

ANNE CARSON, *Eros. Poética del deseo*, trad. de Inmaculada C. Pérez Parra, Dioptrías, Madrid, 2015, 238 pp. ISBN: 9788494297335.

Lo más llamativo que el lector encuentra entre líneas en el libro *Eros. Poética del deseo*, con gran placer, es que la propia “poética del deseo” constituye tanto una nota de agradecimiento como una muestra de generosidad sin las que Eros, esto es, el amor o el deseo no tendría valor alguno. Lo principal es que *Eros* no es un estudio de la “historia de un amor” —amor “dulceamargo”, *γλυκύπικρον*, dulce y amargo al mismo tiempo, que no es lo mismo que agridulce, según Safo de Lesbos, la heroína del libro—, sino ante todo un reflejo de “el instante del deseo”. *Eros*, y Eros, plantean así un dilema “de los sentidos, acción o valor”. El deseo “se impone de manera irresistible desde fuera”, no por *motu proprio* o como motivación, literalmente como el movimiento que va de dentro afuera, sino que “los límites del cuerpo y las categorías del pensamiento se confunden”. El deseo —que Thoreau, aunque lamentablemente Carson no lo mencione en su libro, describiría oportunamente en sus diarios como poesía del movimiento— no sería una manifestación del amor, sino que siempre está a punto de ser y, por eso, se mantiene idéntico a sí mismo, de modo que lo que, por así decirlo, lo mantiene vivo es la expectativa que genera, la posibilidad de que el deseo se trascienda a sí mismo, sin cambio alguno. Por lo demás, si siempre se desea lo que no se tiene, no tendría sentido desear lo que no ha desaparecido. De ahí que Eros, el amor, debería permanecer ausente para mantener vivo el deseo.

Con esa perspectiva, Ann Carson subrayaría la importancia de comprender lo que es “irrelevante” en términos históricos, que en realidad es prácticamente todo lo que no aspira a la verdad. Pero hay que tener en cuenta dos premisas, una teórica y otra práctica: el poder de Eros es la imaginación; y “la gente solo piensa en lo que sabe”. La función de la imaginación sería, precisamente, disminuir la distancia entre lo que uno sabe y lo que uno desea. ¿Es entonces el *daimon* de Sócrates la imaginación o un producto de su imaginación? Se trataría del terreno del amor como sabiduría y de la sabiduría como amor, es decir, del amor a la sabiduría, la filosofía. *Eros*, y Eros, puede leerse, en ese sentido, como la imposibilidad para definir la relación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Así, la paradoja de Eros, o del amor o incluso del deseo, es la de amar siendo amado para siempre. Por eso, “el alcance del deseo se define mediante la acción” (p. 43). Pero lo que genera expectativa no sería en realidad, como parece, el instante del deseo, sino la acción o incluso la posibilidad

constante de la acción. En efecto, “la presencia del deseo despierta la nostalgia de la totalidad” (p. 45). Por ello, “Eros opera en todas partes como verbo” (p. 83) y el amor o el deseo no es sino una muestra de que no podemos pensar en aquello que no tenemos a menos que lo imaginemos. Los poetas griegos consideraban el amor, por decirlo en los términos psicoanalíticos de la autora canadiense, como el “conocimiento del yo”. Bastaría recordar que Eros es un dios, “el atisbo de un dios”, diría Sócrates, y, sin embargo, para nosotros, y esto es lo decisivo, la divinización del amor puede ser entendida como efecto del fracaso del deseo. En *El banquete* de Platón, Sócrates llama a Eros “sofista”, que significa sabio, pero una clase de sabio no del todo desinteresado, y lo reduce a un contexto mítico sin solución de continuidad en la realidad, realidad que se caracteriza por la existencia implícita del *logos*. Sócrates sería el contrapunto —el punto de vista necesario— de Safo del mismo modo que Diotima, que hablaba del amor como si lo hubiera experimentado en su totalidad, sería el contrapunto —el punto de vista necesario y suficiente— de Sócrates en *El banquete*. Precisamente, “Eros es el terreno donde el *logos* echa raíces entre dos personas que están conversando” (p. 183). Pero, a diferencia del *logos*, Eros se refiere siempre a “una historia en la que interactúa el que ama, el amante y la diferencia entre ellos” y seguramente la conversación sea interminable de modo que la realización del amor no es posible sin la mediación de un agente externo, esa diferencia, al deseo. Así, el amor establecería su relato en el arquetipo del *αἰδώς*, vergüenza, por el que, al estar enamorado, la posibilidad de ser otro, lo que en el fondo todo el mundo desea, valga la redundancia, por culpa del deseo, está estrechamente relacionada con la imposibilidad de seguir siendo quien soy, de acuerdo con la “estructura irracional” de la vergüenza, en que la vergüenza se organiza a sí misma dentro de cada uno de nosotros de un modo deliberado y egoísta sin consideración con los otros, con el mundo. En el *logos*, sin embargo, el individuo se reconoce a sí mismo como parte de su propia acción a través del lenguaje. El principal argumento de Sócrates —de Carson— sería que “conservamos la razón a costa de excluir a los dioses” (p. 193). En el diálogo *Fedro*, el *logos* se caracterizaría por que debe ser presente, y se dice de muchas maneras. Hay un *logos* real y un *logos* aparente en la misma medida en que el amor a la sabiduría, la filosofía, se reduce al amor por el amor, al bien por el bien, a la belleza por la belleza, y demás. La filosofía sería así el resultado del amor, de Eros en el *logos*, el límite o la diferencia, no la transición del mito al *logos*. Pero el tiempo impide el cumplimiento del deseo por su aspiración a lo novedoso. Por eso, el deseo se renueva solo si se mantiene en el tiempo, pero solo se mantendría en el tiempo si estuviera sujeto al cambio que, sin embargo, posterga su cumplimiento o realización. Se trataría de lo que Carson ha llamado acertadamente la “lógica en el límite”. En la ‘Lógica en el límite’, uno de los capítulos centrales del libro junto con ‘Encontrar el límite’, Eros se muestra como “expropiación”, en contraste con la trascendencia de un

logos inmanente, en el sentido de que juega a la lógica de la evasión teniendo en cuenta que el amor o el deseo solo puede definirse a sí mismo. En el diálogo *Lisias*, por ejemplo, Sócrates creería en el amor como completud porque el amor es sobre todo carencia, en que quien ama se confundiría con quien es amado. Quien ama desearía controlar el tiempo, lo que en el fondo significa disponer de todo el tiempo para sí mismo, mientras que quien es amado no solo quedaría a su merced, sino que ha perdido por completo el control sobre sí mismo porque no aspiraría a desear o a amar y, al no desear o amar y por tanto no desear ser amado o, simplemente, no ser amado, carecería de imaginación y, por eso, está en peligro de no “desarrollarse espiritualmente”, de no trascender la experiencia de vivir. Por ello, para Sócrates el logos sería cambiante —la paradoja es que el logos cambia al mismo tiempo que, como una apreciación ética, renueva nuestra perspectiva— y no hace referencia a una estructura fija de pensamiento, sino que ofrecería la posibilidad, a diferencia de Eros, de considerar el cambio la perspectiva de lo novedoso. Así todo, la figura del amor “dulceamargo” estaría relacionada con la “imagen ontogenética”, en palabras de Carson, elaborada por el propio Freud, por la que el amor —el yo— se habría de desarrollar al ser consciente de su cuerpo. Esa diferencia o límite que se apreciaba al principio, y que no es sino la expresión de la necesaria correspondencia mutua entre el individuo y el mundo, serviría para indicar que el logos hace de mediador entre el deseo y la experiencia, en que el deseo trataría de hacer posible lo imposible. Finalmente, Carson encontraría en el necesario equilibrio entre eros y logos, que ejemplifica respectivamente la relación, por así decirlo, entre el desorden explícito del individuo y el orden implícito del mundo, la solución a la ausencia de continuidad de la experiencia —en el amor, en el deseo, en la vida—, en tanto que nunca llegamos a conocer la realidad y el significado no solo se muestra como un símbolo, tal como dice Carson, sino que la realidad es inagotable en las lecciones que nos enseña. De hecho, en el diálogo *Fedro*, Platón escribe que Sócrates es *ἄνδρι φιλολόγο*, amante del logos, de modo que la filología estaría en el origen de la filosofía. (La filología sería, por así decirlo, la condición necesaria, pero no suficiente, para hacer filosofía, tal vez la primera palabra que debería tomar el filósofo. Lo que, sin embargo, supondría que el filólogo tiene la última palabra hasta que el filósofo la haya tomado.) Por eso, el *logos* no es solo un límite para el deseo, sino, en el mejor de los casos, también, la fuente del deseo. Recordemos que la poética del deseo es el instante del deseo. “El ahora — escribe Carson— es un regalo de los dioses y un acceso a la realidad” (p. 191). Tanto el tiempo como el deseo serían los jueces de la relación amorosa, en especial de los miembros que la constituyen. Precisamente la apología de la “visión estereoscópica” en que Carson resuelve la paradoja del deseo trataría de reunir de nuevo a quien ama con quien es amado, como si la unidad del pasado, del presente y del futuro tuviera que ver con la recuperación de la naturaleza humana sin mancillar. Se trataría, en

última instancia, de un salto de *κρίσις* a *κράσις*, de la separación a la mezcla o fundición, que rescata lo efímero, supeditado al día, como efémero o poco probable.

***Antonio Fernández Díez***