno que proveería todo bien, como lo analizamos en el apartado *1.1.5 Aristófanes 189c – 193e. Anhelo de Uno.* Este Uno según Platón, utilizando la máscara de Aristófanes, era a lo que tendía el amor y Eros para dejar de ser dos y retornar a nuestra naturaleza original, dónde se tenía el Uno y por lo tanto el *Bien*.

Freud apela a este mito por dos incógnitas que le son imposibles de responder con la ciencia que es "tan poco lo que nos dice sobre la génesis de la sexualidad" (Freud, Ed. 2011, p. 2537) o que quizás más que poco que decir, la ciencia no tiene nada que decir y por eso calla, ante lo cual se recurre al pensamiento-por-imágenes que expresa el mito del andrógino y su deseo de restablecer la naturaleza humana[97] como un posible origen de la sexualidad y de los sujetos en tanto separados de esa naturaleza humana.

Sin embargo, hay que resaltar que Freud omite varias partes del mito andrógino, ya que Freud sólo reproduce lo siguiente:

> 'La naturaleza humana era al principio muy diferente. Primitivamente hubo tres sexos; tres y no dos, como hoy en día; junto al masculino y al femenino vivía un tercer sexo, que participaba en igual medida que los otros dos…' Todo en estos seres humanos era doble; tenía cuatro pies, cuatro manos, dos rostros, genitales dobles, etc. Mas Júpiter[98], se decidió un día a dividir a

[97] Si la naturaleza humana es la de estar en unión con un ser del que posteriormente se es separado, ¿eso no haría por ende que no se pueda hablar de una naturaleza humana en tanto sujetos incompletos o en falta? ¿esto no haría poner en tela de juicio todas las éticas que parten de un ideal y de los modelos biologizantes de una supuesta naturaleza humana?

[98] Curioso que en la traducción de Ballesteros aparezca Júpiter, (representación latina de Zeus), siendo que en la traducción de Etcheverry, si se menciona que es Zeus, además de otros cambios respecto a cómo se presenta el mito, por lo tanto reproducimos aquí:

cada uno de ellos en dos partes, 'como suelen partirse las peras para cocerlas'. 'Cuando de este modo quedó dividida en dos toda la Naturaleza, apareció en cada hombre el deseo de reunirse a su otra mitad propia, y ambas mitades se abrazaron, entretejieron sus cuerpos y quisieron formar un solo ser…'. (Freud, Ed. 2011, p. 2538).

Como vemos son omitidas, a consciencia o no, bastantes cosas del mito, entre ellas la razón por la que Zeus divide a estos sujetos, por un ataque contra los dioses, que además llevo de paso una advertencia de una nueva sección ante nuevos intentos de desobediencia; la muerte de los primeros andróginos separados, que sucumbían de inanición; y por último que ante el sentimiento de lástima que estas muertes provocan en Zeus, los genitales son pasados de la parte posterior al frente para que puedan reproducirse o tener placer.

Por otro lado, Freud finaliza este apartado con un par de preguntas:

¿Aventuraremos, siguiendo la indicación del *filósofo poeta*. la hipótesis de que la sustancia viva fue desgarrada, a raíz de su animación, en pequeñas partículas que desde entonces aspiran a reunirse por medio de las pulsiones sexuales? ¿Y que estas pulsiones, en las que persiste la afinidad química de la materia inanimada, superan poco a poco, a lo largo del reino de los protistas, las dificultades que opone a esta aspiración un medio cargado de estímulos que hacen peligrar la vida, medio que obliga a la formación de un estrato cortical protector? ¿Que estas partículas de sustancia viva dispersadas alcanzan así el estado pluricelular y finalmente trasfieren a las

---

'Antaño, en efecto, nuestra naturaleza no era idéntica a la que vemos hoy, sino de otra suerte. Sepan, en primer lugar, que la humanidad comprendía tres géneros, y no dos, macho y hembra, como hoy; no existía además un tercero, que tenía a los otros dos reunidos (. . .) el andrógino...». Ahora bien, en estos seres humanos todo era doble: tenían, pues, cuatro manos y cuatro pies, dos rostros, genitales dobles, etc. Entonces Zeus se determinó a dividir a todos los seres humanos en dos partes «como se corta a los membrillos para hacer conserva. (. . .) El seccionamiento había desdoblado el ser natural. Entonces cada mitad, suspirando por su otra mitad, se le unía: se abrazaban con las manos, se enlazaban entre sí *anhelando fusionarse en un solo ser* (. . .)'. (Freud. Ed. 1975, p. 56).

> células germinales, en concentración suprema, la pulsión a la reunión? Este es, creo, el punto en que debemos interrumpir. (Freud, Ed. 1975, p. 56, cursivas mías).

Estas incógnitas sin respuesta nos señalan primero, que el uso del mito es buscar un origen primero de la sexualidad, encontrada en esa pulsión que desea restituir un estado anterior, apoyada en este mito y por otro lado que es difícil dilucidar en que puntos una pulsión, Eros o de muerte, trabajan separadas o sin la ayuda de la otra.

Por último señalar que al parecer este mito era de bastante importancia no sólo teórica, sino en la vida personal de Freud, ya que en una carta a Martha Bernays, su esposa, dice: “En realidad, soy sólo una persona a medias, -en el sentido de la vieja fabula platónica, que sin duda conoces- , y en cuanto no realizo una gran actividad, mi herida duele. Después de todo, ya nos pertenecemos, y si no peleamos -lo cual es también parte del amor-, que sea en la intimidad” (Freud, Ed.1995, p. 52). Con estos pequeños esbozos de la utilización de este mito y sus aplicaciones sea mejor adentrarnos de lleno ahora a hablar de Freud y Platón y sus Eros en conjunto.

Lo importante no es saber si en el origen

el hombre es bueno o malo,

lo importante es saber qué dará el libro

cuando haya sido totalmente comido.

-Jacques Lacan

3.- Platón y Freud

Las siguientes cuatro citas son el origen y fuente de esta investigación, dónde Freud dice que la libido o sexualidad ampliada corresponde *totalmente* con el Eros de Platón:

> En lo que se refiere a la 'ampliación' de concepto de la sexualidad impuesta por el análisis de los niños y de los denominados perversos, recordaré a cuantos contemplan desdeñosamente el psicoanálisis desde su encumbrado punto de vista *cuán estrechamente coincide la sexualidad ampliada del psicoanálisis con el Eros del divino Platón.* (Freud, Ed. 2011, p. 1171, cursivas mías).
>
> Creemos, pues, que con la palabra 'amor', en sus múltiples acepciones, ha creado el lenguaje una síntesis perfectamente justificada y que no podemos hacer nada mejor que tomarla como base de nuestras discusiones y exposiciones científicas. Con este acuerdo ha desencadenado el psicoanálisis una tempestad de indignación, como si hubiera hecho culpable de una innovación sacrílega. Y, sin embargo, con esta concepción 'amplificada' del amor, no ha creado el psicoanálisis nada nuevo. *El Eros, de Platón, presenta, por lo que respecta a sus orígenes, a sus manifestaciones y a su relación con el amor sexual, una perfecta analogía con la energía amorosa; esto es, con la libido del psicoanálisis*, coincidencia cumplidamente demostrada por Nachmansohn y Pfister en interesantes trabajos (Freud, Ed. 2011, p. 2577 cursivas mías).
>
> Lo que el psicoanálisis denominó 'sexualidad', de ningún modo coincidía con el impulso de la unión de los sexos o la provocación de sensaciones

placenteras en los órganos genitales, sino más bien con *el Eros del Symposion platónico, fuerza ubicua y fuente de toda la vida.* (Freud, Ed. 2011, p. 2804, cursivas mías).

Nosotros aceptamos que los instintos de los hombres no pertenecen más que a dos categorías: o bien son aquellos que tienden a conservar y a unir -los denominados 'eróticos', *completamente en el sentido del Eros del Symposion platónico*, o 'sexuales', ampliando deliberadamente el concepto popular de la sexualidad-, o bien son los instintos que tienden a destruir y a matar (Freud, Ed. 2011, p. 3211, cursivas mías).

Hemos de decir que nuestra investigación no apunta a ninguna conclusión del tipo: "¡Platón freudiano!" o "¡Freud platónico!", éstas parecen perseguir incesantemente un origen de las ideas, lo que aquí buscamos es señalar cómo la filosofía platónica y el psicoanálisis por medios distintos, la metafísica y la clínica, llegan a puntos de convergencia, es decir en saberes de y/o desde Eros, aunque también con grandes divergencias.

3.1 Deseo: saberes de Eros

Es pues *El Banquete* la obra a la cual remite Freud (en dos de las cuatro citas que abren este capítulo), a la que más espacio dedicamos en el capítulo I, y a la que primero nos remitiremos en este análisis.

Lo primero que hemos de recordar es que según lo expuesto en el apartado *La "verdad" de los encomios anteriores*, mostramos como Sócrates se deslinda y pone en duda todas las cosas dichas en los discursos anteriores, es decir el de Fedro, Pausanias, Erixímaco y Agatón, tomando entonces sólo como "el Eros platónico" la participación socrática, y en menor medida el de Aristófanes al ser el portavoz de *las doctrinas no escritas*. La principal característica del Eros platónico radica en el movimiento de volver a Eros de una posición de amado, a una posición de amante, la cual implica un *estar en falta*, siendo ésta el punto central de un Eros como amante que: "desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo

que no posee, lo que él no es y de lo que está falto." (Platón, Ed. 2010, 200e, p. 734) recalcando que el mismo significante *ἐράω* (Eros) capta a su vez *amar* y *desear* en griego antiguo. (Adrados, 1980, p. 334).

Siendo entonces esta falta lo que impulsa al sujeto a desear, tal como también lo enuncia Freud:

> Se ama a aquello que hemos sido y hemos dejado de ser o aquello que posee perfecciones de que carecemos. La fórmula correspondiente sería*: es amado aquello que posee la perfección que le falta al yo para llegar al ideal.* (Freud, Ed. 2011, p. 2033, cursivas mías)

En ambos autores la falta es el núcleo principal que hace que el sujeto desee y ame (ἐράω), idea que será popularizada y llevada como la noción principal de la experiencia psicoanalítica dónde se apunta al reconocimiento de esta falta de ser propia del sujeto volviéndolo *ἐραστής* (amante), mismo movimiento que es el nódulo principal que presenta Platón en *El Banquete*.

Es de importancia señalar que el deseo no es falta de cosas, no va enlazado al tener[99], no es falta de un celular, de una pareja, etc., tampoco este deseo es la reducción coloquial a un deseo sexual (sin que por ello el sexo, en tanto relación carnal, este excluido de ello), cosa que el mismo Freud, en la tercera cita que apertura este capítulo menciona: la sexualidad entendida en la simple unión de los cuerpos, no es la sexualidad de la que habla el psicoanálisis, inclusive podríamos añadir que "la Antigüedad Griega no conoce la sexualidad" (Allouch, Ed. 2018, p. 55).

La falta "hablando con propiedad, falta de ser. No es falta de esto o aquello, sino falta de ser por la cual el ser existe" (Lacan, Ed.2019, p. 334) por lo cual podemos afirmar que más que el fundamento de la experiencia psicoanalítica, es el fundamento constitutivo causal del sujeto, en tanto crea y lanza al deseo[100] y su ser mismo. Eros, como lo habíamos mencionado anteriormente, *es una presencia que*

[99] Es justamente aquí dónde se instaura el capitalismo tardío como un éxito, ofrecerle al sujeto la respuesta que acalle con objetos materiales la falta en ser.

[100] Cfr. Deleuze & Guattari (Ed. 1985), dónde el deseo no procede de la falta, sino que es una fuerza que se produce a sí misma.

anuncia una ausencia, que se erige ante la falta impulsando el desear, no es la falta en sí misma, es la acción, desear, que anuncia que algo falta, que algo está perdido y esta falta se constituye como el núcleo central del sujeto.

Es el deseo lo que inaugura al psicoanálisis y a la propuesta de Platón (por lo menos en *El Banquete* y el *Fedro*) como un saber de Eros, o como lo dice Lacan: "Yo no desarrollo una psico-logía, un discurso sobre esa irrealidad que se llama la *psique*, sino sobre una *praxis* que merece un nombre, erotología. Se trata del deseo" (Lacan, Ed. 2006, p. 23).

3.2 Creación o poíesis (ποίησις)

Platón enmarca como principal función de Eros a los seres humanos la poíesis, es decir "pasar cualquier cosa del no ser al ser (…) de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de estas son todos creadores" (Platón, Ed. 2010, p. 741).

Sin embargo hay que recalcar que esta creación no es en términos "artificiosos" o meramente "metafísicos" sino que como lo señalábamos en el apartado *Naturaleza y nacimiento de Eros*, toda poíesis implica también una ergasía (ἐργασία), por lo tanto esta tarea creadora es ontológica por el lado de la poíesis, como un trabajo "físico" o "manual" por el lado de la ergasía.

Si por el lado platónico tenemos que Eros es el responsable del pasar del no ser al ser, es decir lo que motiva la poíesis, en psicoanálisis la falta, aquella por la que el ser llega a existir, crea el deseo que se presenta al sujeto como una energía incesante que proviene de lo anímico, en pro de un intento de completar aquello que le falta al sujeto, esta energía es la libido.

La libido, exponente de la pulsión de Eros es una energía procedente del aparato psíquico que insta al sujeto a moverse como lo mencionábamos en el apartado *2.3.1 Fenómenos del narcicismo*, esta energía si se acumula en el yo provoca un displacer que se presenta como una estructura clínica que se vive como un malestar para el sujeto, un automatismo de repetición en el que está encerrado

y del que su salida puede depender de *amar o crear*[101]. En otras palabras amamos y creamos para no entrar en malestar y sentimos malestar por no amar y crear. Más que sólo una función para los seres humanos, parece que el psicoanálisis hace de Eros la posibilidad misma de evitar el malestar.

Esta actividad creadora no es exclusiva de artistas, también está presente en los denominados oficios o cualquier otro trabajo[102] como lo señala Freud:

> Cuando falta una vocación especial que imponga una orientación imperativa a los intereses vitales, el simple trabajo de los oficios manuales, accesibles a todo el mundo, puede desempeñar la función que tan sabiamente aconseja Voltaire. Es imposible considerar adecuadamente en una exposición concisa la importancia del trabajo en la economía libidinal. Ninguna otra técnica de orientación vital liga al individuo tan fuertemente a la realidad como la acentuación del trabajo, que por lo menos incorpora sólidamente a una parte de la realidad, a la comunidad humana. La posibilidad de desplazar al trabajo y las relaciones humanas con él vinculadas una parte muy considerable de los componentes narcisistas agresivos y aun ***eróticos*** de la libido, confiere a aquellas actividades un valor que nada cede en importancia que tiene como condiciones imprescindibles para mantener y justificar la existencia social. (Freud, Ed. 2011, p. 3027, cursivas mías).

Y es que a final de cuentas la poíesis de Eros no es sólo un cambio o creación en el exterior, sino también en el sujeto mismo, como un ejercicio espiritual al más puro estilo de la filosofía antigua, es decir, un movimiento que da acceso a la verdad que "sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. (…) no puede haber verdad sin una transformación del sujeto." (Foucault, Ed. 2002, pp.

---

[101] Véase el apartado *3.4 Psicoanálisis una clínica como ejercicio espiritual de (desde) Eros.*

[102] Distinto de lo que hoy, dentro del capitalismo tardío, podemos entender como trabajo que se reduce a producir una ínfima parte de una creación total (entiéndase las maquilas dedicadas a sólo ciertas partes de un producto final); ni tampoco al sometimiento de la vida humana al trabajo exhaustivo y casi esclavista. Véase Bauman, Z. (Ed. 2003) *Modernidad liquida*.

33 – 34). Esta transformación de sí mismo puede ser visto como una *estética de la existencia*[103], es decir hacer de la propia vida una obra de arte, ser artistas/creadores de nuestro ser.

Por último esta creación también puede verse en la locura erótica descrita en el diálogo del *Fedro* aquella dónde el amante y el amado[104], vueltos átopos, son arrancados fuera de sí con miras a llegar a la Llanura de la Verdad que exige una transformación. El amante, cual cuadro que se puede pintar y despintar, tallar y destallar (palimpsesto), crear y recrear, encuentra también en la locura erótica del *Fedro* una manera de crear-se.

Sea pues en cualquiera de los casos mencionados, Eros es una pulsión adquisitiva, narcisista[105], que impulsa al sujeto como *erastés* (amante) a la poíesis o creación, es decir pasar del no ser al ser en las distintas modalidades mencionadas

3.2.1 La finalidad de la creación: inmortalidad y narcisismo

Toda estas creaciones, en Platón, son con miras a "algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal" (Platón, Ed. 2010, 206e, p. 744), la cual se daba según el cuerpo o el alma. Según el cuerpo mediante la procreación de hijos que procuraran felicidad futura o mediante el alma a través de las virtudes, teniendo su epitome en el ordenamiento de las ciudades a través de la templanza y la justicia.

Para Freud, en el siglo XX, hablar de inmortalidad pareciese ser algo que resultaría imposible, sin embargo, hay que recordar la analogía que hace con la teoría del biólogo alemán August Weismann vista en el apartado *2.5.2 El plasma germinal*.

---

[103] Similar al aforismo 299 *Lo que se debe aprender de los artistas* de Nietzsche: "*nosotros*, queremos, sin embargo, ser los creadores de nuestra vida y, sobre todo, de lo más pequeño y cotidiano" (Ed. 2018, p. 500).

[104] Léase amado en neutral y no pasivo, ningún amado es pasivo.

[105] Sin que esto niegue la posibilidad de un "amor puro", es decir uno que no esté motivado en la adquisición. Véase Le Brun (Ed. 2004) *El amor puro. De Platón a Lacan*.

Para August Weismann la sustancia viva está dividida en dos partes: el soma o cuerpo y las células germinales con potencia de inmortalidad, al ir pasando de generación en generación. Freud encuentra en esta división un símil de la pulsión de muerte y Eros respectivamente.

A pesar de esta potencia de inmortalidad, Freud encuentra que realmente su Eros, solo es un volver a comenzar, un *ritardando* de la única meta que tiene la vida, que es la reconstitución de un estado anterior.

En este punto podríamos decir que, para Platón y Freud, Eros es una búsqueda de inmortalidad, aunque con serias diferencias, ya que Platón hace una división de esa búsqueda de inmortalidad según el cuerpo o el alma poniendo como ideal la del alma, que lleva a la adquisición de virtudes, para Freud esta inmortalidad es más considerada desde la biología de August Weismann y el filósofo Arthur Schopenhauer.

En *Introducción al narcisismo* Freud menciona tres razones de la diferenciación entre la libido yoica y la libido objetal, abordadas en nuestro apartado *2.3 Autoerotismo y narcisismo*, la segunda y tercer razón de esta diferencia hablaba de dos existencias, una como "fin en sí mismo y como eslabón de un encadenamiento al cual sirve independientemente de su voluntad, si no contra ella." (Freud, Ed. 2011, p. 2020) esta segunda existencia independiente de la voluntad responde a un tipo de sustancia inmortal, es decir al plasma germinal que permite que existan, según Freud, procesos tanto químicos como psíquicos que hacen que el sujeto busque continuar su vida individual en la de la especie.

Freud escribe en el prólogo a la cuarta edición de *Tres ensayos para una teoría sexual*:

> Hace tiempo el filósofo Artur Schopenhauer enfrentó al hombre con toda la extensión de las influencias que los impulsos sexuales -en el sentido cotidiano del término- ejercen sobre sus actos y sus aspiraciones: ¡y un

mundo entero de lectores habría sido incapaz de olvidar tan completamente una advertencia perentoria! (Ed. 2011, p. 1171).[106]

Primero y más importante, ¿qué es a lo que Schopenhauer enfrentó al hombre respecto a los impulsos sexuales? Es lo que Freud denominó como la segunda existencia independiente de la voluntad y que Schopenhauer enmarcó como una esclavitud a la naturaleza. El amor sólo es un movimiento de la naturaleza para hacer que prevalezca y se mejore la especie, una búsqueda del perfeccionamiento de ésta. El amor hace creer que todo el movimiento es "en provecho del individuo, al paso que, sólo trabaja para la especie, en su sentido más estricto" (Schopenhauer, Ed. 1989, p. 52).

Esto haría pensar que entonces el Eros del psicoanálisis va sólo de la inmortalidad según el cuerpo a través de la copulación y la creación de nuevos seres en vistas de la potencial inmortalidad de la especie, sin embargo, la clave se encuentra cuando Freud dice: "*en el sentido cotidiano del término*", ya que de lo que hemos hablado aquí siempre es de la sexualidad en su "ampliación", y que es precisamente ésta la que coincide con el Eros de Platón.

Sin embargo, tampoco es que eso esté fuera del Eros psicoanalítico, ni mucho menos del Eros de Platón dónde la copulación estaría implícita en la inmortalidad según el cuerpo con la procreación de hijos. Esto nos podría llevar hablar de dos eróticas tanto en Platón como en el psicoanálisis. En Platón con el sexo como paso para la procreación y una segunda erótica enfocada en el alma que impulsa al sujeto fuera de sí por lo que nos falta o carecemos de ello. Mientras que en el psicoanálisis encontraríamos esta doble erótica con esa distinción un Eros sexual "en el sentido cotidiano del término" y una sexualidad de Eros en tanto determinada por el deseo provocado por la falta o en su sentido "ampliado".

[106] Por otro lado, y forzando mucho la cita, cuando Freud dice: "*un mundo entero de lectores habría sido incapaz de olvidar tan completamente una advertencia perentoria!* (Ed. 2011, p. 1171, cursivas mías) parece admitir pertenecer a ese mundo de lectores de Schopenhauer y tener siempre presente esa "advertencia perentoria" de este, lo cual podría ayudar a resolver esa cuestión planteada en nuestro apartado *2.1.1 Freud y los filósofos*, sobre si Freud leyó o no a Schopenhauer.

Estas dos eróticas no estarían en contraposición o lucha, sino podríamos decir siempre que la sexual, en el sentido cotidiano del término, acompaña a la ampliada o metafísica, es imposible desprender una de la otra, aun y cuando Platón apuntara a ello.

Esta inmortalidad, no sólo quedará en lo biológico (con Weismann) y lo filosófico (con Schopenhauer), sino que Freud dirá que esta búsqueda de inmortalidad responderá sobre todo al ideal del yo.

El ideal del yo, como veíamos en el apartado *2.3.2 El destino del narcisismo: ideal del yo*, es la instancia donde se alberga para la posteridad el narcisismo primario, es decir aquel que los padres instauran en los niños "desapareciendo" en ellos las leyes de la naturaleza y la sociedad tales como la muerte, la enfermedad, la renuncia al placer y cualquier tipo de limitación a su voluntad ("*His Majesty the Baby*").

Esta ausencia de limitación es así porqué los padres ven en los hijos la posibilidad de recuperar lo quitado por las restricciones naturales y sociales. Además de la posibilidad de cumplir los deseos insatisfechos por medio de los hijos, (véase el hijo que tiene que estudiar alguna carrera por deseo de los padres, el que tiene que continuar con el negocio familiar, etc.). Más que una sustancia inmortal o el instinto de supervivencia de la especie, los padres ven en los hijos la afirmación de una posible inmortalidad del yo "el punto más espinoso del sistema narcisista" (Freud, Ed. 2011, p. 2027), narcisista en tanto el hijo se percibe como una simple extensión más y no como otro ser vivo independiente y con sus propios deseos. Es decir se ve en los hijos la posibilidad de reconstituir un estado anterior, que Freud había explicitado con el mito de Aristófanes.

3.3 La falta ¿llenar o ser? ¿uno o dos?

En el cierre de nuestro capitulo anterior *2.5.4 Aristófanes en Freud* mencionamos que el vienés recurrió a este mito en busca de un origen de la sexualidad, nosotros apuntaremos a que éste nos ayuda a mostrar un origen *mítico*

del sujeto y una manera de abordar el deseo: una que esclaviza, que provoca malestar en tanto sólo se busca completitud.

En el capítulo I, hicimos una división del discurso de Aristófanes en tres partes: primero donde describíamos esta naturaleza antigua presente en tres sexos: masculino, femenino y el andrógino. El segundo momento con una descripción de estos seres esféricos, que tenían por doble tanto manos, pies, rostros, órganos genitales, etc., aunque una sola cabeza. Y por último, que debido a un ataque contra los dioses, Zeus toma la decisión de dividirlos por la mitad, introduciendo en ellos el *deseo de volver a ser uno* en aquella esfera que: "único, sólo, aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo." (Platón, Ed. 2018, 34b, p. 303). En resumen, Aristófanes muestra una naturaleza original, una acción que causa la división del sujeto y el surgimiento de un deseo para reconstituir esa naturaleza original dónde se tenían las virtudes y sobre todo se era completo, autosuficiente y nada faltaba.

En este punto hay que traer a colación el *tercer esquema de la división* presente en el seminario X de Lacan, donde muestra el proceso de causación del sujeto

A	S	Goce
a	$\not A$	Angustia
$		Deseo

(Ed. 2006 , p. 189).

Este esquema está divido en tres pisos, el primero dónde encontramos los dioses (A) por un lado y los seres esféricos por otro (S), ambos, contienen todas las virtudes, son completos, autosuficientes no hay falta, ni falla en absolutamente ningún aspecto.

En este momento donde falta la falta es vista en el autoerotismo y narcisismo primario que describe el psicoanálisis, dónde el sujeto se cree completo y autosuficiente, ya que todo lo de afuera se percibe como una extensión de sí, está

“sólo y aislado” como la esfera de Aristófanes, tan perfecta que nada le falta ni nada le sobra, goce en términos lacanianos como esta expresado en el esquema.

Hemos de recordar que esta esfera está presente en todo el mundo griego desde Parménides (García, Ed. 1979, frag. I.18) y Empédocles (García, Ed. 1979, frag. A, I.17, pp. 67 - 68) por ejemplo. En esta esfera no puede existir falta ya que de lo contrario, como afirmó Meliso de Samos, discípulo de Parménides, la esfera “no puede perecer ni acrecerse ni transformarse totalmente ni dolerse ni apenarse, que si alguna de estas cosas padeciera no sería ya Uno” (García Ed. 1979, frag. 7, p. 118), angustia como está localizada en piso intermedio.

En el segundo piso encontramos por el lado derecho la A barrada que simboliza al Otro en falta, que en el mito de Aristófanes está representado con la respuesta de los dioses ante el ataque de los seres esféricos que “no encontraban solución” (Platón, Ed. 2011, 190c, p. 741), una falta de saber ante la acción de los seres esféricos.

Los dioses así toman la decisión de la “*Spaltung”*, la división del ser primitivo completamente redondo” (Lacan, Ed. 2019, p. 142), es decir convertir a esos seres completos y autosuficientes en dos mitades que buscan su otra mitad, es decir volverlos un sujeto barrado ($) un sujeto deseante, matema que encontramos en el tercer escalón, dejaron de ser seres esféricos para ser seres dolientes, que perecen, que se angustian.

Tanto en S como en A faltó algo, un no saber en el caso de los dioses (A) o una parte que se perdió en el caso de los seres esféricos (S). Esto perdido, es lo que está representado en el segundo piso como ***el objeto a***, aquello perdido tanto en el Otro (A) como en el sujeto (S), siendo la falta y por ende *la causa* de deseo en el sujeto barrado ($), y que Aristófanes define como el deseo de recuperar la integridad de una naturaleza perdida, misma pulsión que describe Freud en *Más allá del principio del placer* como la reconstitución de un estado anterior, es decir un estado autoerótico, donde no hay necesidad de nada, se es completo, es decir, *regresar de $ (sujeto en falta) a S en su “inefable y estúpida existencia”* (Lacan, Ed.2009, p. 526), donde la libido yoica y objetal no tenían diferencia alguna.

Casi al final del mito se muestra una salida ante la falta, es decir la búsqueda de la completitud de ser Uno, en tanto el ser esférico, ya divido muere, abrazado a su otra mitad, de inanición. La muerte es el resultado del sujeto al tratar de fundirse con el otro, al buscar la completitud, la muerte es el resultado de esa reconstitución de un estado anterior. Si el sujeto se funde en Uno muere la falta constitutiva del ser, por lo tanto, el ser.

Es esta pues, tanto en Aristófanes, como en el psicoanálisis, la causación del sujeto en falta, en tanto esta divido por una acción del otro que introduce en él, el deseo, o en otras palabras el deseo es el deseo del Otro[107].

3.3.1 El deseo es el deseo del Otro

Teniendo presente el mito de los seres esféricos, recordemos también lo mencionado en nuestro apartado del Libro IX de *La República* donde describimos como en el hombre tirano se introducía, por el papel de los padres y los cuidadores, *un aguijón de la pasión insatisfecha* que lo hacía perseguir placeres, según Platón, criminales, terribles, que hacen vivir al hombre en una anarquía tiranizado por Eros, muy en contra de la voluntad propia del sujeto, que lo aliena.

Este Eros tirano, puede ser visto como el *ideal del yo*, aquella figura que Freud presenta como la viva voz de los padres y la cultura, que nos hace ir en la persecución de una supuesta y fantasmática completitud esférica (o estado anterior).

El psicoanálisis agregara que estos placeres no son “criminales” en un sentido social (como parece ser el caso platónico), sino que en los altos valores de la sociedad, como el éxito económico, la *liquidez*, el emprendedurismo, el pudor,

[107] Cfr. Lacan en el Seminario VIII señala que el discurso de Aristófanes sólo es una burla del propio Platón a su teoría de la esfera presente en el Timeo, debido a lo irrisoria que es esta propuesta. Sin embargo, esto sería históricamente erróneo debido a que según la tradición el Banquete, perteneciente a los diálogos de a madurez, habría sido redactado entre el 386 - 370 a.C. y el Timeo, perteneciente a los diálogos de la vejez, estaría ubicado entre el 361 - 347 a.C.

entre otras ideologías, también funcionan como placeres que tiranizan al sujeto, que lo hacen vivir una existencia en contra de su voluntad, de su deseo.

El sujeto crea así su mito individual o mito ideológico expresado en el fantasmático e imposible ideal del yo (insistimos, *plantado por la viva voz del Otro*), que lo llevara a reprimir todo lo que no esté en consonancia con este ideal, instalándose en los automatismos o compulsión de repetición, es decir en el deseo del Otro.

Si el deseo no es propio del sujeto en origen, sino del Otro en su modalidad de ideal que lo encierra en una vida tiranizada en la compulsión o automatismos de repetición ¿qué salida tiene? ¿se puede apropiar del deseo?

3.4 Psicoanálisis una clínica como ejercicio espiritual de (desde) Eros

Mencionamos más arriba una noción que es rescatada por Hadot (Ed. 2006) y Foucault (Ed. 2002), la *epimelia heautou* (traducido como inquietud de sí, cuidado de sí, tecnologías del yo, etc.), que encuentra su modalidad a través de los ejercicios espirituales que tienen tres características:

1) La verdad solo es dada al sujeto al precio de poner su ser (la falta) en juego, puesto que exige una transformación.
2) La transformación puede ser hecha a través de un movimiento de *Eros* y/o por la ascesis, es decir por el trabajo que se realice sobre sí mismo.
3) Por último, y gracias a los movimientos anteriores, el sujeto recibe una verdad[108], que es inalcanzable con el simple acto de conocer, porque requiere la transformación.

[108] Verdad entendida como un discurso, una verdad propia, de *sí*, del sujeto

> la verdad no puede reducirse enteramente a la investigación objetiva, e incluso objetivamente, del método científico habitual. Se trata de la realización de la verdad del sujeto, como dimensión propia que ha de ser aislada en su originalidad en relación a la noción misma de realidad (Lacan, Ed. 2019, p. 40).

Esta noción de *ejercicios espirituales* es indivisible de su par *gnothi seaouton* (conócete a ti mismo), sin embargo a partir del "momento cartesiano" la *epimeleia* es casi borrada por la apuesta de que la verdad es alcanzada sólo por la pura acción de conocer.

Sin embargo, en el psicoanálisis la epimeleia heautou es recuperada a través de un elemento fundamental, perteneciente a la técnica psicoanalítica, la cual, como vimos en el apartado dedicado a ésta, puede ser la resistencia más fuerte o el arma más eficaz en la dirección de la verdad o la cura si nos servimos de ésta.

3.4.1 La transferencia como un movimiento espiritual de Eros

En esa segunda característica de los ejercicios espirituales, es donde situamos a la transferencia, un movimiento de Eros, donde el analizante ve en el analista lo más precioso y bello, es decir el *ágalma* en el caso platónico.

En *El Banquete* cuando sucede la irrupción de Alcibíades y se comienza a hablar del amor en acto a través de un elogio al otro, Alcibíades compara a Sócrates con los silenos, esculturas que cuando se abren revelan en su interior el *αγαλμα* (*ágalma)*.

En la traducción de Gredos este αγαλμα aparece como "estatuas de dioses en su interior" (Platón, Ed. 2010, 215b, p. 754), sin embargo, Lacan es claro: "*ágalma* no se puede traducir, en modo alguno, como ornamento o adorno, ni tampoco, como se ve a menudo en los textos, como estatua." (Ed. 2019, p. 166).

Si ágalma no se trata de una estatuas de dioses, ni un adorno u ornamento, ¿entonces de qué? Pues aquello que ha sido descubierto, con todo lo que esto implica, en el dispositivo analítico, el objeto causa de deseo: *el objeto a*, el resto que queda de la operación de la *spaltung* en el mito de Aristófanes, eso que uno no es, no tiene a su disposición, que no está presente, *de lo que está falto* y que lanza el deseo.

El que Alcibíades crea verlo en Sócrates no hace que en efecto este objeto a este localizado en Sócrates, él mismo le responde: "debes estar viendo en mí,

supongo, una belleza irresistible (…). Pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada" (Ed. 2010, 218e – 219a, pp. 758 - 759), Sócrates sabe y de lo único que se jacta saber es de Eros, lo vimos en *El Banquete* (Platón, Ed. 2010, 177d, p. 704) en *Lisis* (Platón, Ed. 2019, 204b-c, pp. 283 - 284) y el *Fedro* (Platón, Ed. 2010, 227c, p. 770) y por ese saber es que Sócrates sabe que ese objeto a no lo tiene. Además diríamos que debido a su saber en el amor, es que no puede presentarse como amante u amado, es demás conocida su relación problemática con su esposa

Alcibíades termina con una advertencia dirigida a Agatón, para que no le suceda lo mismo con Sócrates que sólo se hace pasar por amante, siendo siempre amado. Sócrates aquí "responde dando, estrictamente hablando una interpretación" (Lacan, Ed. 2019, p. 177) en el sentido psicoanalítico, es decir revierte el sentido del discurso original, dando la producción de algo nuevo y apuntando a la transformación del sujeto, en este caso Alcibíades.

> Me parece, Alcibíades -dijo entonces Sócrates-, que estás sereno, pues de otro modo no hubieras intentado jamás, disfrazando tus intenciones tan ingeniosamente, *ocultar la razón por la que has dicho todo eso y lo has colocado ostensiblemente como una consideración accesoria al final de tu discurso*, como si no hubieras dicho todo para enemistarnos a mí y a Agatón, al pensar que yo debo amarte a ti y a ningún otro, y Agatón ser amado por ti y por nadie más. Pero no me ha pasado desapercibido, sino que ese drama tuyo satírico y silénico está perfectamente claro. (Platón, Ed. 2010, 222c-d, p. 763, cursivas mías)

Si Sócrates interpreta es porque hay transferencia, porque Alcibíades ha puesto a Sócrates en juego en esa serie psíquica de cadena de significantes, esto inclusive podría verse cuando Alcibíades retira algunas cintas de la corona de Agatón para coronar de igual manera a Sócrates. Alcibíades es el que se presenta como amante para en realidad revelarse como el amado, el amado por Sócrates y Agatón.

Lo que sucede después con Alcibíades es un enigma, pero cuando menos la interpretación de Sócrates apunta a que Alcibíades se lea a sí mismo diferente en pro de una transformación que le permita dar con la verdad que tranquilizaría su alma, que lo saque de aquello "que no se creería que hay en mi: el avergonzarme ante alguien" (Platón, Ed. 2010, 216b, p. 755), esa vergüenza que representa para él el sentirse en falta, transformarse de erómenos a un erastés que no se avergüence de su carencia y además se sirva de ella.

Como vemos la transferencia está presente en Platón, que busca que el sujeto se transforme, se arranque de sí de erómenos a erastés, de amante a amado, libertar al sujeto en su capacidad de amar, aunque Platón siempre tendrá como principal vía lo Bello/Bueno teniendo como finalidad elevarse a la Llanura de la Verdad, misma transferencia que coloca al psicoanálisis como un ejercicio espiritual.

3.5 Lo Bello y la segunda muerte

Platón pone un objeto especifico al deseo, la Idea de lo Bello que en realidad es sólo deseo del Bien porque ambas se implican mutuamente. Para su análisis habremos de tomarlas primero por separado para ver si en el psicoanálisis lo Bello y el Bien están presentes, veamos primero el caso de lo Bello.

La Belleza es la única Idea que puede ser captada con los sentidos, o más precisamente con la vista, debido a lo *resplandeciente* que es, que nos lleva a alzar el vuelo de este mundo y ser tomados por átopos. Esta Idea se encuentra en la cima de la escalera amorosa, "Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse ***que toca casi el fin***" (Platón, Ed. 2010, 211b, p. 749, cursivas mías), pero, ¿qué fin es este?

Hay que recordar que, según la descripción que da Diotima, lo Bello no nace ni perece, existe siempre, no es bello en un aspecto y feo en otro, y no se revelará como algo del cuerpo, un discurso, una ciencia, pensamiento o cualquier cosa existente y sobre todo, que cuando se observa lo Bello se encuentra en un "periodo

de la vida (…), más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí" (Platón, Ed. 2010, 211c-d, pp. 749 – 750) además que en el *Fedro*, la locura erótica que se da por observar la belleza en el amado es con fines de elevarnos a la Llanura de la Verdad, aquel lugar supraceleste donde el alma se alimenta, una vida más allá de esta, y si es una vida más allá de la actual, implica una muerte.

Lacan entre el *Seminario 7* y *8 trabaja* el *entre-dos-muertes*, donde señala que para el ser humano no existe sólo la muerte que corta el hilo de la vida, sino que hay otra muerte, la cual no debe confundirse con la primera.

> Pues bien, es evidente, y siempre lo ha sido, que la situación del hombre se inscribe en lo siguiente, en que esta frontera no se confunde con la de la segunda muerte, que se puede definir con la fórmula más general diciendo que el hombre aspira a aniquilarse en ella para inscribirse en los términos del ser. La contradicción oculta, la gotita que hay que tragarse, es que el hombre aspira a destruirse allí donde se eterniza. (Lacan, Ed. 2019, p. 118).

Ahora vemos, apoyados en esta noción del psicoanálisis, porque las muertes de Aquiles y Alcestis pasan de morir por el otro, en el discurso de Fedro, a ser una muerte que busca los honores que dará la inmortalidad, la eternidad, en el discurso de Diotima.

La Belleza sólo funciona como señuelo, en el caso platónico con la revelación de lo Bello en sí, de lo que es señuelo es de la pulsión de muerte, aquello que no puede ser mirado, de todo lo Real, del brillo mismo de la Cosa, por eso lo Bello sólo debe ser mirado con los ojos del alma, de otra forma enceguece o quema.

Dicho esto, para el psicoanálisis lo Bello es la presentificación de la segunda muerte, la cual es lo más propio, pero no para la búsqueda de una vida ultraterrena como lo plantea Platón, sino hacer visible la finitud de la vida, que el ser es ser relativo a la muerte y que en esta búsqueda de la Belleza o asunción de la segunda muerte es cuando más le vale la pena vivir al ser humano, mostrando que la muerte es la pareja natural de Eros, aquel *demon* que en un mismo día florece y muere.

Sin embargo, con esta asunción de la muerte como lo más propio del sujeto, es en este punto donde más le merece la pena al ser humano vivir, cuando asume su muerte, la pareja de Eros. Esta asunción de la propia muerte surge como un final de análisis, un *saber hacer* con el deseo, más honesto, libertado de los modelos anteriores y de esperanzas ultraterrenas, a sabiendas que no hay una Llanura de la Verdad, como en el caso platónico

3.6 El problema del Bien

Para Platón el Bien es la verdadera carencia y que es lo único que reporta la felicidad a los sujetos, este Bien visto desde el psicoanálisis es sólo otro ideal del yo, por lo tanto el Eros del psicoanálisis no apunta a dar mayor felicidad, si no a dirigirse de una manera más honesta con el propio deseo.

3.6.1 El Bien es un ideal del yo

Regresemos a la instancia psíquica del *ideal del yo*, encargada de la conciencia moral y "la introspección, que suministra a la filosofía material para sus operaciones mentales" (Freud, Ed. 2011, p. 2030), lo cual saca a colación una problemática para la filosofía y todas sus ramas, especialmente la ética y la filosofía política, que son las que más se dedican a construir el deber-ser, la norma e idealizaciones que no admiten fallas, dentro de estas filosofías se suele enmarcar una cualidad que hay que seguir, y que está perdida, *el Bien*, el cual está presente

> desde que el termino ética adquirió su sentido en tanto que reflexiones del hombre sobre su condición y cálculo de sus propias vías (…). Digo todo, desde *Platón*, desde Aristóteles ciertamente, a través de los estoicos, los epicúreos y a través del mismo pensamiento cristiano, en santo Tomás (Lacan, Ed. 2015, p. 275, cursivas mías)

Este *Bien* es un ideal del yo propuesto por la filosofía, y por Platón como objeto del deseo que en realidad sólo es "una barrera del deseo" (Lacan, Ed. 2015, p. 271), ¿por qué una barrera para el deseo? Porque los ideales hemos de recordar

son la condición de la represión, además que son propuestos por la “viva voz” del Otro, que introduce en el sujeto, un ideal que limita y reprime el actuar propio del sujeto con el deseo en tanto este bien es alzado a un ideal sin fallas que no admite otro tipo de expresiones, como en la escalera amorosa de Platón

Platón eleva al Bien como la única condición de salida de la alienación del sujeto en el deseo del Otro, sin darse cuenta que está proponiendo otro deseo del Otro, otro ideal que no admite fallas, esto es visto en la escalera amorosa que busca la suprema revelación de Eros, una serie de cinco peldaños que no admiten fallas que son cerrados con una serie de características a cumplir, una norma del deber-ser del Eros de los sujetos que simplemente se alienan en la creencia de poder llenar la falta con la recuperación del Bien. Es esta primera barrera la que hay que eliminar en la búsqueda del deseo, la creencia de un Soberano Bien, de una guía, norma o deber-ser de nuestro Eros, de nuestra existencia.

Para el psicoanálisis, no hay una instancia máxima que el sujeto deba recuperar, en forma de *el Bien* o símiles que organicen la vida de los sujetos, en especial la vida erótica, ya que esto sólo trae como consecuencia la represión generadora de síntomas y malestar. El psicoanálisis apuesta por la eliminación de los ideales sin fallas, los que vienen del Otro y que se presentan perfectos y otras barreras para el deseo.

Recalcando que no estamos diciendo que el *Bien* de Platón, Aristóteles, etc., este mal, sólo las consecuencias que trae para el deseo del sujeto y que esto tampoco es tomar la vía del ‘mal’ como lo hace Sade con su “Un esfuerzo más francés, antes de que puedan llamarlos republicanos” (Sade, Ed. 2018, p. 105 y sig.), donde:

> Si se elimina todo sentimiento de la moral, si se lo retira, si se lo invalida, por más guías que sea en nuestro sentimiento, en su extremo el mundo sadista -aun cuando sea su envés y su caricatura- como una de las realizaciones posibles de un mundo gobernado por una ética radical (Lacan, Ed. 2015, p. 100),

ética radical en tanto las propuestas están elevadas al ideal sin fallas, al deber-ser, la norma.

A lo único que apuntamos con estas señalizaciones es que en psicoanálisis se trata de "de curar al sujeto de las ilusiones que lo retienen en la vía de su deseo." (Hekimian, 2020, p. 137) y para hacer esta cura, Freud "elige servir a Eros para servirse de él, sirviéndose de él." (Lacan, Ed. 2019, p. 18) es decir, construye el dispositivo analítico que tiene como base un fenómeno del amor: la transferencia, que da la capacidad de transformarse en ese acceso a la verdad libertadora, una verdad que sólo vendrá del sujeto, no de un Bien, el sujeto se ha de transformar desde él.

Podríamos inclusive decir que el Bien es una opción igual que la que se presentaba en el mito de Aristófanes, del retorno a un Uno de la creencia que la falta puede ser llenada, en el caso platónica, ante la vida filosófica llevada conforme a la serie de peldaños de su escalera amorosa que llevaría revelación de lo Bello y por ende a la obtención del Bien.

3.6.2 La felicidad que promete lo Bello/Bueno

Según Diotima lo Bello/Bueno procura la felicidad a los seres humanos, siendo por esto que Eros persigue estos objetos como su fin, felicidad que encuentra su meta en tres puntos:

a) en el gobierno de los otros, como se ve en *La República*, con los reyes-filósofos y en *El Banquete*, en el tercer escalón que encuentra su epitome en el ordenamiento de la ciudades a través de la justicia y la templanza.

b) en el retorno a la Llanura de la Verdad para poder obtener el alimento que permite que crezca el ala del alma, volviendo a observar todas aquellas Ideas, como se señala en el *Fedro* y

c) con el dominio de los deseos y placeres irracionales que son contrarios a toda norma, según Platón en *La República.*

Para Platón la felicidad es un deber-ser, una norma que se ha de seguir al pie de la letra, elevado a la condición de un Ideal en forma de lo Bello/Bueno, misma felicidad imposible de realizarse en tanto ideal.

El psicoanálisis con su Eros, no promete ninguna felicidad, ningún ideal, ninguna identificación con alguna norma o deber, lo que ofrece mas no promete, es un *saber hacer*[109] con aquello que Platón denomina como placeres y deseos irracionales que piensa en dominar y casi suprimir de los sujetos. Este saber hacer es primero un *saber* que ahí donde el Yo no piensa o "es irracional" el sujeto *es* y los intentos de represión o "dominio" son los causantes de su síntoma y por ende del malestar, en tanto se intenta suprimir una parte misma del sujeto. En lugar de dominio o supresión hay que *hacer* algo con ellos, un cambio de meta, mas no de objeto, hacerle ver que con ese deseo "irracional" hay un abanico de posibilidades. El psicoanálisis no promete ninguna felicidad, porque conllevaría normar[110], *el psicoanálisis en realidad no promete nada sólo muestra un saber hacer lleno de posibilidades con el deseo.*

3.7 El objeto a causa de deseo

Como hemos visto, Platón propone a la Idea de lo Bello/Bueno como el objeto meta del deseo, una adquisición para el sujeto que promete la restauración de la esfera y por lo tanto una felicidad plena en tanto se adquirirían de nuevo todas las virtudes regresando a un estado mítico.

Por su parte el psicoanálisis propondrá algo totalmente distinto, un objeto causa del deseo y no meta, ya que hay que recordar que la pulsión no se satisface, no hay un

[109] Saber distinto y totalmente ajeno al *know-how* americano.

[110] Aquí también podría incluirse corrientes psicológicas que buscan adaptar el sujeto a "la realidad" (que bien cabría preguntarse, ¿a qué realidad?); los fármacos que restablecen una "normalidad psíquica/orgánica", a las terapias que prometen una "autonomía" o un "yo fuerte", etc.

objeto que la satisfaga, pero si un objeto que cause el deseo, está situado detrás del deseo.

Es difícil hablar de un objeto causa del deseo en tanto es un resto perdido y además debido a que “No hay concepto del objeto a” (Le Gaufey, Ed. 2011, p. 48) es decir es un *nihil negativum*, es decir y en palabras de Kant “el objeto de un concepto que se contradice a sí mismo es nada, ya que el concepto es nada, lo imposible, como, por ejemplo, la figura rectilínea de dos lados” (Kant, Ed. 2014, A291, p. 274). Sin embargo, aun sin concepto, el objeto a cuenta con tres cualidades: no especular, parcial y pulsional.

No especular, en tanto el objeto a, no debe confundirse con el matema a minúscula a solas, y que Lacan identificaba como el otro semejante (*autre*). Parcial en tanto este objeto es incomparable a cualquier otro, tan incomparable que es un *nihil negativum* es imposible acercarnos a cualquier tipo de representación de este, es el objeto a una *presencia que anuncia una ausencia*. Y por último pulsional en tanto la pulsión tiende a rodear esa ausencia, ese vacío donde se erige el objeto a.

Este objeto a hay que decirlo “no es ningún ser” (Lacan, Ed. 2006, p. 152), es decir esta por fuera de cualquier esfera o completitud, viene después de ese estado mítico, habría que añadir que esa debería ser tomada en su negatividad total, es decir sería “a-bjeto” (Le Gaufey, Ed. 2011) es decir sería un objeto totalmente átopos, no sólo de los objetos del mundo, sino del significante mismo por lo cual sería imposible hacer una equivalencia del a-bjeto con un objeto más que de forma parcial, como en su forma pulsional: oral, anal, mirada o voz.

Partiendo de la idea de que lo que el sujeto cree desear no es eso, podríamos apuntar a que el objeto a, el a-bjeto es una figura imposible de ser llenada o reducida al significante y sin embargo al ser la presencia que anuncia la falta en ser constitutiva del sujeto, es el objeto del psicoanálisis.

3.8 Analista y analizante; maestro y discípulo.

La manera de dirigirse en el camino de suprema revelación de Eros es el ser guiado para lograr de “ordenada y correcta sucesión” (Platón Ed. 2010, 210e, p. 749) guía que ha de estar a cargo de otro que conoce esta correcta sucesión, el papel de este maestro es clave, sobre todo en su saber, como se muestra en la figura de Sócrates que no sabe de otro tema más que de Eros.

Esta relación parece ser que el discípulo logre una identificación con el maestro que sabe y que va a dotar de aptitudes y capacidades al discípulo que le hagan apto de recibir una transmisión de la verdad por parte del maestro, en este caso para la suprema revelación de Eros, como si el conócete a ti mismo sólo fuera posible por medio del otro, “conócete a ti mismo por medio de mí y lo que yo te digo”.

Por su parte el dispositivo analítico se conforma de analista-analizante, una no-relación que se media por la transferencia, muy distinta a la de maestro-alumno, el analista no habrá de enseñar, educar, adaptar al sujeto a la realidad o buscar que el analizante se identifique en él, no se trata de una reeducación emocional o un autodominio[111], sino de dejar relucir la particularidad del analizante.

Esta no-relación se trata, no de una pedagogía, sino de una “psicagogia” que consiste en “la transmisión de una verdad que no tiene la función de proveer a un sujeto cualquiera de aptitudes, etcétera, sino la de modificar el modo de ser de ese sujeto al cual nos dirigimos” (Foucault, Ed. 2002, p. 388), transmisión que si bien el analista “dirige”, no surge de él, sino del analizante que modificara desde él su propia existencia.

El analizante es el único que pone en juego “el nódulo de nuestro ser” (Freud, Ed. 2011, p. 710), es decir el inconsciente, mientras que el analista “paga con su persona” (Lacan, Ed. 2009, p. 561) en tanto se presta a ser participe en la serie

[111] Noción que parece dirigir el “autocuidado” actual, donde el individuo es su amo y se exige cantidades de trabajo incesantes, un amo que no admite fallas, de lo contrario vendrá el reproche dado en forma de depresión.

psíquica del analizante, es decir en la transferencia que conforma la *estrategia* del dispositivo analítico.

El analista no se instaura en tanto su ser, sino en su carencia de ser, pagando con su persona, con cualquier vínculo hacia el analizante, de ahí la *no-relación*, situándose como el objeto a el cual permite al analizante modificar su existencia de erómenos a erastés.

Esta carencia de ser del analista le permite insertarse con un no-saber ante el malestar del analizante[112], incluso aunque tenga experiencia de años en el dispositivo analítico, "el caso por caso" permite emerger la particularidad de cada sujeto y como él estructura su malestar, ya sea en forma de histeria, perversión, psicosis, autismo, etc., siendo este no-saber la *táctica* del analista que permite que el analizante ponga en juego su propio ser y produzca nuevos significantes que le permitan la transformación que de acceso a la verdad.

3.9 Empédocles y la fantasía cósmica

Al inicio de nuestro segundo capítulo mencionamos a los filósofos citados por Freud a lo largo de su obra, entre ellos esta Empédocles con sus dos fuerzas que gobiernan el universo: φιλία (philía) y νέικος (néikos) y en el que Freud encuentra símiles entre estos principios y su pulsión dual dividida en Eros y pulsión de muerte o destrucción. Sin embargo, Freud mismo hace una distinción muy clara, para él, lo que propone Empédocles es una ***"fantasía cósmica***" (Freud, Ed. 2011, p. 3359), en tanto intenta explicar de una manera especulativa como se ordena el cosmos, cosa que Freud no intenta hacer con la pulsión dual. Sostenemos que esta sentencia respecto a Empédocles, Freud la hubiera sostenido con Platón y su Eros en referencia varios puntos, además de lo referente a lo ya descrito anteriormente.

[112] He aquí una de las particularidades del discurso analítico, mientras que en otros discursos, como el médico donde el paciente demanda un saber frente a su enfermedad, demanda que es correspondida con un diagnóstico y receta por parte del médico, en el análisis esta demanda jamás es correspondida.

El primero de ellos, la existencia de Eros como un demon que mantiene la unidad del universo, en tanto une el vacío existente entre lo inmortal y lo mortal, por un lado la especulación cósmica y por otro la unidad de los mundos, metafísico y mortal que intenta unir Platón, por medio de un ente metafísico, es decir un demon. Este mundo supraceleste donde las Ideas pueden ser observadas, según lo descrito en el segundo discurso socrático en el *Fedro*, y el Eros, en tanto ente metafísico, que nos ayuda a alcanzar dicho lugar son inexistentes en la obra freudiana, no hay ningún intento de explicar el ordenamiento del universo, sino sólo al sujeto en su psique a través de la sexualidad y el lenguaje.

Por otro lado en Platón está muy presente la inmortalidad del alma, mientras que en Freud la inmortalidad es una búsqueda narcisista. En el psicoanálisis sólo hay un interés de crear un dispositivo que ayude a la cura del malestar para en el silencio encontrar una verdad que tranquilice el alma.

Además que Platón propone una ética radical basada en el dominio o supresión de las pasiones y deseos que él considera irracionales y que sólo sobrevivan los deseos de la parte racional o filosofa del alma, mientras que el psicoanálisis trata de mostrar que no es necesario cambiar el deseo, aunque sea considerado irracional, pero sí la meta a través de la sublimación, cuidándose de no elevar ésta a condición de ideal. Tal vez Freud hubiera tenido la misma opinión de estas propuestas de Platón como aquellas dónde la misma filosofía "sustenta la ilusión de poder procurar una imagen completa y coherente" (Freud, Ed. 2011, p. 3192) y los filósofos "se han aventurado a trazar la imagen del mundo tal y como se reflejaba en el espíritu del pensador más vuelto de espaldas a la realidad" (Freud, Ed. 2011, p. 3201) una imagen idealizada frente a lo "irracional" o lo que "no debería ser" en el alma del ser humano.

Esto nos lleva a afirmar basados en todas las diferencias descritas que ***no hay una correspondencia total*** del Eros del psicoanálisis con el Eros de Platón como Freud afirmaba. Muy probablemente Freud hubiera catalogado de fantasías cósmicas o espejos artificiosos del filósofo. Parece más que sus citas a Platón y los demás filósofos se dan siempre ante las críticas que se levantaban contra el

psicoanálisis y que sirven para denunciar algún tipo de maña o saña causada por la herida narcisista que causa el psicoanálisis que muestra no somos amos de nuestra propia casa.

Sin embargo, a pesar de las diferencias muy notables, las convergencias permiten crear puentes de diálogos entre disciplinas, en este caso la filosofía y el psicoanálisis, y que permiten que la filosofía de herramientas de nueva lectura sobre el psicoanálisis y viceversa, evitando que las disciplinas queden como soliloquios frente a un espejo, sino que abren un dialogo que permita enriquecer a ambas en pro de nuestra vida misma, como la figura misma de Eros ávida de saber, sin olvidarnos de nuestra falta en ser.[113]

[113] Mencionamos aquí un par de convergencias que nos parece no alcanzaba para formar otro apartado, pero que han de ser señaladas.

a) La amistad como un Eros de menor intensidad. En Platón la philía es un Eros de menor intensidad y que si se hace vehemente se vuelve Eros. Por su parte Freud piensa que la amistad es sólo un amor cortado en sus fines sexuales (sexualidad ampliada).
b) La elección de objeto amado en Platón podía darse por semejanzas, opuestos, lo que uno es y lo primero amado. Para Freud esta elección se daba según el tipo narcisista y de apoyo o anaclítico. En la de tipo narcisista puede ser encontrada la elección por semejanza o lo que uno no es, mientras que en el anaclítico lo primero amado.

No hay saber sin un trasfondo filosófico

-Emmanuel Rodallegas

Conclusiones

Lo trabajado en los capítulos anteriores permite inferir varias cosas, primero que el Eros de Platón, puede ser visto a lo largo de su vasta obra pero principalmente en tres diálogos: *Fedro, El Banquete, Lisis* y en menor medida en otros diálogos donde se le llega a mencionar. Por lo tanto a raíz de estos diálogos hemos creado una noción de Eros, que si bien no es nueva, permite ver que ese ente metafísico que mantiene unido al universo como un todo, era una propuesta totalmente nueva, frente a los discursos imperantes de lo erótico, como se ve en el segundo discurso de Sócrates en el *Fedro* y en los diálogos de Sócrates con Agatón y Diotima con Sócrates en *El Banquete.*

En el caso del *Banquete*, permite dar un vuelco inédito de Eros como amado a amante, con lo que ello implica, es decir, un demon que por su naturaleza vive en falta, que no posee lo Bello/Bueno. Esto Bello/Bueno es lo que según Platón provee al ser humano de felicidad y por lo tanto es Eros nuestro mejor aliado para obtenerla. Siendo entonces el objeto de Eros, procrear en lo Bello, es decir realizar la poíesis (pasar del no ser al ser) y que esta acción no es exclusiva de amantes o poetas, sino que es una al alcance de cualquier ser humano que esté dispuesto a poner en juego su falta. Por último se muestra una sucesión de pasos, que de llevarse de manera correcta y ordenada permite al sujeto acceder a la suprema revelación de Eros, este punto cuando al observar lo verdaderamente Bello es cuando más le vale al ser humano vivir. Finalizando ese apartado con la irrupción de Alcibíades que muestra el amor en acto y no en teoría.

Mientras que en el *Fedro* hay un “giro de tuerca” al dejar de ver a Eros como un mal para el ser humano sino al contrario que es una locura enviada por los dioses, que al percibir la belleza del amado nos recuerda a lo verdaderamente Bello, aquel lugar supraceleste denominado como la Llanura de la Verdad donde se consigue el mejor alimento para que crezca el ala del alma que permita regresar a

ese lugar donde seres humanos y dioses conviven. Además Platón ofrece una analogía del alma representada como un carro alado, con dos caballos, uno negro y uno blanco, simbolizando la pasión y la razón respectivamente. Siendo el caballo negro la pasión que siente el arrebato por la belleza del amado y exige al auriga y al caballo blanco un poco de satisfacción, los cuales aceptan. Mostrando de igual manera que si la razón guía a la pasión puede alimentarse el ala que permita alzar de nuevo el vuelo a la Llanura de la Verdad.

En menor medida, y casi como una antesala al *Banquete*, el diálogo de *Lisis* muestra que es lo que permite que florezca el Eros de menor intensidad, es decir la *philía*, que si bien no se llega a una conclusión al estilo del *Fedro* o *El Banquete*, si permite entrever que es lo que hace que el sujeto cree vínculos, dando breves pinceladas de lo que Platón desarrollará en los diálogos ya mencionados, como la teoría del tercer género, es decir que lo que no es ni bueno ni malo, tiende a lo bueno por la presencia del mal.

Por otro lado, lo presente en *La República,* permite ver que los deseos son implantados por los cuidadores, que en el caso del tirano, tiene inserto el aguijón de la pasión insatisfecha que lo llevara a vivir en una anarquía de placeres y deseos irracionales, que deberían ser dominados y casi suprimidos por la parte racional del alma, según Platón, de lo contrario esa naturaleza tiránica de Eros moverá al sujeto a realizar acciones criminales.

Siendo entonces Eros en Platón un demon que nos lleva a vivir en la anarquía de deseos y placeres irracionales, los cuales deben ser dominados o eliminados, o que si se es manejado en una correcta y ordenada sucesión de pasos es el mejor colaborador de la naturaleza humana que permite la adquisición de felicidad a través de lo Bello/Bueno.

El Eros de Freud explicitado en la pulsión de Eros con su exponente la *Liebeskraft* (libido o literalmente fuerza de amor). Esta pulsión es diferente del arco-reflejo o instinto, en tanto no viene de afuera su energía sino procede del sistema psíquico, siendo incesante y también incapaz de satisfacerse completamente, sino sólo de manera parcial. Esta pulsión tiene dos avances abordados aquí muy

significativos, el primero el narcisismo, una etapa presente en todo ser humano, y la tendencia a reconstituir un estado anterior.

En el narcisismo se ve que el propio cuerpo es un objeto de amor para los sujetos, siendo incluso la reserva de la libido en un primer momento, que sólo a través del amor deja de ser libido yoica para convertirse en libido objetal, demostrando así la diferenciación entre el hambre y el amor. Este narcisismo puede vivirse como un malestar al estar sobrecargado el sujeto de libido, siendo el amor una salida ante el malestar.

La forma de elegir el objeto amado será en dos grandes grupos: narcisista, en base a lo que le falta al yo para alcanzar el ideal del yo, es decir a través de una falta, y el anaclítico, es decir en base a las figuras paternas. Este ideal del yo que mencionamos es una instancia psíquica que es instaurada por la viva voz de los padres, la cultura, etc., quienes instauran en el sujeto un ideal que será perseguido incesantemente por él, un ideal que no admite fallas y que insta a perseguir un estado de completitud imaginario, el deseo del Otro el cual es vivido como malestar.

Ante esto el psicoanálisis se sirve de un fenómeno del amor, la transferencia, para poder hacer actuales los modelos que esclavizan al sujeto a amar según el ideal, dándole la posibilidad de liberar su capacidad de amar y desear, siendo esta la base de la cura analítica pasar de amado a amante, un sujeto deseante

Mientras que la reconstitución del estado anterior, es decir lo que Freud denomina la pulsión de muerte y pareja natural de Eros, es aquel que nos promete acallar la falta, constitutiva de todo sujeto. Siendo esta completitud un mito que el neurótico se crea en pro de acallar su malestar tratando de llenar una falta que no puede ser llenada o tapada.

Dicho todo lo anterior revisado en este trabajo, nos permite establecer un diálogo de convergencias y divergencias entre ambos autores, llegando a la conclusión que si bien hay coincidencias bastante interesantes como el deseo que es creado por una falta constitutiva en el ser, la creación como salida al malestar, hay divergencias que permiten rechazar la supuesta total correspondencia del Eros

de Platón con el del psicoanálisis, como el objeto de Eros que mientras que en Platón es lo Bello/Bueno con miras a un lugar supraceleste, es decir otra vida, en el psicoanálisis tenemos el objeto a con miras sólo a esta vida.

Sin embargo, las convergencias permiten un diálogo entre los saberes de Eros de Platón y el psicoanálisis de Freud. Mismo diálogo que permite hacer critica de un discurso a otro, pero aún más interesante, el dar nuevas perspectivas a través de coincidencias que son vistas desde aspectos distintos como lo son la metafísica en Platón y la clínica en el psicoanálisis.

La filosofía en Platón es diálogo y negarse a hacer diálogo con otros saberes sería negarle su ser mismo. Las convergencias descritas a través de un diálogo permiten acercar a los filósofos el psicoanálisis y a los psicoanalistas a la obra de Platón, aportando puntos de vista desde otras lecturas.

Referencias

Adrados, F. (1980). La teoría del signo lingüístico en un pasaje del Banquete platónico. *Revista Española de Lingüística,* 10 (2), pp. 311-338.

Allouch, J. (Ed. 2018). *Para acabar con una versión unitaria de la erótica. Dos analíticas del sexo*. [Edición en español]. [Trad. S. Pasternac]. México: Epeele.

Aristóteles. (Ed. 1985). *Acerca del alma.* [Edición en español]. [Trad. T. Calvo]. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (Ed. 1985). *Ética nicomáquea.* [Edición en español]. [Trad. J. Pallí]. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (Ed. 1987). *Parva Naturalia.* [Edición en español]. [Trad. B. Pajares]. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (Ed. 1994). *Metafísica.* [Edición en español]. [Trad. T. Calvo]. Madrid: Gredos.

Assoun, P. (Ed 1984). *Freud y Nietzsche.* [Edición en español]. [Trad. O. Barahona & U. Doyhamboure]. México: Fondo de Cultura Económica.

Assoun, P. (Ed 1984). *Freud. La filosofía y los filósofos.* [Edición en español]. [Trad. A. Bixio]. Buenos Aires: Paidós.

Bataille, G. (Ed. 1997). *El erotismo.* [Edición en español]. [Trad. A. Vicens]. Barcelona: Tusquets.

Bauman, Z. (Ed. 2003). *Modernidad Liquida*. [Edición en español]. [Trad. M. Rosenberg]. México: Fondo de Cultura Económica

Braunstein, N. (1990). *Goce.* Siglo XXI: Madrid

Bravo, E. (2021). *El cuidado de sí como genealogía del psicoanálisis. Antigüedad, Nietzsche y el psicoanálisis*. México: Ediciones Navarra.

Coronel, V. (2016). *Nietzsche en Freud. La innegable presencia de la filosofía de Nietzsche en la teoría psicoanalítica de Freud.* Reflexiones

marginales. Recuperado de: https://reflexionesmarginales.com.mx/blog/2016/05/31/nietzsche-en-freud-la-innegable-presencia-de-la-filosofia-de-nietzsche-en-la-teoria-psicoanalitica-de-freud/

Deleuze, G & Guattari, F. (Ed. 1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia.* [Edición en español]. [Trad. F. Monge]. Barcelona: Paidós.

Ferrero, M. (1973). El puesto de Aristodemo entre los comensales y su desaparición de la serie de oradores en el "banquete" de Platón. *Cuadernos de filología clásica*, vol. 5 (no.1), pp. 193- 206.

Fierro, M. (2015). "A-topología" en el Fedro de Platón: el hyperouránios tópos y el filósofo átopos. *Nova tellus*, vol.33 (no.1), pp. 65-93.

Foucault, M. (Ed. 2002). *La hermenéutica del sujeto*. [Edición en español]. [Trad. H. Pons]. México: Fondo de Cultura Económica.

Freud, S. (Ed. 1975). *O.C. T. XVIII Más allá del principio del placer*. [Edición en español]. [Trad. J. Etcheverry]. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud, S. (Ed. 1995). *Cartas de amor*. [Edición en español]. [Trad. s/d]. México: Diálogo abierto.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 1 Interpretación de los sueños*. [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 1 Sobre psicoterapia*. [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 2 Tres ensayos para una teoría sexual*. [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 2 La dinámica de la transferencia.* [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 2 Observaciones sobre el "amor de transferencia.* [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. Tótem y tabú*. [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 2 Múltiple interés del psicoanálisis.* [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 2 Historia del movimiento psicoanalítico.* [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 2 Sobre la psicología del colegial*. [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 2 Introducción al narcisismo*. [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 2 Los instintos y sus destinos.* [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 2 La represión.* [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 2 Lecciones introductorias al psicoanálisis.* [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 3 Una dificultad del psicoanálisis.* [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 3 Psicología de masas y análisis del yo.* [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 3 Autobiografía.* [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 3 Las resistencias contra el psicoanálisis.* [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 3 Mas allá del principio del placer*. [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 3 J. Popper-Lynkeus y la teoría onírica*. [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 3 Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis.* [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 3 El porqué de la guerra.* [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 3 Análisis terminable e interminable*. [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2011). *O.C. T. 3 Compendio de psicoanálisis*. [Edición en español]. [Trad. L. López-Ballesteros]. México: Siglo XXI.

Freud, S. (Ed. 2018). *La muerte es la pareja natural del amor. Juntos gobiernan el mundo / Entrevistado por George Sylvester Viereck.* Los tiempos. Recuperado de: https://www.lostiempos.com/doble-click/cultura/20180513/sigmund-freud-muerte-es-pareja-natural-del-amor-juntos-gobiernan-mundo?fbclid=IwAR0Uuc6vc-Xo0gxecFvEh_A8X3JbaPcFCcavS7co1mklmcYt5-zv0-WrpSo

García, J. (Ed.) (Ed. 1979). *Los presocráticos.* [Edición en español]. [Trad. J. García]. México: Fondo de Cultura Económica.

Hadot, P. (Ed. 2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. [Edición en español]. [Trad. J. Palacio]. Madrid: Siruela.

Hekimian, G. (2020). *La ética del deseo. Entrecruces y articulaciones psicoanalíticas (Freud, Bataille, Lacan)*. México: El diván negro.

Hipócrates. (Ed. 1983). *Tratados hipocráticos I.* [Edición en español]. [Trad. C. García]. Madrid: Gredos

Jaeger, W. (Ed. 2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega. Libro tercero. El cetro divino.* [Edición en español]. [Trad. J. Xiral]. México**:** Fondo de Cultura Económica**.**

Jaeger, W. (Ed. 2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega. Libro cuarto. El conflicto de los ideales de cultura en el siglo IV.* [Edición en español]. [Trad. J. Xiral]. México**:** Fondo de Cultura Económica**.**

Kant, I. (Ed. 2014). *Critica de la razón pura*. [Edición en español]. [Tad. P. Ribas]. Madrid: Gredos.

Lacan, J. (Ed. 2006). *El seminario. Libro 10. La angustia.* [Edición en español]. [Trad. E. Berenguer]. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (Ed. 2006). *El seminario. Libro 20. Aún.* [Edición en español]. [Trad. D. Rabinovich]. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (Ed. 2009). *Escritos II. De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis.* [Edición en español]. [Trad. T. Segovia & A. Suárez]. México: Siglo XXI.

Lacan, J. (Ed. 2009). *Escritos II. La dirección de la cura y los principios de su poder.* [Edición en español]. [Trad. T. Segovia & A. Suárez]. México: Siglo XXI.

Lacan, J. (Ed. 2009). *Escritos II. Kant con Sade.* [Edición en español]. [Trad. T. Segovia & A. Suárez]. México: Siglo XXI.

Lacan, J. (Ed. 2009). *Escritos II. Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano.* [Edición en español]. [Trad. T. Segovia & A. Suárez]. México: Siglo XXI.

Lacan, J. (Ed. 2015). *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis.* [Edición en español]. [Trad. D. Rabinovich]. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (Ed. 2019). *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud.* [Edición en español]. [Trad. R. Cevasco & V. Pascual]. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (Ed. 2019). *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica.* [Edición en español]. [Trad. I. Agoff]. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (Ed. 2019). *El seminario. Libro 8. La transferencia.* [Edición en español]. [Trad. E. Berenguer]. Buenos Aires: Paidós.

Lledó E. (1961). *El concepto "poíesis" en la filosofía griega.* Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas Instituto "Luis Vives" de filosofía.

Martínez. R. (2018). *Eros. Mas allá de la pulsión de muerte.* México: Siglo XXI.

Nietzsche, F. (Ed. 2014). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico.* [Edición en español]. [Trad. J. Mardomingo]. Madrid: Gredos.

Nietzsche, F. (Ed. 2018). *La ciencia jovial. (La gaya scienza).* [Edición en español]. Trad. G. Cano]. Madrid: Gredos.

Paz, O. (2015). *La llama doble. Amor y erotismo.* Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Platón. (Ed. 1988). *Fedro.* [Edición en español]. [Trad. E. Lledó]. Madrid: Gredos.

Platón. (Ed. 1999). *Leyes.* [Edición en español]. [Trad. F. Lisi]. Madrid: Gredos.

Platón. (Ed. 2010). *El Banquete.* [Edición en español]. [Trad. M. Martínez]. Madrid: Gredos.

Platón. (Ed. 2010). *Fedro.* [Edición en español]. [Trad. E. Lledó]. Madrid: Gredos.

Platón. (Ed. 2018). *Cartas.* [Edición en español]. [Trad. J. Zaragoza]. Madrid: Gredos.

Platón. (Ed. 2018). *Eutidemo.* [Edición en español]. [Trad. F. Olivieri]. Madrid: Gredos.

Platón. (Ed. 2018). *La República.* [Edición en español]. [Trad. C. Eggers]. Madrid: Gredos.

Platón. (Ed. 2018). *Sofista.* [Edición en español]. [Trad. N. Cordero]. Madrid: Gredos.

Platón. (Ed. 2018). *Timeo.* [Edición en español]. [Trad. F. Lisi]. Madrid: Gredos.

Platón. (Ed. 2019). *Cármides.* [Edición en español]. [Trad. E. Lledó]. Madrid: Gredos.

Platón. (Ed. 2019). *Lisis.* [Edición en español]. [Trad. E. Lledó]. Madrid: Gredos.

Reale, G. (Ed. 2004). *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón.* [Edición en español]. [Trad. R. Rius & P. Salvat]. Barcelona: Herder.

Sade, M. (Ed. 2018). *Filosofía del tocador*. [Edición en español]. [Trad. R. Rutiaga]. México: Tomo.

Schopenhauer, A. (Ed. 1982). *El amor, las mujeres y la muerte*. [Edición en español]. [Trad. s/d]. Madrid: Edaf.

Schopenhauer, A. (Ed. 2016). *El mundo como voluntad y representación I.* [Edición en español]. [Trad. P. López]. Madrid: Trotta.

Schopenhauer, A. (Ed. 2016). *El mundo como voluntad y representación II.* [Edición en español]. [Trad. P. López]. Madrid: Trotta.