

ISSN: 2525-0965

LADO LAISU

REVISTA ANUAL DE LA MAESTRÍA EN TEORÍA PSICOANALÍTICA LACANIANA

SEXTO NÚMERO

Tomar el deseo a la letra

DESEO: APROXIMACIÓN A SUS FUENTES FILOSÓFICAS

DIEGO FONTI *

RESUMEN

El presente trabajo propone un recorrido por las lecturas filosóficas que pueden rastrearse en relación con el concepto de “deseo” para el psicoanálisis. Éste incluye un rastreo de las huellas griegas de los términos que funcionan filosóficamente para dar cuenta del mismo, sobre todo en Platón y en Aristóteles. Luego, se concentra en la resignificación medieval, en especial agustiniana, por su influyente posteridad. En relación con la modernidad, trabajará sin dejar de lado algunos de sus interlocutores e influencias. Finalmente, se abordarán las interacciones con las derivas fenomenológicas del siglo XX. En la conclusión se encontrará una relectura de Hegel.

PALABRAS CLAVES

deseo | filosofía | influencias

“... pero como si hubiese sido atendida por el más grande clamor humano y de algún modo, sólo por desearlo, hubiese tocado lo imposible, dijo en voz baja, audible, humilde: gracias.”

C. Lispector, *Aprendizaje o el libro de los placeres*

Deseo es una palabra que condensa una constelación de experiencias, términos vinculados y situaciones afines, relacionadas o solapantes, e incluso contradictorias. Como en tantos otros casos de la historia del pensamiento, tanto la constelación de términos que nombran esa experiencia como el sentido de la palabra misma han mutado notablemente en el tiempo, sosteniéndose su existencia al precio de resignificaciones que poco tienen que ver con su contexto original de surgimiento y comprensión, aunque permanezcan rasgos estructurales que conviene analizar. Esa mutación es el destino de todo lenguaje vivo, que de alguna manera pretende dar cuenta de la necesidad humana de nombrar diversos aspectos de la existencia. Así, un potente motor para transformar y crear términos es el uso del lenguaje y la necesidad de nombrar aquello para lo cual todavía no hay un significante específico o marcar diferencias en su interior. Esta contingencia y fluctuación no invalidan que una palabra se pueda investigar en su decurso, ni que se puedan asumir mejores o peores correlaciones de palabras y conceptos, según den cuenta de la experiencia que se quiere poner en escena. Finalmente, tampoco invalida la pregunta de si a lo largo de ese derrotero se pueden hallar líneas comunes, vínculos compartidos y estructuras de sentido continuas en el tiempo.

*Universidad Católica de Córdoba - Conicet

diegofonti@gmail.com

Pero este ensayo no es un análisis etimológico o histórico de la palabra deseo, aún cuando una breve exposición de la complejidad semántica histórica del concepto y de las constelaciones de términos vinculados nos permita ponernos en guardia ante respuestas excesivamente simplistas. El objetivo es abordar algunas ideas filosóficas influyentes en el discurso psicoanalítico, para indicar los rasgos formales (*formal Anzeige* en términos de Heidegger) de sus análisis sobre el deseo. Para ello, luego de un doble desvío o rodeo (etimológico y mitológico) (1), nos concentraremos en las huellas griegas de los términos que funcionan filosóficamente para dar cuenta de él, sobre todo en Platón y en Aristóteles (2). A continuación indagaremos la resignificación medieval, en especial agustiniana, por su influyente posteridad (3). Respecto de la modernidad abriremos un doble eje, Spinoza y Hegel, atendiendo también a sus interlocutores e influencias (4). Finalmente esbozaremos algunas interacciones con las derivas fenomenológicas del siglo XX (5).

DOS RODEOS: PALABRAS Y MITOS

A pesar de algunas críticas metodológicas notables, el *Diccionario etimológico proto-indoeuropeo* de J. Pokorny y su antecesor, el *Diccionario comparativo de lenguas indoeuropeas*, elaborado por A. Walde y Pokorny (1927), son útiles para identificar algunas cargas semánticas en la constelación de términos alusivos al deseo. Conviene recuperarlas porque indican una serie de experiencias que parecen prolongarse en el tiempo.

En la entrada *su eid* leemos que esa raíz remite a lo que brilla o resplandece, que en latín resuena en *sīdus-sideris*, astros estelares, pero también en *considerare*, analizar u observar reflexivamente, y *desiderare*, anhelar o querer, desear. En segundo lugar, la raíz *u* en alude a ser impulsado hacia o amar algo, una tensión-hacia vinculada con desear, amar, pero uniendo satisfacer y hacer el esfuerzo, como en los términos anglosajones *wish*, *wunschen* y eventualmente *lust*. La misma raíz vincula con lo que en las lenguas latinas dio lugar a Venus desde el antiguo indoeuropeo *vu ma*, que nombra eso que suscita amor en alguien y le vuelve lascivo. También de este origen, que notablemente se plasma en la diosa del amor, surgen *venustus* y *venustas*, lo agraciado o atractivo y la belleza. Y también muestra cómo *veneror -ari*, la disposición a aproximarse y pedir con temor reverencial religioso, remitiría también a “atestiguar el amor”. En tercer lugar, la entrada *las-* acredita la raíz de términos que indican la voluntad activa que caracteriza a la lascivia y la codicia. El antiguo indoeuropeo *lasati* apunta a lo deseado, y *lalasa* es la caracterización del anhelo como ansia o esfuerzo violento, desenfrenado. También se asocia, según Pokorny, al sentido griego del parecer o brillar, como en *lao* y diversos términos relacionados con desear pasionalmente.

Por fin, para tener en cuenta dos términos con influencia en las formaciones lingüísticas medievales con efectos posteriores, están *cupiditas* y *libido*. *Cupiditas*, deseo que mueve ardorosamente las acciones para poseer lo deseado, remite a *kuep* o *kup*, humear o hervir. Alude a iniciar un movimiento impetuoso, ponerse en marcha violentamente, una noción que se ve a lo largo del vínculo entre el antiguo indoeuropeo *kupyaty* y el término latino *cupio* y sus derivados. Así, *cupere* y *cupido*, deseoso y lascivo, caracterizan la moción activa de un sujeto, mientras que en voz pasiva se usan para caracterizar lo deseable, que por sus rasgos atractivos pone en marcha las mociones del deseo de otro. Mientras que *libido*, todavía hoy audible en *Liebe* y *love*, origina en el antiguo indoeuropeo *leubh*, apreciar, querer o amar algo, pero también elogiar e incluso creer (*believe*, *glauben*). El uso latino incluye un ansia y un fluir, que fue relacionado con la polución seminal y el deseo sexual. También habría una familiaridad etimológica entre libertad y amor: Libera (diosa romana de la fertilidad) y Freya (diosa nórdica del amor) parecen relacionarse con la evolución medieval y moderna de los términos deseo amoroso y libertad.

Tenemos así una red de términos relacionados: entre algo que se manifiesta, brilla y atrae la consideración y el impulso de quien lo observa. Éste siente una atracción, lascivia, pero también el poder reverencial de eso que le atrae y le mueve a actuar sin restricción. El deseo, o más

apropiadamente *desear*, es una acción donde confluyen una moción subjetiva activa y un atractor, que al ser reconocido y representado por un sujeto suscita junto con el movimiento una serie de afectos y sentimientos fuertes, a menudo descontrolados. Confluyen una pasividad y una actividad subjetiva, así como una manifestación y retracción del “objeto” deseado. En sí mismas, estas palabras todavía no muestran nada filosóficamente, pero son aperturas a experiencias, a su vez remitidas a otras palabras, en la larga secuencia de quienes las han usado y pensado. Y es a partir de esas aperturas que el tejido de sentidos y límites del sentido genera una trama que conviene reconstruir, en tanto no tenemos más que esa trama misma para exponer las comprensiones que se tuvo del deseo y para analizar qué quedó de su capacidad de decirlo.

En paralelo a la evolución de estos significantes tenemos en el mundo griego antiguo una serie de narraciones mitológicas, que a menudo los toma y personifica, incorporándolos en un relato. Así Eros nombra tanto un tipo particular de amor y deseo amoroso como una divinidad. Eros es el tipo de amor relacionado con la pasión sexual y el deseo, capaz de poseer al sujeto y hacerle perder el control de sí. Hay otros términos griegos que nombran amor. *Philia* es la amistad profunda, sobre todo entre camaradas, y en parte aplica al amor familiar, aunque éste era más precisamente *storge*, afecto hacia padres o hijos. Una deriva de *philia* es la *philautia*, amistad o amor que cada quien se debe a sí, en términos de Aristóteles, y que puede ser virtuoso o vicioso según su objetivo y medida. Por su parte, *agape* es la forma de amor que ha tenido gran influencia por el cristianismo como amor radical y desinteresado, universal, que luego se tradujo como caridad. Este término, a diferencia de la sinonimia actual con cierta limosna condescendiente, significaba una ternura universal también presente en otras tradiciones religiosas, aunque agregándole un aspecto deontológico y voluntarista.

En tanto personificación divina, Eros es uno de los Erotes, divinidades aladas. En general, los mitos griegos mezclan personificación, alegoría, fábula y elementos explicativos. A diferencia de la exuberancia fantástica de otras tradiciones, la mitología griega tuvo desde muy temprano una tendencia a reducir las fantasías y nuclear los mitos en torno a componentes de sentido cada vez más racionalizados (Kirk, 2006, p. 294). En contrapartida se podría pensar que nunca la racionalización pudo prescindir totalmente del núcleo simbólico que arrastraba desde la configuración mitológica. Entonces, es interesante la función que el mito inscribe en el uso de los términos o que los términos permiten al ser recogidos en la narración mítica. Tres Erotes se relacionan con aspectos del deseo que vale resaltar. Eros mismo alude al amor pasional, en el mundo latino será Cupido, que es traducido en algunas versiones alemanas como Wunsch. A veces se lo considera hijo de Afrodita y Ares, dioses de la belleza y la guerra. Himeros, por su parte, es el amor del deseo sexual incontrolable y no correspondido que, según Hesíodo nació junto a Afrodita. Y Pothos (a veces hermano, a veces hijo de Eros, en los latinos Ardor) también es un aspecto del propio Eros, en tanto anhelo o nostalgia por el amor que no se tiene, presente en *epithymia* y *cupiditas* y relacionado también con la muerte.

Según la *Teogonía* de Hesíodo, Eros acompaña continuamente a Afrodita, diosa de la belleza y la atracción sensual. En la *Ilíada*, Paris debe elegir a quién darle la manzana de oro arrojada por Eris (la despechada diosa de la discordia). Las tres candidatas son Afrodita, Atenea y Hera. Cada una le ofrece a cambio acentuar un rasgo en su futuro: amante, guerrero, rey, respectivamente. Paris se decide por Afrodita, porque la belleza es lo deseable que atrae a todo individuo, animal, humano o divino, y por ende representa el poder de Eros como fuerza universal. No es sólo lo que atrae a los individuos, sino también aquello que los individuos quieren devenir (Vernant, 2001, p. 42). Y así como Zeus no es un poder soberano sino la soberanía misma, Eros no es sólo un motor del deseo sino el deseo mismo, que como tal marca la paradoja del cuerpo de los dioses: la tensión entre la idea que encarnan y la encarnación de la idea, entre lo espiritual que caracteriza una experiencia y la necesidad de incrustarla en el cuerpo de un dios (Vernant, 2001, p. 43).

Además el mito relaciona a Eros con la muerte. En la *Teogonía* Afrodita nace antes de que se enumeren los hijos de la noche que traen la muerte consigo, incluido Thanatos. Al mismo tiempo se encuentra con Eros e Himeros, amor deseante y deseo fuerte no correspondido. Y a menudo los términos del combate entre guerreros son vinculados con los de la relación sexual, no sólo

por las acciones físicas sino por la atracción, la angustia, la fascinación y la seducción previas. En la *Ilíada*, la lucha de Héctor y Aquiles muestra un paralelo entre el choque violento de los cuerpos que buscan darse muerte y el encuentro amoroso bajo la fuerza de Eros, caracterizados ambos por un temblor de las rodillas antes del encuentro, un acercamiento y una reunión que busca dominar al otro, y la ubicación en otra dimensión de la existencia durante el enfrentamiento mismo (Vernant, 2001, p. 135).

Para concluir, los mitos parecen mostrar que estar transportado por el deseo amoroso implica un quiebre, un desdoble del sujeto, y al mismo tiempo un reflejo de sí y de su deseo a partir de la imagen del otro. Como muestra Platón, para los griegos es el sujeto mismo quien se ama en el amado, en la belleza de otro busca la propia. Eros mueve esa serie de espejamientos y reflejos, en las que el rostro singular del individuo aparece y desaparece, junto con la noche y la tiniebla de muerte, que en retorno nos escudriña continuamente.

ATRACCIÓN, FUERZA Y DESENFRENO: IDENTIFICACIONES GRIEGAS

Como discurso en tensión con el mito pero también con preocupaciones paralelas, la filosofía reconoce dos aspectos diversos en las fuerzas relacionadas con el desear y con formas del amor. En todos los casos el deseo señala un modo (intentado) de vínculo y una relación necesaria pero de alguna manera imposible, en tanto su acción es suscitada por la naturaleza pero nunca alcanza su objetivo de modo definitivo. En clave filosófica, deseo alude a una relación entre algún tipo de conciencia y algún tipo de objeto, cuya característica básica es la de una carencia para la que se busca una satisfacción. Desde la antigüedad griega señala una ausencia y la tensión hacia el futuro para su saciamento (aunque algunas de sus expresiones aluden también a la nostalgia por lo perdido). El deseo es un movimiento hacia lo otro atractivo, amable y bello que suscita amor, pero también es un fuerte impulso capaz de romper cualquier racionalidad y límite. En ambos casos, la atracción señala la insatisfacción del sujeto encerrado en sí, la conciencia (no siempre auto-consciente) de su falta, y su apertura (siempre inconclusa) a lo otro. En tanto relación, el deseo acentúa la ausencia, porque es deficiente el movimiento que intenta su satisfacción por venir, y se diferencia de otras facultades más estáticas como la voluntad.

a) Desde los primeros filósofos, en el limitado aunque influyente sentido occidental del término, el amor tiene un rol central. Notablemente, para Empédocles (31 B 21) los elementos que conforman el mundo están separados e individuados, enfrentados por un continuo conflicto (*Neikos*), y es la fuerza del amor/amistad (*Philotes*) la que hace que las cosas se reúnan al desearse (*potheitai*) mutuamente. Las entidades deben su existencia a la fuerza y tensión de ese tipo de amor-deseante que permite las mezclas y combinaciones, así como su destrucción se debe al conflicto-repulsión. Entonces, el amor y el conflicto tienen un carácter cosmológico, pero también moral (Aristóteles, *Metafísica* 985a4)¹. Kirk y Raven (1957) comentan que todavía en Empédocles el amor y su fuerza unitiva de deseo son parte del mundo físico, aunque ya comienza aquí un progresivo camino para aprehender lo abstracto de ese movimiento, que culmina con Platón.

La relación de Platón con los mitos –y con sus transmisores, los poetas– es conflictiva. El gran crítico de los mitos, de los poetas que los cantan y de la escritura misma, es por su parte un escritor fundamental para comprender la base simbólico-mitológica de occidente, al punto de permitir que por su filosofía persistan algunos mitemas fundamentales (cf. Vernant, 1973, p. 114). Platón recurre una y otra vez en su obra a los mitos para iniciar un intercambio que luego requiere

¹ Las referencias a los fragmentos de los presocráticos, a las obras de Platón, Aristóteles y Kant, se han hecho según la numeración canónica convencional.

de la exposición conceptual, pero que a menudo se presenta inicialmente como narrativa. Al igual que lo que sucede en el *Fedro* con la escritura, la crítica y el rechazo de Platón testifican no sólo su admiración (y atracción) por lo rechazado, sino también el rol de su propia obra en la influencia de mitos y escritura respectivamente. En el *Fedón*, el *Banquete* y el *Fedro*, el amor tiene un rol central: mueve el universo hacia lo eterno y divino del mundo de las ideas –bello por antonomasia y no por reflejo como las cosas del mundo–; señala por la falta el camino de la búsqueda y no sólo por los posibles beneficios que se consiguen por él y finalmente, de nuevo más allá de la versión utilitarista del placer que provee, impulsa a los humanos y señala una especie de locura que el alma deseante experimenta.

Es famosa la división del alma en Platón: el *nous* o parte racional, el *thymos* o parte irascible, y la *epithymia* o parte concupiscible o apetitiva (*La República* 437b-441b). Esta división apunta tanto a las sedes de capacidades en el alma que las personas tendrían más o menos desarrolladas, y sus correspondientes virtudes, como también a la organización de la sociedad según esa naturaleza antropológica. Ésta se expresa en el *Fedro* (246) con la alegoría del caballo alado, que señala las partes del alma y el conflicto entre ellas: un cochero conduce un carro tirado por dos caballos, uno de mal carácter que representa el apetito y las pasiones irracionales concupiscentes, otro noble que representa el coraje y la parte irascible, y el auriga que representa la razón y debe guiar el conjunto. No es que Platón considere desechable ninguna, pues cada una tiene una virtud propia: la templanza del apetito, la valentía de la parte irascible y la sabiduría-prudencia de la parte inteligible. Pero están jerárquicamente ordenadas, orientadas por la parte capaz de conocer la verdad-belleza de las ideas. Lo que sucede a nivel individual, sucede también en la polis. Así, a pesar de los riesgos que Platón encuentra en el deseo, no se trata de eliminarlo sino de orientarlo políticamente, para no dejar que reine el deseo-*epithymia* desenfrenado, sino fortalecer el coraje-*thymos*, que enfrenta la injusticia y se orienta hacia el bien, lo máximamente deseado por el intelecto (*República* 439).

En *Fedro* (237) *eros* es una especie de deseo (*epithymia*) que apetece la belleza. Pero hay que distinguir dos principios rectores en nosotros, el apetito inmediato de placeres (*epithymia hedonon*) y un modo de pensar adquirido (*epiktetos doxa*), los que a veces acuerdan y a veces no. Si rige el razonamiento se da lugar a la templanza, pero si domina el apetito que arrastra irracionalmente al placer, hay desmesura (*hybris*). Esta división conlleva una contradicción interna, ya que por naturaleza el ser humano desea ambas cosas contrapuestas –que corresponden por su naturaleza doble al deseo irracional y al racional– y se ve forzado a emplear su razón para auto-limitarse. Así, la racionalidad misma estaría atravesada por su otro, el deseo. Eso también explica nuestras contradicciones, que a primera vista parecen deberse al vínculo del deseo-*epithymia* con las apetencias relacionadas con la materia, pero en realidad se deben a la naturaleza propia y fines de las partes del alma.

Una mirada más detallada encuentra una estructura común también en esos deseos contradictorios: si la carencia mueve toda búsqueda, esto implica que busca quien es de alguna manera consciente de su falta y al mismo tiempo posee lo que busca puesto que de otro modo ni siquiera comenzaría ese movimiento hacia lo deseado (*Banquete* 204a). Esta es la estructura que lleva a Platón a encontrar también en esa base el movimiento característico de quien desea saber, de la filosofía.

El deseo, tanto *pothos* como *epithymia*, es un estado subjetivo debido a la falta sentida de un objeto buscado. No es casual que también se haya traducido *eros* como deseo (particularmente de lo bello). En el *Cratilo* (420) se reinterpreta la relación de las tres figuras tradicionales del deseo como estados diversos del *thymos* o fuerza irascible y carácter vigoroso para enfrentar al mundo: *pothos* es un deseo de aquello ausente, mientras que *eros* e *himeros* aluden a lo presente, aunque el primero sea puesto por algo exterior al sujeto y el segundo surja del interior del sujeto mismo. Esa idea del esfuerzo por lo bello caracterizará al uso neoplatónico de la constelación de términos relativos al deseo, aunque siempre remite al impulso básico platónico de movimiento por una falta.

El antiguo Eros prefilosófico nace en un mundo completo y formado, donde ya estaban Caos y Gea. Su trabajo no era conducir a un orden o unidad superior sino mostrar la presencia de la dualidad y la correspondiente plenitud en cada uno de los otros miembros del cosmos. Caos no era realmente contrapartida de Gea y su completud, sino un indicador de la multiplicidad ya presente en la unidad cósmica, y por lo tanto la presencia exuberante de las dos en cada nueva entidad cósmica posterior. Y la asociación del deseo con Afrodita manifiesta su rol, al padecer los dos términos cierta falta uno del otro. Al haber dos, instaura/señala una falta, como lo expresa la figura de Eros hijo de Penía –la pobreza, una humana mortal– y de Poros –el recurso, un dios inmortal– en *El Banquete* (203b), que muere y renace continuamente en un movimiento inacabable. Pero en Platón sucede algo más, porque la conducción de Eros lleva al alma a la belleza, y al mismo tiempo opera un retorno a sí: sólo se busca lo que le falta, pero de alguna manera debe poseerlo para sentir su falta y comenzar la búsqueda. Al buscar la belleza que le falta, descubre que de algún modo ya la posee en sí. El deseo conduce al alma a sí misma, preexistente según Platón. Por eso es característico del ser humano “desear lo que es verdad” (*Fedón* 66b) que ya es suyo, y desear finalmente el bien que está por encima de las ideas como la verdad última del ser (*República* 509b), aunque también lo es verse limitado por su condición material.

b) Aristóteles transforma radicalmente la doctrina platónica, aunque comparte el trasfondo de la metafísica griega de la naturaleza. No concibe ideas separadas del mundo sensible, sino que cada ente está conformado por materia pasiva y forma activa esencial, que lo “informa” y lo convierte en la realidad que es (árbol, humano, etcétera.). Las diferencias también se constatan en relación al deseo u *orexis*. Para Aristóteles el alma no es íntegramente separable, pertenece al mundo de la naturaleza física, es una forma del cuerpo e inherente a lo sensible. De ahí que la tensión o deseo pertenezca a la naturaleza, estructurada para que cada cosa tienda a su fin, y también causa que las diversas facultades humanas tiendan hacia su objeto natural. El deseo, entonces, ya está presente desde la sensibilidad misma, como inicio tanto de la vida cognitiva como de la apetitiva. Además, la forma esencial y la materia no son entidades que puedan existir separadas (salvo alguna excepción como el “primer motor inmóvil”). No hay preexistencia del alma ni mundo perfecto del cual éste es imitación. Esto tiene importantes consecuencias en el análisis del alma humana, porque *psyche* no es una entidad separada o independiente, sino el principio “en acto” que anima la cosa y posee características que se pueden describir, que son la base del análisis aristotélico del deseo. Finalmente, mientras que Platón piensa en una triple división del alma, racional, irascible y concupiscible, Aristóteles identifica dos facetas, racional e irracional, que originan el deseo racional, por un lado, y por otro el apetito y el impulso (*Acerca del alma* 932b). Los análisis de Aristóteles encuentran así no sedes del alma sino especies de deseo, *orexis*, que se comprenden a partir de lo deseado y de las facultades que lo buscan: *epithymia* o deseo basado en el placer que se busca; *thymos* o deseo irascible –*orgé*– de obtener algún tipo de reconocimiento debido, “deseo retaliatorio” lo llama Pearson (2012, p. 111) o el coraje para emprender cosas difíciles; y *boulesis* o deseo atravesado por la deliberación racional, basado en una noción del bien y que habitualmente se interpretó como coincidente con la *eudaimonía*, o el tipo de felicidad a la que tienden naturalmente los humanos (*Ética a Nicómaco*, 1113b, *Ética a Eudemo* 1135b). Así identifica modos de desear con su correspondiente faceta cognitiva y su vínculo práctico.

En Aristóteles, el alma, *psyché*, integra ese conjunto que genera al individuo. Es lo que provee la *forma*, que da la *esencia*, mientras que la *materia* permite la individuación concreta. Esa forma esencial y principio vital manifiesta diversas tensiones caracterizadas como *orexis*, deseo, que están tanto en la sensibilidad (la tensión ya presente en los sentidos), como en los deseos irracionales (el apetito e impulso, *epithymia* y *thymos*) y en la racionalidad (el deseo razonado o *boulesis*). Para distinguir cómo opera cada uno, identifica dos facultades en el mundo animal, la capacidad de juzgar a partir de la percepción y el pensamiento (*aisthesis* y *nous*) y un modo de movimiento (*kinesis*). La visión que Aristóteles tiene del deseo es positiva: apetito que inicia una dinámica y causa el movimiento hacia algo. Hay formas distintas de esa tensión, pero todas están

de un modo u otro referidas al conocimiento y al deseo: el apetito, la voluntad y la elección, la imaginación y la inteligencia misma. Cada faceta tendrá un rol: causar las mociones irracionales, impulsar la fogosidad (también necesaria en la vida moral), permitir la discriminación racional, impulsar la acción concreta. Sin el deseo no se explicaría el movimiento que lleva a las diversas facultades a alcanzar su meta, por ende el movimiento desiderativo está tanto en lo que corresponde a los aspectos irracionales como en los racionales. En paralelo a su teoría política, supone que la parte racional debe gobernar y subordinar las mociones, aunque pueden darse momentos en que esas mociones irracionales imperen y se impongan porque también apuntan a bienes naturalmente deseables. Así, el deseo que escucha a la razón y se adapta a lo que ésta descubre como orden, *boulesis*, correspondería también a un impulso irracional pero en comunicación con y subordinado a la racionalidad, aunque en otras obras Aristóteles lo sitúa en la parte racional del alma (Margot, 2008, p. 197).

Para Aristóteles, los humanos –como todo animal– se caracterizan por la sensibilidad y el movimiento. Originan movimiento y a la vez son movidos por algo: la inteligencia (*dianoia*), la imaginación (*phantasia*), la elección (*proairesis*), la deliberación voluntaria (*boulesis*), el apetito (*epithymia*). Todas estas mociones se refieren al intelecto (*nous*) y al deseo (*orexis*) (*Sobre el movimiento de los animales*, 700). La sensibilidad ya incluye una primera moción del deseo, en tanto impulsa hacia lo atractivo y aleja de lo doloroso, pero ese movimiento tiene también otras fuentes como la fantasía y la razón. La separación entre una parte racional y otra concupiscible del alma en Platón queda transformada, mostrando que hay una tensión del deseo en las diversas facultades y mociones que en sus diversos planos caracterizan al ser humano. A diferencia de los seres orientados por naturaleza a un fin, el ser humano reconoce además de esa orientación otras tensiones entre los deseos, y por su facultad de juzgar puede optar entre deseos contradictorios. Para ello necesitará en cada caso de la *phronesis*, la prudencia o sabiduría práctica (Ética a Nicómaco, 1141). Aristóteles tiene una concepción orgánica del ser de la naturaleza, pero no desconoce que hay deseos encontrados, como entre el apetito y la razón, o entre lo inmediato y aquello que se muestra deseable en el tiempo extendido (*Sobre el alma*, 432-433). Al mismo tiempo, el recto razonamiento y la búsqueda natural de verdad y bien que corresponde a las facultades humanas y está inscrita como causa final en esa naturaleza, superaría las contradicciones entre los deseos.

Los términos relativos al desear tienen una faceta cognitiva. Por naturaleza, todos los hombres (*pantes anthropoi*) desean o tienden hacia (*oregontai*) saber, dice Aristóteles (*Metafísica* 980a 21). Heidegger traduce: “les pertenece el impulso al comprender que ve” o “comprender visual”. Ese impulso incluye una avidez (*Gier*) que excede y antecede los fines prácticos (Heidegger, 2014, p. 244). Pero también tienen una contrapartida ética: entre otras funciones, el alma tiene la de ser sede de afectos y deseos (Ética a Nicómaco 1102 b30) y de ahí es que se complacen y ponen su corazón en una cosa, *epithymeo*, anhelándola y deseándola (Ética a Nicómaco 118a 13). Los seres humanos desean por naturaleza saber, tienden hacia (aman) conocer. El conocer empieza por los sentidos, que no tienen en Aristóteles un sentido solo utilitario sino que son también amados por sí mismos. Se fundamenta así que haya diversos modos de conocimiento, según la parte del ser humano a la que se aluda y también los rasgos comunes que los atraviesan, como lo es precisamente el deseo. El deseo está en la *boulesis* racional, en el ardoroso *thymos* y en el impulso del apetito irracional, *epithymia*. La parte racional del alma da lugar al deseo razonado, la parte irracional origina el apetito y el impulso y el deseo las atraviesa a las tres según sus particularidades, su origen y sus objetos (*Acerca del alma* 432b). Además, el deseo tiene otro rol fundamental: junto al juicio racional ha de darse un movimiento para actuar, que sólo es posible por el deseo. En el caso de los seres racionales, ese movimiento permite la unidad armónica –si se da un recto uso– de las facultades de desear y conocer.

La faceta afectiva y apetitiva destaca la pasividad del ser humano: le impulsa el objeto de su deseo, no determina por sí sus fines afectivos ni los de su naturaleza en general. Siempre tiende hacia lo que considerará la realización de su naturaleza en los aspectos vinculados con lo bueno y verdadero, aunque puede errar en su juicio. Pero siempre el deseo deliberado del fin o *boulesis* necesita la fuerza para elegir y actuar consecuentemente, *proairesis*. Es algo distinto de la fuerza

autodeterminante que muchos autores han identificado en la voluntad consciente moderna. La noción de naturaleza en Aristóteles implica una unidad, que finalmente establecería la pasividad y la actividad sobre una naturaleza metafísica que ordena acciones y decisiones. No habría así deseos contradictorios sino erróneamente dirigidos en su identificación y ejecución. En este caso, el deseo da el fin y la moción para su logro, y la inteligencia práctica define los medios y juzga su adecuación, para definir si el bien al que apuntó su deseo en su realización práctica fue su bien genuino o aparente. Para esto incluye un aspecto ya mencionado del deseo, que es la relación con el futuro: si los movimientos más inmediatos del apetito buscan una satisfacción inmediata aparente, la inteligencia tiene en cuenta el futuro (*Acerca del alma*, 433).

La acción voluntaria no es la que simplemente sigue las diversas formas de desear, ni mucho menos la imposición de la voluntad propia a sí mismo del sujeto, sino un deseo deliberativo, capaz de tener en cuenta esos impulsos, los bienes que los satisfacen, y los pasos prudentiales para conseguirlos. Siempre se desea un bien –real o aparente (Ética a Eudemo 1235b)– en cada dimensión del ser humano y es el rol del conocimiento práctico dirimir entre las motivaciones del deseo y las ilusiones o representaciones (*phantasmata*) apropiadas. La *phantasia* permite representar imaginariamente el bien (al menos inmediatamente aparente) que satisface al deseo, yendo más allá de la percepción inmediata (placentera o dolorosa), que ya implica un modo de evaluación (*Acerca del alma* 431a; Moss, 2012, p. 51). Al integrar el conocimiento práctico y la deliberación sobre las virtudes, la *phantasia* permite elaborar prospectivas, deliberar sobre ellas, y en vinculación con el deseo iniciar con prudencia y vigor el movimiento de su concreción, la *kinesis* o movimiento hacia la satisfacción.

Hay entonces la moción del deseo, que el ser humano pasivamente experimenta y por la cual inicia su vida apetitiva, cognitiva y moral, en todas las facetas de la *psyche*. Aristóteles encuentra en el deseo una acción cognitiva, a partir de la más inmediata percepción de los sentidos; una función moral, en tanto fuerza que conduce al humano a su felicidad; y una realidad cosmológica, en tanto todo está finalmente traccionado por el deseo del primer motor. No habría conflicto sustantivo entre razón y deseo, porque ambas facultades apuntan a la verdad y al bien respectivamente, que están inscriptos en la unidad coherente de la naturaleza. El deseo está detrás de la facultad desiderativa de lo bueno y de la facultad cognitiva de lo verdadero, y en caso de una contradicción debería suponerse que la misma se debe a un fallo subjetivo (sea en identificar el bien o lo verdadero correspondiente) y no a una contradicción en la cosa misma.

LA HUELLA DEL OTRO: LA TENSION MEDIEVAL

A fines de la antigüedad e inicios del medioevo, el dualismo griego ingresa en la patrística cristiana y resignifica la teología de San Pablo. Piensa el deseo como la sensualidad que pone en riesgo al alma, una interpretación determinante aunque en tensión con la comprensión primitiva del judeo-cristianismo. Esa influencia cobra forma notable con San Agustín, en línea con el helenismo estoico, que separa el bien aparente (contra la razón) del bien racional. La desobediencia de la carne humana es arrastre del pecado original, que desordenó el orden de deseos y bienes de satisfacción, al punto que lo sensible obnubila la mente (*De civitate Dei* XIII, 14).

Antes de abordar los sentidos que el deseo adquiere en el medioevo, conviene exponer algunas características epocales determinantes: 1) Paradojalmente, el monoteísmo y su idea de creación y trascendencia divina afianzan la comprensión secular del mundo. A diferencia de la comprensión mítica que mezcla naturaleza y divinidad, la trascendencia del Dios monoteísta da origen a la idea de intervención sobre un mundo objetivable, científicamente representable y técnicamente manipulable. Aunque haya otras derivas posibles, es clara la continuidad entre esta idea y el avance de la ciencia como poder desde la modernidad. Por el maridaje con la filosofía griega

aparece el problema de armonizar coherentemente tanto comprensiones radicalmente distintas como las pretensiones de validez científica y los compromisos teológicos. 2) En el ámbito ético, la ley –religiosa– se considera originada en la libertad divina y su mandato, por lo que pertenece al ámbito del deber. Pero la filosofía griega estaba atravesada por una idea naturalista y teleológica del cosmos –con un orden inherente eterno– y por ende también de la moral, con lo que el intento de exponer al monoteísmo en clave filosófica implicó tensiones notables en el ámbito práctico, ético y político. 3) Finalmente, esta armonización se consideraba provisoria y falible por la comprensión paulatina de la ley, con su doctrina del pecado y de la gracia: primero, porque el pecado volvió falible al intelecto; segundo, porque la conciencia del pecado solo se da por la aparición de la ley, al mismo tiempo que la separación entre ley escrita judía y libertad cristiana rompe la idea directa del cumplimiento ético por mera obediencia al orden simbólico de la letra; y tercero, y sobre todo, porque la noción de tentación sólo puede manifestarse como un deseo surgido ante la ley. “Yo no conocí el pecado sino por la ley” (Rm 7:7). Solo porque hay ley hay transgresión, pero también por ese mismo motivo hay libertad. Por la huella en la naturaleza de la transgresión adámica, nunca el libre arbitrio será pleno, nunca el conocimiento será pleno y nunca la voluntad tendrá por sí sola la fuerza para querer y hacer lo bueno (*Confesiones* VIII, 9). La libertad muestra la tensión entre lo que está en poder del sujeto (hasta dónde puede conducir y obrar según su deseo) y lo que le excede, o sea la cuestión de la gracia (fundamental para la reforma protestante y a alguna de las más influyentes discusiones de la modernidad).

Las nociones de ley y gracia son centrales para entender cómo opera la noción de deseo en el medioevo. Junto con la creencia monoteísta y su exposición filosófica, es imprescindible comprender dos influencias contrapuestas, estoicismo y maniqueísmo. El estoicismo puede analizarse en dos aspectos: la vinculación de física y ética justifican la universalidad de la ley y la libertad como experiencia interior, aún en situaciones de esclavitud. Hay un *desiderium naturale* que impulsa a la felicidad (*eudaimonia*), o sea la finalidad del deseo inmanente a la física del mundo (*physiké orexis*). Entonces hay que identificar cuáles deseos efectivamente conducen a la libertad interior y cuáles no, por lo que Cicerón distingue entre *deseos racionales* de la naturaleza y *concupiscencias* de la naturaleza, que impiden esa libertad. A partir de Cicerón se comprende una línea transversal en Agustín (*De Trinitate* XIII, 4): toda persona quiere ser feliz por la satisfacción de deseos naturales y no puede no quererlo. No se puede dudar de ese punto de partida, porque el concepto de lo bueno está impreso de modo natural en nosotros (*De Trinitate* VIII, 3).

El estoicismo tendrá un influyente efecto sobre la comprensión de los afectos. Séneca escribe en su tragedia *Fedra* (la esposa de Teseo enamorada de su hijastro Hipólito): “Que el amor sea un dios, es la ficción de una pasión torpe y entregada al vicio/deseo (*libido*): para ser más libre añadió a su locura el título de una falsa divinidad”. Fedra afirma la omnipotencia destructiva del dios Amor, falso en tanto producto de la fantasía humana al servicio de las fuerzas irracionales del alma. Además, el estoicismo tuvo entre sus preocupaciones principales el vínculo entre las pasiones y la libertad. Para Cicerón y Salustiano, la *libido* es toda *cupiditas* contra la razón, todo deseo torrencioso en general que quita racionalidad y libertad. En línea con las principales influencias estoicas, Agustín equipara en términos generales el impulso o pulsión con *libido*. Hay *libido* respecto de “muchas cosas”: lujuria de los ojos, de la envidia, del conocimiento (la *curiositas*), y hasta una *libido dominandi* (*De civitate Dei* I, 31). Pero por antonomasia alude a la excitación sexual, tanto en el sentido exterior de las partes erógenas del cuerpo, como aquello que interiormente

excita a todo el hombre, uniendo, y mezclando con el apetito de la carne el afecto del ánimo para conseguir aquel placer, el mayor entre los placeres del cuerpo; y esto hasta tal punto que en el momento de llegar a su plenitud desaparece casi la agudeza mental y hasta su conciencia. (*De civitate Dei* XIV, 16)

Por su parte, el maniqueísmo dualista concebía una inconsciente pasión sexual que busca gratificación debido a que la carne mala se opone y cautiva al espíritu. Esta visión maniquea del cuerpo estaba en las antípodas de la idea positiva de creación monoteísta, pero tuvo una influencia importante en la doctrina sexual cristiana. Cuando Agustín seguía a los maniqueos en su juventud, había afirmado la dualidad de lo que hay, creyendo que el mal es una sustancia y que la misma está atada a la corporalidad y su concupiscencia, algo que luego revisa y sin embargo deja huellas en su pensamiento (*Confesiones* IV, 15). La dificultad con la libertad en Agustín es que primero la defiende, contra el determinismo de los maniqueos, pero luego también critica la posición pelagiana de un dominio casi absoluto de la propia voluntad libre, sin necesidad del otro –la gracia divina– que logre lo que el sujeto mismo no puede. Será un problema transversal al medioevo: qué tipo de libertad queda si no podemos desear otra cosa. Y subsiste el problema de los diversos bienes y medios que se buscan para satisfacer ese deseo a la luz de la ley divina.

Para Agustín la sexualidad y el deseo que conduce a ella no eran en sí pecado sino un resultado del pecado, porque la desviación de su lugar natural subvertía el orden original. De allí que se consentía la sexualidad (en el marco institucional) como una forma de contener el daño del pecado, aunque a su vez esto hace que el pecado original –término acuñado por Agustín– se mantenga en el tiempo por la reproducción. Así rechazaba la idea ascética radical de San Jerónimo y prefería una práctica autorizada pero limitada institucionalmente, que de hecho moderaba las exigencias extremas de castidad de su época.

En el plano cognitivo, la interpretación platónica de la creación lleva a Agustín a pensar que quedan huellas o vestigios de la acción divina en el mundo, que el intelecto puede conocer, aún con las limitaciones que lo caracterizan. Además, mediante la experiencia del deseo insatisfecho por las cosas del mundo, el afecto puede reconocer algo que es “más íntimo a mí que yo mismo” (*Confesiones* III, 6). El alma padece esa tensión y activamente busca la satisfacción, que solo esa alteridad le confiere. Así, en el recorrido medieval, además del problema bastante frecuentado de la relación del deseo concupiscente con la carnalidad y el ordenamiento racional (por fuerza propia o gracia divina), sobresalen dos cuestiones. Primero, hasta dónde la ley al poner un límite suscita el deseo. Segundo, qué rol tiene el Otro trascendente, al origen de la ley pero al mismo tiempo fin-infinito del deseo, en ese proceso. Cada quien deviene para sí la mayor pregunta (*Confesiones* IV, 4) y sólo encuentra respuesta en lo que desea –una cosa que excede el orden de las cosas por ser trascendente–, que es más íntimo a sí que sí mismo y al mismo tiempo lo más trascendente pensable. Algo que exige obediencia pero sobre todo manda –paradójicamente– que se le ame. En clave del cristianismo, plantea radicalizar –en nombre de ese amor– la ley moral al punto de su quiebre, por lo que un acto ético contra la letra podría en principio estar más a tono con su espíritu que el cumplimiento literal. Y todo por la huella omnipresente del Otro que al mismo tiempo se exime de la inmanencia.

Con el reingreso de Aristóteles en el pensamiento occidental desde principios del s. XIII se retoma su visión positiva y universal del deseo, como vemos en Santo Tomás: la *concupiscentia* es ser impulsado a buscar algo de la esfera sensible por el bien que da placer, porque el ser humano no puede evitar buscar la *delectatio* corporal, que sería moralmente buena [...] mientras permanezca en el orden natural (*Suma teológica* I/II 30, 1). Esta visión parcialmente positiva es golpeada cuando la Reforma retoma la visión agustiniana: el ser humano es radicalmente malo por el pecado original, lo que ha dañado irreparablemente su modo de desear.

AUTOAFIRMACIÓN Y RECONOCIMIENTO: LAS PARADOJAS MODERNAS

La comprensión moderna de la conciencia como re-presentación del mundo y acceso directo a sí, y el requisito de justificar toda afirmación a partir de ella, tienen efectos también sobre el modo de entender el deseo y los afectos en general. En tanto actor decisivo del pensamiento moderno,

Descartes formula con sus *Meditaciones metafísicas* los interrogantes básicos de las diversas filosofías de la modernidad. Es un paradigma que parte del yo como cosa que piensa, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente. Así incluye la cuestión de las pasiones o afectos básicos en la representación del pensamiento. Lo constitutivo es el rol de la conciencia en el trabajo con ese afecto, algo que continúa en la vía moderna con las metafísicas monista de Spinoza y dialéctica-histórica de Hegel, que ofrecen la base de una singular influencia para el psicoanálisis.

a) Para Spinoza toda la realidad es una única sustancia dada en infinitos atributos, de los cuales, debido a la condición humana, solo nos son accesibles dos: la extensión de las cosas materiales perceptibles y el pensamiento de las inmateriales. La sustancia es infinita y causa de sí misma, por lo tanto es divina, eterna y da su naturaleza a todas las cosas que son sus manifestaciones. Los cuerpos son modos de la única sustancia de la realidad bajo el atributo de la extensión, mientras que las ideas lo son bajo el atributo de la conciencia.

Esta radical inmanencia, así como también la composición de sus diversas dimensiones, tiene consecuencias relevantes en el plano de los afectos y las verdades sobre el mundo. La doctrina del conocimiento de Spinoza distingue la verdad sensible que corresponde a las afecciones externas, la verdad racional que opera con conceptos generales y razonamiento lógico y finalmente la verdad intuitiva que ve todo lo existente a la luz de lo absoluto y eterno de la única sustancia del mundo. A primera vista, por relacionarse con atributos distintos, parece que nunca una verdad a nivel del pensamiento corregirá un afecto y nunca un afecto podrá corregir una verdad sobre los hechos. Los afectos sólo pueden ser vencidos por afectos más fuertes. Pero la fortaleza de esos afectos más fuertes puede también basarse en consideraciones racionales, tales como el orden legal-causal y la necesidad o libertad de lo que nos está afectando, su temporalidad, etcétera. Afectos y conocimientos responden a la misma sustancia única e inmanente y por tanto también tienen potencias compartidas. Pero son de órdenes distintos, y en el caso del afecto claramente hay una exterioridad que nos afecta. Como vemos a partir de *Ética IV prop. 4*, también de los afectos podemos hacernos una idea clara y distinta y así sufrimos menos su influencia cuando los entendemos a la luz de su necesidad causal. Por pura voluntad no se puede cambiar un afecto, pero vistas las cosas desde el conocimiento de lo necesario causal y eventualmente con la intuición de cómo son las cosas *sub specie aeternitatis*, se logra moderar la influencia de los afectos y eventualmente la razón misma logra suscitar los propios. En todo caso, lo positivo de la pasión es que incita una y otra vez nuestro conato, al mostrar causas exteriores que nos afectan y que al experimentarlas nos hacen movilizar una respuesta... racional.

Pero hay algo en que los diversos accesos al mundo coinciden y que será central para la doctrina spinozista del deseo: todo tiene un impulso natural interno a permanecer en el ser, a conservar su existencia (*conatus esse conservandi*) (*Ética III, prop. 3*). La autoafirmación de cada cosa del mundo se manifiesta también en la autoafirmación consciente del sujeto. Este conato de perseverar en su ser está a la base de todo el análisis posterior de los apetitos. Spinoza identifica tres afectos fundamentales, el deseo, que une el impulso de autoconservación con la conciencia de sí, la alegría –que fortalece el conato– y la tristeza –que lo debilita–. Todo ser tiene el conato natural de sostenerse en la existencia y así despliega su apetito, que deviene *cupiditas* cuando el ser humano toma conciencia del mismo (*Ética II, IX, esc.*). *Cupiditas*-deseo, pasivo por su inicio sin acción subjetiva original, pero origen de toda acción y fuerza básica para causar los afectos propios, ha de tener siempre la condición de interactuar con los afectos que producen alegría, para realizar efectivamente la función de fortalecer las potencias que conservan el propio ser.

Hay una relación entre conocimiento y ética: los deseos son pasiones si no responden a ideas adecuadas al mundo, pero si lo hacen son virtudes (*Ética V, prop. 4, esc.*). Éstas sostienen el deseo-de-sí, que en la inmanencia puede llegar a intuir las cosas bajo el modo de la eternidad de la ley del mundo. Esta afirmación de lo que hay y de las leyes causales de la naturaleza muestra un paralelo con el antiguo estoicismo y un rechazo a la trascendencia monoteísta. El otro deseado y que

me afecta no es sino otro modo de lo mismo en la inmanencia, que ha de afirmarse impulsando las acciones que potencien el afecto de alegría, porque así también se afirma el propio sujeto. Afirmando las leyes causales y eternas del mundo en su determinación logramos la afirmación-aceptación en la que consiste la libertad. La libertad está en tener ideas adecuadas a las leyes del mundo. No hay tal cosa como un libre albedrío, solamente hay lo necesario, aunque sí tiene una serie de potencias en favor de las que se puede actuar, siempre que se formen ideas adecuadas.

En el plano de la imaginación, el deseo muestra, por un lado, una relación temporal con el pasado (Ética III, def. 32) y con el futuro (Ética III, prop. 9). Además, la imaginación agrega a la dimensión temporal un tipo de socialidad paradójica, ya que en primera instancia el motor principal es el conato de seguir siendo individualmente. Se trata de la “*affectuum imitatio*” (Ética III, prop. 27): al imaginar una cosa como afectada por un afecto, comenzamos a sentirnos afectados por un afecto similar. Tenemos una idea de un cuerpo externo y si imaginamos a alguien afectado por esa cosa, esa afección moverá en nosotros un afecto similar. En tercer lugar, la imaginación tiene un rol correctivo. Un afecto es malo cuando va contra nuestra naturaleza, al impedir que el alma entienda la concatenación de las cosas y actúe libre y virtuosamente según ella, algo que puede corregirse imaginando alternativas que potencien la agencia según esa naturaleza. La imaginación puede ordenar las imágenes que tenemos del mundo en el plano del pensamiento, identificando cuáles generan mayor alegría. Al mismo tiempo coincide con el orden de las cosas y no es falsa apariencia de libertad (Ética V, prop. 10). Así se logra el objetivo de ser máximamente causante de los afectos propios. Seremos máximamente libres cuanto más podamos generar esas imágenes propias que nos lleven a la máxima potencia; pero esa potencia no es sino el orden mismo inmanente a la naturaleza. La máxima libertad radica en parecernos lo más posible a Dios o la naturaleza, lo único que es causa de sí en sentido absoluto.

La racionalidad en Spinoza parte de la concentración del deseo sobre sí, conato de seguir siendo, al privilegiar las acciones que dan lugar a afectos alegres que fortalecen al sujeto. Y ve una relación mutuamente fortalecedora de egoísmo y socialidad. Quien reconozca el valor de apoyar el conato propio verá el valor de apoyar el de los demás. La virtud de buscar lo que le es útil le hace vivir según la naturaleza y bajo la guía de la razón, lo que hará que los hombres sean “más útiles los unos para los otros” (Ética IV, prop. 35, cor. 2). Cuanto más busque alguien lo que le es útil y se esfuerce por conservarse según leyes naturales, más compondrá su esfuerzo y utilidad con los de los demás para vivir en sociedad bajo leyes de la razón. El naturalismo de Spinoza coincide con otros de su época, que ven en el egoísmo de la autopreservación la base natural y racional de la virtud, pero también de la vida comunitaria (DeBrabander, 2007, p. 63).

La idea monista de realidad y la idea causalista de naturaleza llevan a Spinoza a pensar un modo del deseo marcado no sólo por el orden causal del mundo, sino además por la posibilidad de la adecuación voluntaria racional y la intuición de esa realidad profunda, en tanto la alteridad de lo deseado queda elidida y lo ve todo como parte de la misma sustancia. Lo negativo del otro queda superado sin resto si vemos las cosas *sub specie aeternitatis*. El sujeto es identificado –en el caso que se de la libertad de la adecuación y la visión del mundo bajo el modo de la eternidad– como manifestación de un orden anónimo y al mismo tiempo esa concentración del sujeto en el deseo –de seguir subsistiendo– impone la cuestión de la autolimitación, o la tensión ética que abre el psicoanálisis con la distinción entre deseo y goce.

b) Si la modernidad comienza con la pregunta epistemológica de cuán confiable es el medio (razón o experiencia) de acceso al conocimiento de lo que hay, Hegel responde superando la pregunta misma, porque sería un retorno al infinito. En lugar de responder postulando un fundamento incommovible (siempre cuestionable) al modo racionalista, o de concluir en el escepticismo del empirismo, propone como respuesta el largo proceso que va de la experiencia a la conciencia y de ésta a la autoconciencia y realización del espíritu en todas las configuraciones históricas. Todas están marcadas por el proceso de enajenarse de la conciencia, al enfrentar aquello que se le niega y opone, y analizar el trabajo de cómo vuelve a sí incorporándolo como configuración

propia. La historia y los choques en su interior, con la actividad de la conciencia de enajenarse, recuperarse y lograr su reconocimiento en ese proceso, son la única garantía del conocimiento. En ese sentido también, todo lo negativo y erróneo es parte positiva del proceso. Por eso es que lo real es racional y lo racional real (Hegel, 1937, p. 34; 1992, p. 38). Lo otro como negación tiene un rol fundamental en este proceso, pero también –y como un momento clave del movimiento histórico– la lucha de los sujetos tanto por superar esas negaciones como por alcanzar el reconocimiento. El hilo conductor se halla finalmente en el deseo, que al igual que en Spinoza culmina con una especie de reconciliación del hombre con la naturaleza, que la ciencia moderna había escindido del sujeto al objetivarla como algo exterior y con un sentimiento renovado de estar en casa en el mundo. La máxima expresión se da en el reconocimiento del deseo, tanto en el genitivo objetivo como en el subjetivo.

Deseo en Hegel es lo que constituye a la conciencia que busca reconocimiento. Su interpretación marcó definitivamente la filosofía moderna de la conciencia y del sujeto. Pero en Hegel el objetivo es superar la escisión sujeto-objeto, porque en la experiencia de los objetos es el sujeto mismo quien hace experiencia de sí, en un proceso siempre superable. La razón se manifiesta primero en la experiencia sensorial, luego en la forma de un objeto y un concepto, hasta llegar a reconocer que de lo que hace experiencia es de sí misma. Sale de sí, obra y vuelve a sí recuperándose en un estadio superior. Pero la forma más realizada de la experiencia de sí del sujeto se da solamente en la experiencia del otro, no como objeto de experiencia sino en tanto sujeto humano. El sujeto desea el reconocimiento de otro, que a su vez es subjetivamente deseo (Hegel, 1992, p. 113). La autoconciencia solo se satisface con el deseo de otra autoconciencia (en el doble genitivo). Aquí se opera una superación del sujeto del conocimiento científico que objetivaba el mundo, porque el deseo no es sólo un impulso sino también concebir un nexo con otro. Es así una necesidad –en el sentido tanto de la demanda como de lo que se requiere para la realización del Espíritu en la autoconciencia mediada por el deseo de otro– pero al mismo tiempo es irreductible al tipo de demanda de la necesidad. Además el otro –todo lo otro– tiene un rol negativo pero central: se contrapone al sujeto para su superación, pero sin esa imposición el sujeto ni reconocería su deseo ni iniciaría el camino de su reconocimiento. La autoconciencia sólo existe en y para sí (o sea como acto y como acto reflejo) cuando existe para otro, o sea en tanto es reconocida. *Begierde* –que Roces traduce apetito generando una dificultad agregada– indica primariamente un apetito, pero es un apetito moral autoconsciente, ya que lo que logra el sujeto de ese modo es el reconocimiento de otro sujeto como sujeto. Indica liberar al otro y ser liberado del trato que se da a los objetos por la característica misma del movimiento de desear. Así, no es simple apetito inmediato, que impide la vuelta refleja por la cual la conciencia recupera la alteridad en sí. El deseo implica primero conquistar un objeto y apropiárselo de alguna manera, pero luego, como acción antropológica de relación con otro sujeto deseante, lo que busca es lograr la certeza de sí mediante la afirmación del deseo de otro. La acción de un organismo deseante sobre otro organismo deseante no apunta primariamente a percibirlo o identificar sus propiedades, sino a recibir la acción recíproca deseante del otro. Lo que el deseo busca es el deseo.

La dialéctica de señorío y servidumbre es un lugar clave para la comprensión del deseo, aunque la lógica del deseo se despliega a lo largo de toda la fenomenología. Corresponde a un momento clave, donde la conciencia ya no es solo de esto que tiene al frente o de sus propiedades, sino la certeza de sí y la duplicación de la autoconciencia, o sea el enfrentamiento con otra autoconciencia. La conciencia que reconoce que cede a otro el fruto de su trabajo para su goce, ve algo notable: su propia singularidad lograda por su trabajo (Hegel, 1992, p. 134). A pesar de ceder algo reconoce lo singular de su fuerza activa, su potencia y eso le permite reconocer su propio valor y desear –exigir en este caso– el reconocimiento del otro. El sentimiento de sí misma de la conciencia se ha dado como deseo, trabajo y goce, “como conciencia, ha querido, ha hecho y ha gozado. Su gratitud, con la que reconoce al otro extremo como la esencia y se supera, es también su propia acción” (Hegel, 1992, p. 135) con la que contrarresta al otro, le cede algo pero al mismo tiempo logra lo más propio.

El deseo ha sido visto como hilo conductor de toda la *Fenomenología* (Kalkavage, 2007). El vínculo de deseo y autoconciencia estructura una de las recepciones más influyentes para la

filosofía continental, para la filosofía política anglosajona y para el psicoanálisis, las lecciones de Alexandre Kojève. Él ve al deseo como el movimiento que enfrenta al sujeto a todo lo que apetece y se le resiste, y al conseguirlo le permite volver a sí (Kojève, 1980, p. 37). Son conocidas las interpretaciones totalitarias de Hegel, pero cabe preguntar si no es precisamente esta fenomenología la que impide que el movimiento deseante se agote en la historia, a la que Hegel entiende como el inacabable proceso de diferenciar-se, dirimir-se y recuperar-se (Theunissen, 1970).

UNA INTERACCIÓN CON LA FENOMENOLOGÍA: DESEO DEL OTRO O EL FENÓMENO DESFASADO

Aún cuando comparten influencias directas como Heidegger y Kojève, la alusión mutua entre Levinas y Lacan es casi inexistente. Lacan no menciona a Levinas y éste refiere a Lacan en un único texto. Pero puede verse en ambos coetáneos tanto un espíritu de época pensando el deseo (por ejemplo el análisis de Sartre sobre el deseo de ser basado en la falta de ser, o el de Deleuze más tarde rechazando la idea de falta y caracterizando al deseo como movimiento ilimitado afirmativo) como una serie de núcleos conceptuales compartidos. En un breve artículo sobre Alphonse de Waelhens, Levinas menciona la deriva de éste desde la fenomenología al psicoanálisis. En de Waelhens el psicoanálisis no es una serie de observaciones empíricas para derivar una ley psicológica, sino que siguiendo a Lacan, veía al psicoanálisis como “una investigación fundamental sobre la espiritualidad humana, con una elevación especulativa permanente, pero donde la miseria de la condición humana y su sufrimiento de enfermo no quedan disimulados bajo la mirada especulativa” (Levinas, 1987, p. 160). Además de esta caracterización de su trabajo, agrega algo sobre sus efectos: mientras que “la filosofía moderna, a pesar de sus impactantes novedades entra fácilmente en los hábitos universitarios, el psicoanálisis –incluso triunfante– no pierde jamás ese índice de escándalo” por ocuparse del “drama concreto del espíritu enfermo” (Levinas, 1987, p. 160). Pero el trabajo fenomenológico no es clínico, sino un análisis de cómo se manifiestan las esferas del mundo a la conciencia y cómo ésta les concede sentido. Y es en este punto donde puede establecerse una interacción/tensión relevante para el psicoanálisis.

Levinas se inscribe en la tradición fenomenológica, que comprende a la conciencia como tensión-hacia (intencionalidad) y asume la tarea de ir a las cosas mismas. También es influido por la hermenéutica existencial de Heidegger y es receptor de la lectura de Kojève sobre Hegel. Pero Levinas asume cada una de estas influencias con una revisión radical, porque entiende que lo que se da ante todo al sujeto es el Otro, que afecta al sujeto instaurando en éste un deseo y que éste tiene ante todo una connotación ética. El fenómeno del Otro es desfasado, excede toda intencionalidad y capacidad de donación de sentido. La autenticidad de Heidegger, con la que cada quien aborda su ser y en cada momento busca con decisión hacerse cargo de lo cada vez propio a la luz de su existencia, queda transformado en Levinas. Lo que reconoce en cada ocasión es la convocatoria del Otro, que suscita en el sujeto no sólo el deseo de responder, sino la propia subjetividad del sujeto que se origina en la respuesta misma. El proceso totalizador de la conciencia que vuelve a sí en Hegel es entendido por Levinas como una violencia, a la que contraponen la relación siempre inacabada con el Otro como infinito que excede el orden del ser, en clara alusión a Descartes y al bien en Platón. Contra Spinoza, Levinas postula que el sujeto no consiste en el deseo de afirmar su ser sino en la respuesta-responsable al deseo que Otro instaure en sí y contra Hegel, afirma que ninguna respuesta logra abarcar esa alteridad.

El rostro del otro suscita el deseo en el sujeto por la estructura de la constitución subjetiva. La separación de los sujetos hace que el movimiento básico sea de trascendencia hacia otro (Levinas, 1995, p. 124). La sensibilidad por la que podemos ser afectados por otro pone en nosotros una fragilidad y una menesterosidad. Puede manifestarse como necesidad, que es satisfecha por un

yo que representa el mundo, lo conquista y consume, y así goza (Levinas, 1995, p. 141). Pero ese gozo no corresponde a la relación con el Otro. Ésta se da a partir de la misma sensibilidad, pero a partir del rostro del Otro. Éste no es objetivable, escapa al poder de la mirada y de la razón como luz que ilumina sin resquicios. Impone una trascendencia más allá de cualquier objetivación natural o conceptual. Es una relación, pero con algo que se hurta de la relación por su infinitud. Su manifestación, que excede cualquier concepto o idea que pueda hacerse el sujeto, va más allá de lo que pueda colmarlo. Para Levinas, la respuesta al deseo del Otro “es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza” (Levinas, 1995, p. 58). La inadecuación del sujeto y sus capacidades subsiste y aplaza continuamente la satisfacción plena. La libertad de ingresar a esa relación y responder no es algo originario sino que es un acto segundo, posterior al impacto recibido de parte de ese Otro deseado, que siempre permanece exterior.

El rostro, que en un primer momento Levinas analiza analógicamente al vínculo del deseo erótico pero luego lo extiende a toda demanda del Otro que suscite la respuesta subjetiva, no pertenece primariamente al ámbito de los fenómenos o la ontología sino a la ética. Su figura por antonomasia está en el marco de la finitud: “no matarás” o lo que es lo mismo “no dejarás a otro solo en su muerte”. En este sentido también hay un vínculo temporal a futuro, la atención a la finitud del otro y hacia el pasado, el reconocimiento del otro como previo a toda conciencia de mi parte. No es la angustia heideggeriana, que me mueve a actuar debido a que me hace consciente de mi finitud, sino que es la respuesta a Otro que desde-siempre-ya –desde un pasado más antiguo a todo pasado, al decir de Paul Valéry– aparece ahí. Previo a toda conciencia el Otro está y posterior a toda decisión subsiste su deseo. En una crítica a Spinoza, la alteridad del otro es un delirio instaurado en el sujeto y su relación con el tiempo, una trascendencia que ningún acto de conciencia puede reunir o rodear. El conato de la propia existencia desconoce la estructura básica de trascendencia y tensión hacia otro. El tiempo es deseo. “La trascendencia es tiempo y va hacia el Otro. Pero el Otro no es el término: no detiene el movimiento del Deseo” (Levinas, 1995, p. 87). El tiempo es deseo.

Es bien sabido que la ética del psicoanálisis significa la relación del sujeto con su deseo. También lo es que el deseo es un movimiento puesto por otro en el sujeto. Estos mismos aspectos, así como la crítica a Hegel que considera que todo finalmente es abarcable y conceptualizable sin resto por la conciencia en su devenir, le permiten a Levinas elaborar una paradójica fenomenología del otro y su deseo (paradójica en cuanto el fenómeno del otro escapa siempre a la donación de sentido clásica de la fenomenología, ya que siempre es un exceso). Levinas utiliza la noción de *deseo* contra Hegel, en tanto el deseo es insaciable y funda al yo en una relación asimétrica frente al Otro, que escapa a toda conceptualización (a diferencia de la necesidad que sí conoce la saciedad).

CONCLUSIÓN Y REPETICIÓN

La reconstrucción de estructuras y contenidos relativos al deseo en hitos significativos de la historia de la filosofía permite identificar algunos núcleos comunes y transformaciones relevantes. Por un lado, la noción de falta o carencia y la tensión y fuerza hacia su satisfacción, aparecen inscriptas en las diversas manifestaciones de la experiencia humana: cognitiva, sensorial e intelectual, sexual, ontológica, incluso política. También incluyen una tensión respecto de la alteridad de lo deseado, con respecto a su inclusión final en el sujeto o satisfacción de éste por medio de algún vínculo voluntario o intelectual, o su permanencia en lo ajeno inalcanzable. Esta alteridad incluye el orden normativo, o el lugar de excepción o trascendencia (o inmanencia) desde donde aparece la ley (o la prohibición). En tercer lugar, aluden al modo de respuesta –en el caso de la relación entre sujetos humanos– entre quien es deseado y el sujeto deseante. Más allá de las diferencias, como por ejemplo entre el cumplimiento de esa relación con el reconocimiento-

deseante que otro hace del sujeto, o la admisión de un retorno imposible, esta (no) relación aparece como motor y constituyente de la propia subjetividad. Se llega así a un punto relevante en psicoanálisis, donde el deseo es el momento que atiende al Otro en tanto inalcanzable, y finalmente muestra al deseo del yo como deseo de otro y condición absoluta del sujeto. A pesar de todas las diferencias, la antigua idea platónica de lo que está más allá del ser y convoca en su trascendencia, reaparece en Levinas para señalar eso de lo que la inmanencia no puede dar cuenta y que apunta al otro en su exceso.

Dos posiciones establecidas después de la mitad del s. XX llevan a pensar nuevamente el rol del deseo para la filosofía y los ámbitos de influencia del discurso filosófico. Primero, si en Spinoza el otro que me afecta y suscita mi deseo no es ontológicamente otro por nuestra común pertenencia a la única sustancia y si en Hegel somos el otro y yo finalmente modos de la autoconciencia del espíritu absoluto en su evolución hacia la coincidencia de realidad y racionalidad, la obra de Levinas puede leerse como reacción a ambos modos de comprender el deseo. Pero en segundo lugar aparece algo radicalmente diverso, donde la pregunta no es por la definición, el fenómeno o la estructura antropológica, sino por las condiciones históricas que dieron lugar a modos de subjetivación denotados por el término deseo. Con una paradójal asunción de Hegel por recurrir a la historicidad de las configuraciones, y a la vez de refutación radical de cualquier búsqueda filosófica de lo originalmente o estructuralmente característico del deseo, Foucault analiza cómo se dieron las confluencias de formas de saber, relaciones de poder y formas de subjetivación que llevaron a configurar el sujeto de deseo, como un producto relativamente reciente en la historia. La noción misma de deseo es problemática para Foucault (1996, p. 45). No hay una estructura o un objeto continuo sometido a variantes históricas, sino que estructura y objetos cambian históricamente. Así, en el caso de la sexualidad y lo que interpretamos contemporáneamente como sujeto de deseo es una constitución que varió y la pregunta cambió del autodomínio a la autoconstitución como sujeto de deseo (Foucault, 1980-1981 [2014], p. 170). El antiguo uso de los placeres y la preocupación medieval por la carne están relacionados con la cuestión del placer, pero son un objeto distinto de lo que configura al sujeto del deseo. Esto llevaría a volver sobre el recorrido hecho y repetirlo desde otra perspectiva, que es el modo en que saberes, poderes y formas de subjetivación históricamente vinculados generaron este modo particular del deseo. Con Deleuze, Foucault quita la noción de falta en el deseo y encuentra en el deseo de sexo una producción que puede ponerse en discurso y encontrar saciedad por parte de sus productores. Así se constituye en el lugar de nuestra subjetivación (Monge, 2014).

En todo caso, habría que ver si aquellos rasgos constitutivos de la constelación no subsisten también aquí. Los diversos pensamientos filosóficos expuestos parecen oscilar entre dos extremos. Por un lado, el deseo remite finalmente al sujeto en su inmanencia: el otro deseado para alcanzar la belleza propia, la potencia propia o el reconocimiento de sí. Por otro, el deseo como una alteridad alienante, enloquecedora, como el otro más íntimo a mí que lo que yo pueda serlo, o la alteridad trascendente que desfasa cualquier capacidad conceptual del sujeto. Cada una de estas posiciones puede asumir un nombre propio, pero eso es lo de menos. Lo importante es mostrar esa estructura, y cómo la contradicción, o mejor, paradoja, implica abrir una tensión irremediable e irrenunciable: la del deseo que nos constituye.

Los análisis filosóficos encuentran que la estructura del deseo atraviesa diversos aspectos de la subjetividad, con relación a sí, con relación al otro y con relación al conocimiento. En esta lectura, el deseo parece atravesar múltiples dimensiones humanas, casi como un exceso, lo que podría desfigurar su función. Es un riesgo que es preciso correr, so pena de neutralizar las potencias de esas dimensiones. De ahí que erotismo, amistad, conocimiento y práctica política requieren la actualización de ese contacto con lo otro que excede nuestras capacidades de dominio. Y no solo excede. También se presenta al modo de una exterioridad que al permitirnos iniciar nuestro deseo revela al mismo tiempo nuestra deuda. En el haber del balance de nuestra subjetividad, como una de nuestras reservas contradictorias, aparece un debe, una deuda insalvable. Y si es insalvable parece que sólo por vía de aproximación inagotable los dos movimientos de la acción ética y la gratitud aproximan una respuesta (ciertamente problemática, porque la socialidad demanda continuamente el orden de lo mutuo y de la equiparación).

En esa línea, Hegel escribe que la separación de nosotros mismos, que rompió nuestra unidad y nos impulsó al deseo, al trabajo y al goce –incluso si finalmente es fallido el resultado– hace que la conciencia vea que “ha querido, ha hecho y ha gozado”. Y así “su gratitud, con la que reconoce al otro extremo” que le permite actuar, “da gracias”, incluso ante lo que es un límite para ella. “La misma gratitud” se agrega a deseo, trabajo y goce como “extremo de la singularidad” (Hegel, 1992, p. 135). Es una lectura diversa del Hegel totalitario que leemos hasta Levinas inclusive. También es una lectura que en un punto toca a la que ofrece Heidegger con la posibilidad de torcer el modelo metafísico que imperó hasta la modernidad, que entendía al conocimiento como re-presentación, y cuya máxima expresión está en la era actual de la técnica. A partir de la idea de donación epocal del ser, Heidegger busca diferenciarse de la representación metafísica, proponiendo una relación distinta del existente humano respecto de lo que se manifiesta en el mundo. En lugar de un objeto configurado por la razón de un sujeto, el fenómeno del mundo se dona de modo previo y acaece –evento– antes de toda acción subjetiva, y genera una tensión hacia él. En esa experiencia, con palabras que recuerdan a las de Hegel, al abordar el fenómeno que se dona “el pensar (*Denken*) sería un agradecer (*Danken*)” (Heidegger, 1995, p. 100). Antes de la acción deliberada, pero no antes del deseo que atiende a lo otro deseable, se da un contacto con lo imposible, en el que cada intento, aún fallido, encuentra en la gratitud –como la protagonista de Lispector– su contraparte adecuada.

REFERENCIAS

- Aristóteles. (1978-2003). *Obras completas*. Madrid: Gredos
- DeBrabander, F. (2007). *Spinoza and the Stoics*. London: Continuum.
- Detienne, M. (1985). *La invención de la mitología*. Barcelona: Península.
- Foucault, M. (1996). “Le Gai savoir”, *La revue*, 2.
- Foucault, M. (1980-1981[2014]). *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France*. Paris: Seuil.
- Heidegger, M. (1995). *Feldweg-Gespräche*. III Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Frankfurt: Klostermann.
- Hegel, G.W.F. (1937). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Hegel, G.W.F. (1992). *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
- Heidegger, M. (2014). *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Buenos Aires: Waldhuter.
- Kalkavage, P. (2007). *The Logic of Desire*. Philadelphia: Paul Dry.
- Kirk, G.S. y Raven, J.E. (1957). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge UP.
- Kirk, G.S. (2006). *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Paidós.
- Kojève, A. (1980). *Introduction to the Reading of Hegel*. Ithaca: Cornell University Press.
- Levinas, E. (1987). *Hors sujet*. Paris: Fata Morgana.
- Levinas, E. (1995). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.

- Liddell, H.G. y Scott, R. (1961). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Margot, J.P. (2008). "Aristóteles: deseo y acción moral". *Praxis Filosófica*, núm. 26, enero-junio, 189-202.
- Monge, J. (2014). "El lugar del deseo en Michel Foucault", *Consecutio Rerum* 6; 7.
- Moss, J. (2012). *Aristotle on the Apparent Good. Perception, Phantasia, Thought & Desire*. Oxford: Oxford UP.
- Pearson, G. (2012). *Aristotle on Desire*. Cambridge: Cambridge UP.
- Platón. (1979). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern: Francke.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Theunissen, M. (1970). *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: de Gruyter.
- Vernant, P. (1973). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- Vernant, P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Walde, A. y Pokorny, J. (1927). *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*. Berlin: De Gruyter.