

FILOSOFIA Y DESEO

ANGELA CALVO*

RESUMEN

En la indagación por la filosofía habitualmente se ha puesto el acento en la *sophia*, en la sabiduría, dejando en la sombra la *phylia*, el deseo. La crisis de la modernidad pone de presente el vacío del fundamento y en esa medida sugiere una vuelta de la pregunta por el filosofar, un desplazamiento de su posicionamiento como saber, hacia su vecindad con el deseo. *El Banquete* de Platón nos permite abrir ese horizonte en dos perspectivas que demarcan dos destinos significativamente diferentes para la actividad en el concepto. En la voz de Aristófanes el mito del andrógino nos pone delante del deseo como carencia, nostalgia de una completud perdida, movimiento condenado eternamente al fracaso, compulsión sintomática a la repetición. La magia de Diotima en cambio, al situar a *Eros* como *daimon* -ser intermedio entre la finitud y la inmortalidad, hijo del recurso y la pobreza, a medio camino entre el saber y la ignorancia- logra tornar al deseo filósofo, dinámica incesante de desplazamientos, creación y procreación en la belleza, batalla en la palabra, proximidad con el transcurrir, figura inaugural del pensar. Es a partir del seguimiento de los dos regímenes de enunciación que encarnan la relación filosofía y deseo como se aventura una posibilidad para el filosofar hoy, actualizando, eternizando la pregunta misma en su reiteración, en el pliegue de su diferencia.

* Universidad Javeriana

"De este modo se conserva todo lo mortal, no por ser completamente y siempre idéntico a sí mismo como lo divino, sino por el hecho de que el ser que se va o ha envejecido deja otro ser nuevo similar a como él era. Por este medio, Sócrates, lo mortal participa de inmortalidad."

Diotima en *El Banquete*

El retorno de la pregunta por la filosofía, el intento eterno del filosofar por establecer-restablecer un campo de vecindades desde el cual pensarse, realizarse y fallarse a la vez, constituye ciertamente un motivo de asombro para la actualidad, en tanto desde hace veinticinco siglos parece haberse acotado el horizonte de la pregunta, superado el estadio del espejo.

La filosofía en Grecia se da en virtud del desenvolvimiento mismo de ese interrogar que vincula el qué con el por qué y el para qué. Desde entonces hemos sido lanzados en el vórtice de ese campo de fuerzas constituido y destituido en cada acontecimiento de la palabra, introduciéndonos subrepticamente en la forma de preguntar de otros, situándonos en los intersticios para explorar el vacío abierto promisoriamente en el silencio de una palabra que desde siempre ha sabido de su carácter de recurso indigente; es decir, sabedora de su poder de encantamiento, de convertir el territorio horadado en relato, sobrepasando sus propios límites de legitimidad en el afán de construir, no es ingenua frente a lo poco que expresa, se reconoce impotente para matar el eterno retorno del interrogar sobre lo mismo.

Afrontar hoy la pregunta ¿qué es filosofía? permite, en virtud de lo anterior, intentar una consideración inactual, rastrearla en el origen, retomar *El Banquete* de Platón -a propósito de un coloquio- ubicarnos en el momento de goce de la actividad del preguntar que espera el encuentro reconciliador con su objeto, para aventurarnos a leer allí, como lo haría un traidor, el motivo que une el filosofar desde entonces, la búsqueda que se falla a sí misma, el retorno desconcertante del desencuentro, reprimido sistemáticamente en la voluntad de coherencia, en la narración dialéctica de la historiografía filosófica.

Ciertamente el tema, el asunto explícito del diálogo platónico que servirá de escenario a nuestro preguntar, no es la naturaleza de la filosofía, pero si partimos de la primera acotación de su significado como amor a la sabiduría, siguiendo la intuición de J. F. Lyotard y G. Deleuze, el gran vacío que valdría la pena espiar sería el amor, *philya*, el deseo, en tanto que a la sabiduría ya se le han construido demasiadas casas, ya los hombres la han sujetado en múltiples estatuas, proceso que ha culminado, como todos sabemos, en los discursos de la

transformación o, en el mejor de los casos, del fin de la filosofía, del desplazamiento a lugares periféricos, hacia el exterminio.

Al ubicarnos en el diálogo mismo, es sumamente significativo para nuestro propósito el montaje que dará lugar a la palabra, el *logos* mismo que se anuncia en él y va a atravesar a los participantes que, en su decir, irán arrastrados por los flujos mismos que conforman *El Banquete*.

El primer elemento que resalta es el carácter de celebración que convoca a los interlocutores; todos van a casa de Agatón para festejar su triunfo como poeta trágico; quizá valga la pena recordar que el día anterior se había realizado el ritual público de la victoria, para poner énfasis en que a este banquete irán exclusivamente sus amigos, aquellos que están en condiciones de hacerse bellos y sabios compartiendo la belleza y la sabiduría. Amigo es el que busca y no posee, designa

"una cierta intimidad competente, una especie de gusto material o una potencialidad... no designa un personaje extrínseco, un ejemplo o una circunstancia empírica, sino una presencia intrínseca"...¹

Así, Sócrates se acicala para ir bello junto a un hombre bello e invita a Aristodemo al banquete en virtud del refrán que expresa cómo espontáneamente los buenos van a comer con los buenos.

Un segundo elemento se refiere a la forma de transcurrir el banquete mismo. Llama la atención que después de cenar y dispuestos de acuerdo a la costumbre a beber deciden que no se emborracharán sino más bien dedicarán la velada a la mutua conversación. Cuando se propone el tema, un elogio al amor, y todos dan su asentimiento, es evidente que es la mutua relación la que animará la palabra; el amor como flujo que marca el campo de consistencia en el que se hallan los interlocutores inmersos es la presencia amante de la *philya* : están juntos en el deseo, desde él.

"Estimo que en la presente ocasión está en consonancia con nosotros, los aquí reunidos, el honor al dios -dice Erixímaco- para motivar los discursos de los amigos de Agatón."² (177c)

1 DELEUZE, Gilles: "Las condiciones de la pregunta ¿qué es filosofía?", en *El vampiro pasivo*, No.6, pp. 24-29.

2 PLATÓN: *El Banquete*, Madrid, Aguilar, 1985. De aquí en adelante se citarán los numerales correspondientes a esta obra en el texto.

Por último, se trata de un elogio, es decir de presentar los motivos por los cuales se considera valioso para los hombres el amor. La pregunta clara es el para qué, la relevancia poética y práctica de ese dios en la vida de los hombres, en la *polis*. Fedro, efectivamente se pregunta:

"¿No es irritante que en honor de algunos otros dioses haya himnos y peanes compuestos por los poetas y en cambio en honor del Amor, que es un dios de tan elevada importancia y categoría, ni uno solo, entre tantísimos poetas que han existido, haya compuesto jamás siquiera un encomio?" (117b)

De los discursos que tuvieron lugar, ya sólo contamos con aquellos que la selectividad de Aristodemo transmitió. Nos permitiremos una segunda selección para situarnos en dos de ellos: el de Aristófanes y el de Sócrates, por considerar que en ellos está explícita una mariz novedosa en el horizonte de la pregunta demarcado, como veremos, en común: el nexo amor-deseo. La pretensión de lo que sigue es mostrar cómo, con los mismos personajes conceptuales introducidos en el discurso, se articulan dos perspectivas diferentes de construcción del desear, con claras derivadas hacia la historia y la topología del filosofar.

EL HORIZONTE DE LA PREGUNTA POR EL AMOR

En el primer discurso, el de Fedro, se presenta la estructura del *logos* griego; al inquirir por las virtudes del Amor, es preciso aventurarse por la senda de su naturaleza y, a su vez, este interrogante remite a su origen. Es decir, la pregunta griega está orientada a la explicación por el origen, si bien es pertinente en lo que toca a este punto establecer algunas distinciones.

Aparentemente, preguntar por el origen implica el singular y la mayúscula, estamos en el terreno del caminar hacia atrás para comprender y legitimar nuestro andar hacia adelante, es decir hacemos una entrega incondicional del preguntar filosófico mismo al Padre Historia. Historiar es movernos afanosos hacia el placer del fundamento, coartar el desvarío, ordenar el caos, hallar finalmente el meollo de la identidad, una posición, un lugar en un orden genealógico, en una continuidad, una ley a la que nos sometemos por el horror al vacío. Historia y sentido se determinan mutuamente, para enfrentarnos a la perversión del desarrollo, del progreso, del despliegue de lo que ya

de alguna manera estaba preinscrito en el germen, en la fuente, hipostasiada como causalidad. Del poder omnímodo de esta versión de la pregunta por el origen viene la resistencia al proyecto de la modernidad, su desenmascaramiento como razón totalitaria, régimen del Padre, satisfecho en la tarea de interpretar, vigilar y castigar.

Sin embargo, en la condición posmoderna asistimos a un retorno de lo ya presente en el pensar griego, aclarando que cada retorno es un acontecimiento que demarca la diferencia. Cuando en el contexto de *El Banquete*, los interlocutores preguntan por qué, cuál es el motivo de la alabanza al amor, recurren a la mitología, al punto primordial de la cadena, pero con la salvedad sumamente importante de que no hay una ortodoxia mitológica. Cada uno reconstruye -que equivale a decir inventa- el origen a la luz de la palabra que enuncia; así, el recurso al mito, a la génesis resulta siendo traidor en tanto múltiple, infinito, tarea del mago más que del historiador. El origen, garante de verdad, recurso solidificante del *logos* en la primera versión, aquí se convierte en engendro, creación que justamente empieza a validarse, a creerse en virtud de la palabra misma a quien acude para poder hablar de su existencia.

Asistimos a lo largo del decir de Fedro, Pausanias, Aristófanes y Sócrates a la creación, en sentido lato, de diferentes líneas genealógicas, a la explosión del significado en virtud del significante, que como veremos es lo propio del filosofar. Se ha roto la línea de demarcación, la figura genetista que explica lo ulterior por lo anterior; realmente se invierte la narración del parricidio en tanto el hijo no mata al padre para ser hijo sino por el contrario al nacer asesina al hijo que era para convertirlo en su padre; "la genealogía ha de leerse al revés"³, como dirá Lyotard, siguiendo a Lacan, pero sobre todo al griego. Sin embargo, Lyotard en el mismo texto, *¿Por qué filosofar?* intenta liberar esa pregunta del campo del origen, con la pretensión de devolverle la actualidad, sin caer en cuenta de la riqueza y libertad que anida específica y exclusivamente en ella.

La pregunta por el origen, abierta en el espacio y en el tiempo, en un juego continuo de territorialización-desterritorialización, recupera la posibilidad del fragmento, del plano, del punto, destronando la culpabilidad de haber fallado en el lanzamiento de la flecha, de no haber dado en el blanco, de no haber alcanzado la esencia por no haber atinado en el diseño necesario de la trayectoria. Es en el develar las posibilidades, la diferencia, los plurales, donde anida el goce, al liberar la apuesta del resultado, al justificarla al margen de la hipótesis de la

³ LYOTARD, Jean François: *¿Por qué filosofar?*, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1989, p. 118.

ganancia. Para Lyotard, el por qué, sustituto promisorio del qué, "dota a la cosa cuestionada de una posición admirable, a saber, que podría no ser lo que es o, sencillamente, no ser."⁴ En lo que queremos insistir es en que si es pregunta por el origen, toda palabra, todo concepto está fechado, ligado, pero a su vez expuesto a ser destronado, des-instalado abriendo nuevas rutas al deseo.

Detengámonos ahora en la doble vertiente del amor como deseo que se insinúa en los discursos de Aristófanes y Sócrates, en los que habla la palabra del andrógino nostálgico y se enfrenta con la del *daimon*, arquitecto, irreverente mediador entre dioses y hombres, se enuncia la falta, la carencia y se estrella con la creación, el eterno acontecer de lo imposible, la máquina.

EL DESEO COMO CARENCIA

Aristófanes, para dar cuenta del poder del amor entre los mortales, lo alaba como "el más filántropo de los dioses en su calidad de aliado de los hombres y medios de males cuya curación aportaría la máxima felicidad al género humano." (180) Para explicar la generosidad del amor, y su fuerza, apela al mito del andrógino, lugar originario de la completud de la naturaleza humana, paraíso perdido en el cual era imposible desear, por cuanto se poseía todo. Se refiere a un tercer género de hombres

" (...) partícipe de ambos sexos... de forma en su totalidad redonda, su espalda y sus costados formaban un círculo; tenía cuatro brazos, piernas en número igual al de los brazos, dos rostros sobre un cuello circular, semejantes en todo y sobre estos dos rostros, que estaban colocados en sentidos opuestos, una sola cabeza; además cuatro orejas, dos órganos sexuales y todo el resto era tal como uno se puede figurar por esta descripción... Eran pues seres terribles por su vigor y su fuerza; grande era además la arrogancia que tenían, y atentaron contra los dioses." (190b)

Estos seres siniestros lo son en virtud de que para identificarse, para lograr una determinada estructura no se ven lanzados a la diferencia, al mercado con lo otro, por ello, ajenos al desear, igualmente lo son a toda posibilidad de mediatización, constituyen una

⁴ *Ibidem*:: p. 80.

amenaza para los dioses por ser absolutos, cerrados, circulares, completos, orgullosos en su autosuficiencia.

Preocupado Zeus por la rebelión de los andróginos -se dice que incluso intentaron una escalada al cielo- ingenia un castigo eterno: la división, la ruptura de la unidad, pero ligada a la memoria de lo perdido, de la "falta". Así fue como de seres poderosos se transformaron en criaturas débiles, justamente por estar condenada cada parte a fiorar a su propia mitad, a buscar de nuevo la reunión de lo que había sido abruptamente escindido. En efecto, desde el instante en que se miraron frente a frente las dos mitades obligadas a diferenciarse "se rodeaban con sus brazos, se enlazaban entre sí deseosos de unirse en una sola naturaleza y morían de hambre y de inanición general, por no querer hacer nada los unos separados de los otros." (191b)

Compadecido Zeus ante el dolor y la miseria de sus nuevos engendros, planeó un nuevo ardid, la primera forma de sustitución de la unidad autosuficiente: el complemento.

"Realizó la transposición de sus partes pudendas hacia delante e hizo que mediante ellas tuviera lugar la generación en ellos mismos, a través del macho en la hembra"...(191c).

A partir de ese momento, afirma Aristófanes, el amor es connatural a los hombres y trata de hacer un solo ser de los dos y de curar a la naturaleza humana. Cada uno de nosotros, efectivamente es una *contraseña* (un símbolo, un síntoma) de hombre, como resultado del corte en dos de un solo ser... de ahí que busque siempre cada uno a su propia *contraseña*. (191-d-e)

El mito del andrógino, cuyo significado estriba en su propia muerte como separación, será desde entonces el horizonte de sentido del deseo de cada mitad; la condena al dolor, al sufrimiento atravesará así eternamente la constitución de la identidad, idealizada como completud y por ende volcada a ser deseo, a emprender la carrera infinita por "descubrir", "recobrar", lo que se le ha cercenado.

Aquí nos encontramos con el afán de reconstrucción histórica; es la necesidad de buscar las briznas del fantasma. Sin embargo, ante la presencia de la verdad horrorosa de lo sucedido, la experiencia de la carencia, vamos tapándola con mentiras útiles para sobrevivir, las cuales constituyen sólo juegos de máscaras que distorsionan la representación sin lograr anular el motivo, el afecto a la base, el cual retornará eternamente como síntoma.

Cuando Zeus enuncia los resultados esperados de su obra de diferenciación genérica (lo masculino-lo femenino) muestra claramente la introducción de la ley, que el psicoanálisis retomará en su análisis de la cultura a partir del concepto de prohibición del incesto

" (...)con la doble finalidad de que, si en el abrazo sexual tropezaba el varón con mujer, engendrarán y *se perpetuara la raza* y, si se unían macho con hembra, hubiera al menos hartura del contacto, tomaran un tiempo de descanso, centraran su atención en el *trabajo* y se cuidaran de las demás cosas de la vida." (191c)

Ahora bien, realmente el incesto no señala una única forma proscrita, un universal ahistórico, sino los múltiples pliegues de lo prohibido, fundados en la consigna de que nadie puede quedar para sí sin renunciar a nada de sí; es preciso el desgarramiento después de la indistinción, la identidad sólo emergerá atravesada por el deseo, nombrado y renunciado siempre en el lenguaje.

No se trata simplemente de una pérdida, es asimismo promesa en tanto nos permite caminar hacia la unidad, ser, constituirnos sujetos, mirar nuestra propia *contraseña* y desear la transgresión del límite que nos ha sido impuesto, buscar incesantemente lo ausente por cuanto conservamos intocada la huella de su presencia.

"El deseo es el movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que le falta a sí mismo. Eso quiere decir que lo otro está presente en quien desea y lo está en forma de ausencia. Quien desea ya tiene lo que le falta, de otro modo no lo desearía, y no lo tiene, no lo conoce, puesto que de otro modo tampoco lo desearía... Lo esencial del deseo estriba en esta estructura que combina la presencia y la ausencia. La combinación no es accidental: existe el deseo en la medida en que lo presente está ausente a sí mismo o lo ausente presente."⁵

La precisión anterior nos permite romper el esquema de la relación deseante como relación entre un sujeto y un objeto; justamente se trata de mostrar que sujetos y objetos se constituyen en la relación, antes son sólo *contraseñas*. Lo que se presenta como ausencia es lo que recuerda la falta, pero a su vez lo que se halla ausente en la presencia de la carencia es el originario complemento, la única mitad de mí, esa condición singularísima de reciprocidad, de unidad sin diferencia, el idéntico estigma.. En ese medio camino entre el saber y el no saber, el poseer y el no poseer, nos hallamos en tanto que sujetos deseantes y

⁵ *Ibidem*:: p. 82.

por ello nuestra marca es andar invistiendo objetos, construyendo la ilusión del reposo, de la permanencia, soñar con el encuentro.

"Cuando se encuentran con aquella mitad de sí mismos, experimentan entonces una maravillosa sensación de amistad, de intimidad y de amor, que los deja fuera de sí, y no quieren, por así decirlo, separarse los unos de los otros ni siquiera un instante. A ninguno, en efecto, le parecería que ello era la unión en los placeres afrodisíacos y que precisamente esto es la causa de que se complazca el uno en la compañía del otro hasta tal extremo de solicitud. No; es otra cosa lo que quiere, según resulta evidente, el alma de cada uno, algo que no puede decir, pero que adivina confusamente y deja entender como un enigma." (192d)

El objetivo visible nunca es causa del deseo, es siempre pretexto en el cual y a través del cual se hace presente la ausencia, pero que en sí mismo está abocado al fracaso como tentativa, en tanto el deseo se dirige a lo que siempre se escurre, a lo imposible, a lo innombrable, de lo cual todo lo demás será siempre síntoma, símbolo, en tanto pretende enmascarar el hueco, la carencia absoluta. Aquí está quizás el meollo de la concepción de deseo presente en el mito del andrógino.

"Si cuando están acostados en el mismo lecho, se presentara junto a éste Hefesto con sus utensilios y les preguntase: ¿Qué es lo que queréis, hombres, qué os suceda mutuamente?... ¿Es acaso lo que deseáis el uniros mutuamente lo más que sea posible, de suerte que ni de noche ni de día os separéis el uno del otro?... Estoy dispuesto a fundiros y amalgamaros en un mismo ser, de forma que siendo dos quedéis convertidos en uno solo y que mientras dure vuestra vida, viváis en común como si fuerais un solo ser y, una vez que acabe ésta, allí también en el Hades en vez de ser dos seáis uno solo, muertos ambos en común... Al oír esto, sabemos que ni uno solo se negaría, ni demostraría tener otro deseo, sino que creería haber escuchado lo que ansiaba desde hacía tiempo: reunirse y fundirse con el amado y convertirse de dos seres en uno solo." (192d-e)

Preguntándonos por las condiciones de la elección de objeto amado, es claro cómo aquí se reduce a uno solo, siempre el mismo (la unidad, la identidad) y por tanto los objetos, la cadena de sustituciones de lo imposible, desilusionan, decepcionan, si bien al mismo atizan, movilizan la búsqueda misma. Nos encontramos ante la propia vida como una compulsión a la repetición en el fracaso, en el desencuentro, porque a lo único que podemos aspirar tras haber sido divididos es a no

serlo de nuevo y eso, a condición de la obediencia a la ley de los dioses, a mantenemos al margen de la transgresión.

Dicho de manera más radical, pero conservando el espíritu del discurso de Aristófanes, Jacques Lacan afirma la imposibilidad de la relación sexual, en tanto que asimétrica, situación insuperable por cuanto cada uno busca en el otro algo diferente a ese otro; queremos y deseamos por desplazamientos, por transferencia. Lo que registramos cada vez es la futilidad de la búsqueda, el desengaño. O, peor aún, renunciamos al deseo; olvidamos el origen del mismo (reprimimos) y lo cambiamos por el placer, por la satisfacción de la demanda, realizamos el montaje del objeto de amor, ese rostro de múltiples máscaras, efectivas ciertamente, pero jamás lo suficientemente sólidas como para evitar la reaparición del omnipotente objeto del deseo, la dimensión de la falta. Así, el amor no se salva; "todos sus objetos son monumentos al hoyo que ellos recubren", es decir, síntomas; resultados de la renuncia al deseo.

Hemos estado inmersos en el amor como poder que une y que cura -aunque siempre imaginariamente- al ser humano de su carencia fundamental, de su deseo. Sin embargo es también claro en *El Banquete*, y esto desde el discurso del médico Erixímaco, que el amor "no sólo existe en las almas de los hombres como una atracción hacia los bellos mancebos, sino también en las demás cosas como una inclinación hacia otros muchos objetos." (186) En forma más enfática, Diótima, afirma "en general todo deseo de las cosas buenas y de ser feliz es amor" y, más adelante:

"He aquí el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y valiéndose de ellas como escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes (filosofía) que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta." (211c)

Ahora nos hallamos en condiciones de pensar la relación de la filosofía con el deseo dentro de esta versión de la carencia. Siguiendo a Lyotard, la pretensión del filósofo es enfrentar el deseo, examinarlo, reflexionarlo, "pero la filosofía está en el amor como en su pobreza", el deseo lo atraviesa y para abrirse a él se filosofa.

"Con la filosofía el deseo se desvía, se desdobra, se desea. Y entonces se plantea la cuestión de por qué desear, por qué lo que es

dos tiende a hacerse uno, y por qué lo que es uno tiene necesidad del otro."⁶

Es claro, que aunque el hilo conductor de la reflexión de Lyotard es el discurso de Sócrates en *El Banquete* así como el elogio que del amado hace Alcibíades, todavía está preso de la concepción del deseo proveniente del mito del andrógino, como consecuencia de la escisión sufrida en la unidad. Sigamos su argumentación.

La tesis, *filosofamos porque deseamos*. ¿Qué deseamos? La unidad, la reconciliación de lo separado. Esta idea, presente a lo largo de la historia de la filosofía, parece sin embargo entrampada en la pregunta por el origen en el sentido de inquirir por el punto exacto de la fractura, para poder emprender la cura. Lyotard tiene la pretensión de salirse del callejón cercado por la nostalgia, conjurando la hipótesis de la pérdida absoluta.

"Si fuera cierto que la razón, el *logos*, el uno, se perdió un buen día en el pasado nosotros ya no sabríamos ni siquiera que la unidad, es posible, que hubo una vez unidad, incluso su pérdida se habría perdido, su muerte habría muerto... hoy ni siquiera podríamos experimentar su ausencia, el deseo, ni podríamos tampoco hablar de ella."⁷

Justamente lee en la historia de la filosofía, en su discontinuidad el testimonio contrafáctico de una continuidad, en tanto tradición crítica, como expresión reiterada de la falta, del fracaso que perfora el sistema constituido, en tanto la palabra, como decíamos al comienzo es recurso indigente, imagina la unidad, pero la falla.

"La pérdida de la unidad, la escisión que separa la realidad y el sentido no es un *acontecimiento* en esta historia sino, por así decirlo, su *motivo* ...el origen de la filosofía está en el día de hoy"⁸, como deseo que se traduce en palabra.

La relación de la filosofía con la palabra es compleja, tanto como lo es la del objeto del deseo con la del objeto del deseo amoroso.

De una parte, "si nada habla cuando el filósofo toma la palabra, esta palabra no es una respuesta, no enlaza con el significante allí

⁶ *Ibidem*: p. 98.

⁷ *Ibidem*:: p. III.

⁸ *Ibidem*: : p. 118.

presente, no prosigue un diálogo ya comenzado, sino que aventura sus palabras en la noche tenebrosa, divaga, hace ruido; por lo tanto, ¿para qué filosofar?. Pero si, por otro lado, todo habla, entonces, una vez más, ¿por qué filosofar?..., esta vez el discurso filosófico es el parloteo de un papagayo."⁹

Al mostrar cómo la palabra no está ni en el sujeto ni en el correlato, pone el acento en el doble nacimiento que se da en el hablar, el del discurso y el del sentido, y así la tarea de la palabra filosófica consiste en modificar al nombrar, instituir lo ya presente como sentido en el orden del discurso.

"La paradoja de la filosofía consiste en ser una palabra que se alza cuando el mundo y el hombre parecen haberse callado, en ser una palabra que desea, una palabra a la que el silencio de los astros ha privado de la palabra de los dioses."¹⁰

El desfase estriba en que la palabra está del lado del sentido y del significante buscando que se unan, pero el discurso filosófico al articularse no se posee a sí mismo, no colma lo incompleto, no reconcilia, le falla a su propio deseo. De nuevo el discurso filosófico, es solo síntoma, la historia de un desencuentro, y lo único que nos puede prometer la crítica -lo mismo que el diván- es, por una parte, la toma de conciencia de la eternidad de la búsqueda y, por otra, de la infinitud del vacío. No puede renunciar al deseo, pretender ser fundamentalista, sólida, olvidando su propia genealogía, pero tampoco puede capturar al deseo, traicionar su máscara de carencia y recuperar la alegría del eterno retorno como afirmación del acontecimiento de una voluntad de creación.

Para abrir una nueva perspectiva a la filosofía, en el campo de fuerza constituido por el deseo y la palabra, pero ya no deseo de completud frente a la experiencia de la castración, ni palabra mero símbolo-síntoma, es preciso desplazarnos del discurso de Aristófanes hacia el de Sócrates.

⁹ *Ibidem*:: p. 122.

¹⁰ *Ibidem* : p. 135.

EL DESEO COMO PROCREACIÓN

El discurso socrático empieza con el desarrollo mayéutico de la opinión acerca del deseo como carencia, es decir, se desea poseer aquello de lo cual se halla uno en falta; inmediatamente se devela la falacia de los elogios anteriores a *Eros* por cuanto si es deseo de bondad y belleza, resulta carente de ellas. La palabra de Diotima se inaugura con dos elementos que son importantes de recalcar. De una parte, el amor, *Eros*, no es bueno ni bello por cuanto si lo fuera no podría ser deseo de belleza ni bondad. De otra, la ruptura de la lógica bivalente del sentido común, donde de aquello que se predica su no ser con respecto a algo, automáticamente se está predicando su ser con respecto a la cualidad contraria. Si algo no es bello, por fuerza ha de ser feo; si no es sabio, necesariamente será ignorante. Romper significa introducir la realidad de posiciones intermedias, de presencias-ausencias. Y, dando un paso más allá, vincular ese territorio con la naturaleza propia de los que pueden estar allí, lógicamente seres intermedios, ni dioses ni nombres, los *daimon* es (genios).

Si *Eros* no es dios, no por ello ha de ser mortal. Es un *daimon*..

"Interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas... colocado entre unos y otros rellena el hueco, de manera que el todo quede ligado consigo mismo. A través de él discurre el *arte adivinatoria* en su totalidad y el arte de los sacerdotes relativa a los sacrificios, a las iniciaciones, a los *encantos*, a la mántica toda y a la magia." (202 e 203)

Sócrates, asombrado ante la narración de Diotima, pregunta por el origen del *daimon* amor, *Eros*, por supuesto para lograr una más perfecta comprensión de su naturaleza y así poder elogiar sus obras. De nuevo, el recurso es el mito, la inauguración a la palabra de una línea genealógica, tal como sigue:

"Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y entre ellos estaba también el hijo de Metis (la prudencia), *Poros* (el recurso). Una vez que terminaron de comer, se presentó a mendigar, como era natural al celebrarse un festín, *Penia* (la pobreza) y quedóse a la puerta. Pero, entretanto, *Poros* como estaba embriagado de néctar penetró en el huerto de Zeus y en el sopor de la embriaguez se puso a dormir. *Penia* entonces, tramando, movida por su escasez de recursos, hacerse un hijo de *Poros*, del recurso, se acostó a su lado y concibió al *Amor*." (203)

Si *Eros* es hijo de la pobreza y el recurso, su naturaleza resulta siendo bastante singular, en tanto combina en sí mismo dos genealogías

antagónicas que lo llevan a nacer desgarrado. El destino de *Eros* desde la perspectiva lacaniana será común a todos los hombres. El desgarramiento consiste en pertenecer a dos linajes y tener que ingeniarse una identidad atravesada por la diferencia. En el caso del Amor, si bien no es rico ni bello sino indigente, está dotado de los recursos, está ávido de poseer aquello de lo que carece: la agilidad, la sabiduría, la palabra, el artificio seductor, la magia. Además, la avidez lo acerca ciertamente al logro, a la plenitud, pero de tal forma que ésta es sólo fugaz, se le desliza entre las manos.

Es interesante resaltar la diferencia entre esta experiencia de carencia del *Eros* y la del andrógino. Para el primero es su naturaleza, para el segundo ha sido una mutilación, un castigo. Por tanto, mientras el uno -en el ingenio de ser traidor y pretender poseer lo que nunca será completamente suyo- se reconoce en su deseo, entra en trato de amistad con él y por tanto está abierto al goce, a ese plus de toda satisfacción de demanda, a ese más allá de todo placer, puede apostar sin el riesgo de ganar que equivaldría a la muerte; el otro, siempre nostálgico y herido no puede desprenderse del horror de su escisión, de la cicatriz, desea siempre la repetición, vive en la ilusión bastante triste y estéril de volver a ser idéntico a sí mismo; para él no existe sino un devenir, una posibilidad y ella siempre se estrellará con el fracaso, con la cadena sin fin de sustituciones ineficaces.

Eros, daimon es libre por cuanto cada nuevo ardid será el diseño azaroso de un camino que de antemano sabe no conduce a ninguna parte; así, se las puede jugar todas en cada apuesta porque su destino está justamente en apostar sin resentimiento, sin posibilidad de perder. Su saber -a diferencia de aquél del andrógino que ha devenido mera contraseña, desolada mitad- no se cifra en la memoria de una verdad que ya fue y a la que es necesario adherirse con la fidelidad de la impotencia. Por el contrario, es el saber del ingenio, de la magia, del que construye con avidez, para conservar la fuerza y la inocencia suficiente cuando se requiera destruir. En las palabras de Diotima:

"Se encuentra en el término medio entre el saber y la ignorancia. Pues he aquí lo que sucede: ninguno de los dioses filósofo ni desea hacerse sabio, porque ya lo es, ni filósofa todo aquél que sea sabio. Pero a su vez los ignorantes ni filosofan ni desean hacerse sabios, pues en esto estriba el mal de la ignorancia: en no ser ni noble, ni bueno, ni sabio y tener la ilusión de serlo en grado suficiente. Así, el que no cree estar falto de nada (y también el que cree estar falto de todo) no siente deseo de lo que no cree necesitar..., la sabiduría es una de las cosas más bellas y el Amor es amor respecto de lo bello, de suerte que es necesario que el Amor sea filósofo." (204-204c)

Es decir, amante, amigo de la sabiduría. El *daimon* amor desea su propio deseo no ya aquello que supuestamente lo colmaría; no desea un amado, desea continuar siendo amante y por ello piensa, está en la intimidad y en la competencia del pensamiento, y como dirá Deleuze,¹¹ es elemento constituyente del pensamiento. Aquí ya no se trata de asimilar el filosofar al destino de los síntomas-símbolos de la compulsión a la repetición, no es patología, no es distorsión de un deseo originario que se expresa y se oculta en él. La reducción del motivo de la filosofía al deseo, el paso de la pregunta ¿por qué filosofar? a la pregunta ¿por qué desear? se presenta a mi juicio como insuficiente, por cuanto es *el deseo* mismo el que es filósofo. El amante no es previo a la filosofía, ni la filosofía es un objeto investido de amor.

"La filosofía no es el simple arte de formar, de inventar o de fabricar conceptos, pues los conceptos no son necesariamente las formas, los hallazgos o los productos. La filosofía, más rigurosamente, es la disciplina que consiste en crear los conceptos. El concepto, porque debe ser creado, remite al filósofo (al deseo) como aquél que lo tiene en potencia, o que tiene la potencia y la competencia... Así entonces, la cuestión de la filosofía es el punto singular donde el concepto y la creación se relacionan el uno con la otra."¹²

Concepto no entendido como representación, idea abstracta o generalización sino como un plano de convergencia de múltiples personajes, un escenario, unas condiciones, un banquete del pensar, motivado por el insaciable fluir de la pregunta.

El nuevo escenario que se plantea desde la palabra de Diotima es verdaderamente significativo, en tanto constituye el paso decisivo al deseo como creación, sin nostalgia, sin resentimiento, se trata de la aproximación a Eros como amante:

"Tú te imaginaste -Sócrates- que el amor era el amado y no amante. Por este motivo, creo yo, te parecía sumamente bello el amor porque lo amable es lo que en realidad es bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por feliz y envidiable. En cambio el amante tiene una naturaleza diferente." (204c)

11 DELEUZE, Gilles: *op. cit.*, p. 25.

12 *Ibidem* : p. 26.

Si nos situamos en la *phylia* como motivo del filosofar desde esta perspectiva, es preciso hablar un poco más detenidamente del amante, distinguir el modo y la acción que especifica el deseo como amor. Así como *poiesis* en sentido amplio significa creación pero sólo llamamos poetas a quienes crean poesía. En general todo deseo de las cosas buenas y de ser feliz es amor, pero hay diversas formas de entregarse a él. La acción propia del deseo como *phylia* se define como "procreación en la belleza según el cuerpo y según el alma... pues no es el amor, amor de la belleza sino amor de la generación y del parto en la belleza." (206 b-e) El énfasis no está en el engendro, en el producto que podríamos idealizar como objeto amado o bello. El goce se realiza en la actividad de engendrar, en reconocerse preñado, abierto a la alegría de alumbrar, de tomar posición, escogiendo el lugar para participar de la inmortalidad, no por identidad sino por diferencia; pertenencia y desasimiento, amistad que traiciona en tanto reitera, desplaza. Situarnos en el plano de la belleza implica lanzarnos a la multiplicidad de agenciamientos posibles del deseo, ser verdaderamente artistas, artesanos. Renuncia a la idea de solidez por cuanto la belleza es el reino de lo frágil, de la presuposición, del como si, por ello es aventura del juego en el límite, intuición de la transgresión al mismo tiempo que de la futilidad de la misma, en tanto ella sólo vive de su relación con la ley. Crear es inventar un puente entre la finitud y la inmortalidad, algo completamente distinto a la identificación progresiva con el propio ser o con el ser; es apertura a la diseminación, a lo otro, que en realidad no es engendrado exclusivamente por el yo como autor, como sujeto -si bien tiene su impronta singular- sino es autopoético.

Si el destino del deseo es el lanzamiento irrenunciable a la red cada vez más tupida de la trama de acontecimientos en el lenguaje, lo es justamente porque el camino propio del amante, su modo de desear es volverse hacia otro para realizar su fecundidad: hacia la mujer en el cuerpo, hacia la virtud en las almas. El alma educable se fecunda, pero la concepción no se cierra ni culmina en ella; por el contrario, superando el primer encuentro amoroso, la mirada frente a frente, se dirige al lugar que nos ha dado la ilusión del rostro, la *polis*, hijo mucho más cercano a la inmortalidad que el hombre individual. Sin embargo, hay todavía un nuevo movimiento, de la prudencia a la sabiduría, de la justicia al concepto, de la esclavitud de lo bello a la libertad de la belleza en sí misma.

El artificio del deseo, el arma de la seducción es en todos los casos la palabra: en el primer momento, la que elogia maravillada la belleza del otro; en el segundo, la que se transforma en *paideia*, en descubrimiento mayéutico de la situación de preñez por parte del interlocutor y del lugar político como lo más próximo a su naturaleza; en el tercero, hacia el trabajo del concepto, donde ya no sólo hallará el alma el ambiente propicio para engendrar, sino dará a luz a sus hijos,

los discursos, "muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en inagotable filosofía." (210- e)

El deseo que es amor y por tanto filósofo es entonces el que está volcado a la palabra, ya en Grecia múltiple, aquella que se disemina y contamina en tanto circula entre amigos, colocándose traidora en los intersticios de todo discurso acabado para abrirlo como los famosos silenos con que Alcibíades compara a su maestro, pero que hoy más que encerrar la imagen de la divinidad, para nosotros encerrarían la magia de los posibles actos de invención, la belleza toda, las múltiples voces del *logos*.. Ellos tomarán posición pero igualmente se sabrán transeúntes hacia el silencio, lejanos de la pretensión de posesión de la verdad y en ese juego se talla la posibilidad propia del filosofar. "Si deseear no es nada fácil es precisamente porque en lugar de carecer, da."¹³

El destino verdaderamente filosófico del concepto es darse como frágil, por *phylia*, a la contienda con sus rivales donde la lucha no es por ganar permanencia sino por salvar la competencia, porque no muera el deseo de autopoiesis. Mientras la creación sea posible, en tanto el deseo de inmortalidad sea vecino del saber transcurrir, habrá filosofía, no a pesar de sus rivales -contando con los múltiples intentos de desplazarla y transformarla- sino justamente en virtud de ellos, acicates de la forma cada vez más virulenta y deseante de la pregunta por el filosofar.

¹³ DELEUZE, Gilles: "Sicoanálisis muerto analiza", en *Deleuze y Claire Parnet. Diálogos*, Barcelona, Pretextos, 1989, p. 107.

