

Amor, pérdida y verdad. Una articulación teórica entre el cristianismo, el psicoanálisis y el platonismo

Carlos A. Garduño Comparán ¹

¹Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, Estado de México, México

E-mail: eidoshumanidades1@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8401-9478>

Resumen: La reflexión sobre el amor es particularmente relevante en la filosofía platónica, el cristianismo y el psicoanálisis. En este texto, se propone una argumentación que articula algunos motivos centrales de estas formas de pensamiento en torno al amor, con el fin de plantear la cuestión acerca de su verdad. Se parte de la reflexión de Agustín de Hipona sobre la muerte de su amigo amado, en el libro IV de las *Confesiones*, donde concluye que el amor de Dios es superior al amor de la criatura. Esta perspectiva se contrastará con el argumento de Slavoj Žižek en que establece que justo la fijación excesiva a un objeto particular y mortal es el acto inaugural de la condición humana, así como su redención. Finalmente, tras profundizar a través del análisis freudiano en las causas del estado de melancolía ocasionado por la pérdida del amado, plantearemos la cuestión del amor verdadero desde una perspectiva platónica, a partir de la argumentación que Alain Badiou elabora al respecto, lo cual nos permitirá concluir acerca de la verdad a la que es posible acceder en el encuentro amoroso, sin recaer en una teología que imponga amar a Dios sobre todas las cosas.

Palabras clave: Platón, Alain Badiou, Slavoj Žižek, Agustín de Hipona, psicoanálisis, amor, verdad, melancolía.

Abstract: Love is a particularly relevant topic in Platonic philosophy, Christianity and psychoanalysis. In this text, I develop an argument that articulates some central motifs of these perspectives on love, in order to pose the question of its truth. The discussion begins with Augustine of Hippo's reflections on the death of his beloved friend, in Book IV of the *Confessions*, where

he concludes that the love of God is superior to the love of the creature. This perspective will be contrasted with Slavoj Žižek's argument in which he establishes that the excessive fixation to a particular and mortal object is the inaugural act of the human condition, as well as its redemption. Finally, after delving through the Freudian analysis into the causes of the state of melancholy caused by the loss of the loved one, we will raise the question of true love from a platonic perspective, based on the argumentation that Alain Badiou elaborates on the matter, which will allow us conclude on the truth of the loving encounter, without resorting to a theology that imposes loving God above all.

Keywords: Plato, Alain Badiou, Slavoj Žižek, Augustine of Hippo, psychoanalysis, love, truth, melancholy.

En memoria de Coral, mi amada amiga

Introducción

El amor es una experiencia humana fundamental y como tal ha sido motivo central de expresiones culturales de todas las épocas y de la reflexión filosófica. La comprensión de los principios de la condición humana debe pasar en algún punto, necesariamente, por el amor.

En algunos momentos de la historia del pensamiento occidental, la reflexión sobre el amor ha adquirido especial relevancia, como en la filosofía platónica –donde el amor es la vía de acceso del hombre a la verdad–, en el cristianismo –que concibe la salvación misma en el amor– o en el psicoanálisis –del que Freud dijo alguna vez que, en esencia, es una cura a través del amor– (Freud, 1974: 12-13). Podríamos decir que en estos tres ejemplos tenemos representados una filosofía del amor, una religión del amor y una ciencia y terapéutica del amor.

En este texto, propongo una argumentación que articula algunos motivos centrales de estas tres formas de pensamiento en torno al amor, con el fin de plantear la cuestión acerca de su verdad, la cual exige ofrecer una respuesta teórica consistente, más allá de las vivencias amorosas de cada individuo.

Para ello, partiremos del motivo de la muerte del amigo amado de Agustín de Hipona, de la que da cuenta en el libro IV de las *Confesiones*. Es relevante comenzar con ello porque en muchas ocasiones las grandes reflexiones tienen su origen en la toma de consciencia provocada por la pérdida de aquello que buscamos comprender: pensamos seriamente en la justicia cuando padecemos la injusticia, luchamos por la libertad cuando nos encontramos sometidos y esclavizados, y nos sumergimos en la reflexión sobre el amor, no cuando gozamos de él, sino cuando perdemos al amado.

La argumentación de Agustín nos llevará, como siempre sucede en su pensamiento, a una conclusión de carácter teológico acerca del verdadero sentido del amor, a saber, que el amor de Dios es superior al amor de la criatura; pero también nos permitirá analizar a detalle uno de los aspectos fundamentales del amor, el cual tal vez es su origen: la fijación excesiva de nuestro afecto en un objeto particular, como si fuera la base y el sentido de todo.

En el caso de Agustín, la pérdida del amado lo llevó a vivir una especie de melancolía, en la que desaparecieron de su existencia el sentido, el deseo y la apreciación de las cosas. Con el tiempo, logró superar este estado y, en retrospectiva, reconocer que su padecimiento fue una especie de *atascamiento*¹ ocasionado por su excesivo amor a un mortal, en lugar de amar a Dios, que es la verdad.

En relación a este atascamiento, Slavoj Žižek desarrolla una argumentación teológica contraria a la de Agustín sobre el sentido del amor cristiano, con base en una interpretación del mito del *Pecado original*, a la luz de las fórmulas de la sexuación propuestas por Jacques Lacan. El punto de Žižek es que ese atascamiento –que Agustín confiesa haber vivido y del que se arrepiente por identificar en él un pecado que lo alejó de la ley de Dios– es el acto inaugural de la condición humana, así como su misma redención. Lo que está en juego en la discusión de estas dos visiones sobre el amor, no es solo el sentido del cristianismo, sino concepciones opuestas de la constitución de la realidad y del acceso a la verdad.

Finalmente, tras desarrollar el motivo del atascamiento en que consiste el enamoramiento apasionado, y de profundizar a través del análisis freudiano en las causas del estado de melancolía ocasionado por la pérdida del amado, plantearemos la cuestión del amor verdadero desde una perspectiva platónica, a partir de los principios que Alain Badiou elabora al respecto. Esto no solo nos llevará a explorar su interpretación *sui generis* del pensamiento platónico, sino a una conclusión particular

¹ En este texto se eligió el término *atascamiento* porque fue la traducción al castellano de la frase “Getting stuck”, usada por Slavoj Žižek para articular las reflexiones que analizaremos a continuación.

acerca de la verdad a la que es posible acceder en el encuentro amoroso, sin recaer en una teología que nos imponga amar a Dios sobre todas las cosas.

A pesar del riesgo de la pérdida del amado y de los padecimientos que deben soportar los amantes que sobreviven, es posible concebir de manera consistente que entregarse a la relación con el otro de manera incondicional ofrece la mayor esperanza en la vida del individuo y que, aún en la caída, fijación, atascamiento e incluso obsesión por la existencia particular del amado, puede encontrar en el amor apasionado por éste, en su materialidad y en su carácter mortal, su propia redención.

El atascamiento

En el libro IV de las *Confesiones*, Agustín de Hipona narra el recuerdo de la pérdida de su amado amigo. Ahí, no solo refiere a la pena que le embargó por no poder seguir disfrutando de su compañía; el problema de fondo era que toda su percepción de la realidad quedó condicionada por el fallecimiento: “todo cuanto miraba era muerte. Y la patria me era suplicio, y la casa paterna, infelicidad extraña” (Agustín de Hipona, trad. en 2006: 205). Lo que antes era familiar, se volvió extraño y motivo de sufrimiento. “Me había convertido para mí en un gran problema [*magna questio*]” (Agustín de Hipona, trad. en 2006: 205). Era como si con la muerte del amado, su propia alma hubiera perdido una parte de sí y ya no pudiera reconocerse. Ante lo cual, Agustín ya no encontraba qué decirse a sí mismo: “Y si le decía [a su alma]: ‘Espera en Dios’, ya no me obedecía y con razón, porque aquel amigo carísimo era más real y mejor que aquel fantasma en el que se le ordenaba esperar” (Agustín de Hipona, trad. en 2006: 205).

Lo que el testimonio de Agustín nos permite discernir es el lugar que el amado tenía en la configuración de su percepción de realidad. El amado ocupaba el lugar de *lo real en sí*, y en función de él, el resto de la realidad se estructuraba en una noción de sentido que le permitía a Agustín reconocer lo propio y distinguirlo de lo ajeno, posibilitando a su vez determinar los lugares y formas de identidad a través de los que se reconocía a sí mismo. Al perderse tal referencia, todo este orden se desestabilizó, quedando como único punto de anclaje la ausencia del amado y el consecuente sufrimiento: “Solo el llanto me era dulce, y él había sustituido a mi amigo en las delicias de mi alma” (Agustín de Hipona, trad. en 2006: 205).

Esta especie de masoquismo, por supuesto, no reconstituyó el sentido, sino que sometió a Agustín a asumir una posición contradictoria: “me era insoportable a la vez el tedio de vivir y el miedo a morir. Creo que cuanto más amaba a aquel amigo, tanto más odiaba y temía la muerte” (Agustín de Hipona, trad. en 2006: 206). Agustín perdió el sentido que le impulsaba a vivir, pero eso no lo llevó a querer morir. Más bien, al perder el sentido, dependiente de la referencia del amado, también perdió todo deseo. Por ello, describe la pérdida del amado como la de la mitad de su alma:

Pues yo sentí que mi alma y la suya eran una alma sola en dos cuerpos, y la vida me era horror, porque no quería vivir disminuido y quizá por eso temía morir, para que aquel amigo a quien tanto había amado, nunca muriera del todo. (Agustín de Hipona, trad. en 2006: 206-207)

Ante la pérdida, entonces, en lugar de reconstituir la estructura de sentido que le permitiera volver a definir su deseo, Agustín se aferró a la pérdida, la cual lo mantenía en la incertidumbre y disminuido, incapaz de cambiar de posición, superar la pérdida, encontrar otra referencia para su deseo o incluso buscar la muerte. Podríamos decir que Agustín se aferró a ser fiel a su amigo, incluso aunque este ya no existiera y su lugar no fuera más que un espacio vacío: “me deslizaba en el vacío, y de nuevo caía sobre mí, y así seguía siendo para mí un reducto infeliz, donde ni podía estar ni de allí salir” (Agustín de Hipona, trad. en 2006: 207).

En un intento desesperado de escapar de este atascamiento existencial, Agustín decidió dejar su ciudad natal, Tagaste, y buscar suerte en Cartago. Por supuesto, el mero hecho de mudarse no solucionó el conflicto, pero con el tiempo fue superando la situación y, al reflexionar en retrospectiva, logró reconocer la causa de sus síntomas, que expresa en los siguientes términos: “había derramado mi alma en la arena, amando a un mortal como si nunca fuera a morir” (Agustín de Hipona, trad. en 2006: 208).

A final de cuentas, Agustín concluye que el problema consistió en su mala elección de objeto: amó algo que estaba condenado a morir en lugar de amar lo que nunca muere, es decir, aquello que tiene lugar en Dios. Este, por tanto, debería ser siempre la referencia última en función de la que se constituye la percepción de realidad, si queremos que el sentido y, en consecuencia, el deseo sean constantes, y así no suframos el infierno de la pérdida. Lo que se ha de amar en los amigos, por tanto, son los signos de Dios que podamos percibir en ellos, “sin pretender recibir de su cuerpo nada, a no ser indicios de benevolencia” (Agustín de Hipona, trad. en 2006: 209). La enseñanza para Agustín fue, entonces, que amar al otro en su corporalidad y en su carácter mortal, tan solo lleva al callejón sin salida de la pérdida de sentido y de deseo. Es dichoso quien ama a Dios y en Dios, porque “únicamente no pierde un ser querido quien a todos quiere en aquel a quien no se pierde” (Agustín de Hipona, trad. en 2006: 209).²

Solo el amor de Dios asegura la estabilidad y previene las afecciones de la pérdida. Dios no puede perderse nunca, pues al ser eterno nunca muere, y quien lo ama, nunca se encontrará perdido. Quien pierde a Dios, a su vez, simplemente se alejó de su camino y su ley, y el sufrimiento experimentado no es más que una especie de castigo por la falta de reconocimiento de esta torpeza. ¿Qué

² Para profundizar en este argumento y decisión existencial de Agustín en torno al amor, consúltese “Loving the Many in the One: Augustine and the Love of Finite Goods” (2016) de J. W. Smith, “Love and Tears: Augustine’s Project of Loving without Losing” (2011) de P. Cary y “Augustine on Loving Too Much” (2019) de M. Stróżyński.

sentido tienen entonces, según Agustín, las muertes de los seres amados, bajo la ley de Dios? Cada uno de ellos es una *parte* que debe perecer para que el *Todo* de la realidad vaya adquiriendo forma a lo largo del tiempo, como las palabras de un discurso que solo adquieren sentido cuando dejan de ser pronunciadas y dan paso a los silencios. La muerte, así, es como el silencio que posibilita la conformación del sentido de la totalidad del discurso que se va consolidando a lo largo de la historia de la creación de Dios: “No habría discurso total como un todo íntegro, si una palabra no fenece, habiendo sonado sus partes, para que otra le suceda” (Agustín de Hipona, trad. en 2006: 210).

Uno se atasca, por tanto, en la melancolía, cuando ama una parte como si fuera la base de la consistencia del todo, sin reconocer que en el fondo el sentido de esa parte es perecer, para que el todo llegue a existir. Así, una vida plena, según la ley de Dios, requiere amarlo, ya que como origen y fin de todo, “no se retira, porque nada le sucede” (Agustín de Hipona, trad. en 2006: 210).

La perspectiva de Agustín predica que el amor verdadero consiste en no incurrir en el pecado de la falsa elección de objeto, en la que se prefiere lo mortal sobre lo eterno y la parte sobre el todo. Por su parte, Slavoj Žižek sostiene que el sentido del amor cristiano consiste justo en lo contrario. En el capítulo III de *Contragolpe absoluto*, Žižek elabora una argumentación teológica al respecto, caracterizando la situación que define la posición cristiana bajo el título de “La herida”. Y el primer apartado de ese capítulo refiere justo a la situación de atascamiento, análoga a la que experimentó Agustín.³

Desde este punto de vista, la verdad del amor no se encuentra en la superación del atascamiento, sino precisamente en el mismo atascarse. Para sostener esta afirmación, como es típico en Žižek, recurre a Jacques Lacan: “El punto clave de Lacan es mucho más preciso: solo el ‘quedarse-atasgado’, la fijación en una característica particular, abre el espacio para el posible retiro hacia una eterna paz interior” (Žižek, 2016: 126). ¿Cómo puede afirmar esto Žižek, en contra de la vivencia de Agustín en que la fijación a su amigo, tras su pérdida, lo llevó a una terrible melancolía?

El punto de Žižek es que antes de la fijación en un objeto particular no hay un mundo previo constituido ni un sentido, como Agustín supone. Más bien, es el atascamiento lo que posibilita una posterior apertura al mundo y el reconocimiento de la realidad como un Todo. La fijación es aquí entendida como un exceso de deseo o voluntad que inaugura, en función de las afecciones que genera, las formas de reconocimiento fundamentales de un sujeto, entre ellas la de su carácter mortal. Más específicamente, la fijación es una excesiva carga pulsional proyectada sobre un objeto particular. Y Žižek la relaciona, como gesto fundacional de la identidad y el mundo del sujeto, con

³ Como se mencionó anteriormente (ver nota 1), la frase que Žižek utiliza en inglés es “Getting stuck”. Por otro lado, consúltese el artículo de Žižek: “Making Use of Religion? No, Thanks!” (2019) para una explicación del papel que juega la teología en su argumentación.

el motivo teológico de la *Caída*: “La Caída por lo tanto no ocurre nunca, puesto que siempre ha ocurrido ya” (Žižek, 2016: 127). Así, en lugar de que el pecado de Agustín haya consistido en alejarse de la ley de Dios, fue en realidad el momento originario que le permitió, posteriormente y solo porque incurrió en él –es decir, porque se atrevió a amar a su amigo como si lo fuera Todo–, llegar a concluir el sentido de la ley.

Lo que está en discusión, por supuesto, es el sentido del mito del *Pecado original*. Una interpretación conservadora le daría la razón a Agustín, al plantear que la ley de Dios precede al pecado, el cual es condenable y está sujeto a castigo precisamente por no reconocer aquella y alejarse de su mandamiento. Para Žižek, en cambio, no hay ley antes del pecado, sino un estado de angustia y temor. Para caracterizar este origen, a partir del que acontece el pecado, Žižek recurre a una interpretación de la siguiente cita de Kierkegaard:⁴ “¿Qué es entonces lo que hay? Precisamente eso: inada! Y ¿qué efectos tiene la nada? La nada engendra angustia. Este es el profundo misterio de la inocencia, que ella sea al mismo tiempo la angustia” (Žižek, 2016: 127). La inocencia paradisiaca en la que Dios pronuncia su ley y a partir de la que los primeros hombres pecan, en estricto sentido nunca es o es nada, y solo engendra angustia. Ese estado, entonces, en contra de la versión conservadora, no puede caracterizarse como uno de *bien* que se opone claramente al *mal* del pecado; solo puede referirse de manera negativa en relación a lo que empieza a constituirse tras el momento inaugural del pecado, donde comienza la historia humana en cuanto tal.

De regreso a Lacan, Žižek afirma que ese “estado de cosas encaja perfectamente con el concepto de no-Todo en la fórmula femenina lacaniana de la sexuación” (Žižek, 2016: 129), la cual establece que más que ser conscientes de Todo, solo podemos pensar en lo que hay como no-Todo.⁵ Lo que hemos de enfatizar aquí es el contraste con la conclusión de Agustín. Podríamos decir que el reconocimiento agustiniano de la realidad como un Todo consistente y su declaración de amor a Dios corresponden a la posición masculina, mientras que Žižek argumenta que el sentido del amor cristiano en realidad corresponde a la posición femenina, la cual sostiene una negación al relacionarse con la totalidad, razón por la que, de acuerdo a Žižek, inscribe en el Todo el vacío de la escena originaria del pecado, que consiste en un amor excesivo en que se proyecta y fija la pulsión sobre

⁴ La cita fue tomada por Žižek de *El concepto de angustia* (1844) de Kierkegaard.

⁵ Para profundizar sobre el sentido de las fórmulas de la sexuación y su relación con los problemas metafísicos, consúltese “L’Étourdit” (1973) de Lacan y su Seminario *Aun* (1972-1973), así como la discusión de A. Badiou y B. Cassin en *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre “L’Étourdit” de Lacan* (2010) y la de Badiou y Žižek en el *Seminario de Teoría Crítica Experimental* de la UCLA (2010). Igualmente, consúltese el ensayo de Freud “Algunas consecuencias psíquicas de la distinción anatómica entre los sexos” (1925), como la explicación clásica del psicoanálisis acerca de cómo acontece la diferenciación sexual en el desarrollo del sujeto.

un objeto particular, posibilitando, como consecuencia, la apertura del sujeto a su historia y el encuentro con su destino.

Respecto a la prohibición que profiere Dios en el mito del pecado original, Žižek sugiere que esta no podría haber sido comprendida por el sujeto al que iba dirigida, por lo que en términos lacanianos, más que hablar del sentido o significado de su enunciado, tendríamos que considerarla “un Significante-amo vacío, un significante sin significado. Y no puede ser comprendida por la sencilla razón de que el sujeto inocente no puede saber todavía lo que es el conocimiento, o la diferencia entre Bien y Mal” (Žižek, 2016: 130). Los primeros hombres, como el joven Agustín, aun cuando hubieran estado frente a ley de Dios, no podrían haberla comprendido. Ante ellos solo habría estado presente un significante vacío que no sabrían cómo llenar con un significado; una especie de signo enigmático que no designa un objeto, sino, “como dijo Lacan, abre un agujero en la realidad, abriendo la realidad visible/ presente a la dimensión de lo inmaterial/ no-visto” (Žižek, 2016: 131).

En relación al amor juvenil de Agustín, suponiendo que la ley de Dios consiste en prohibirlo, tal vez Žižek afirmaría que, lo que se le presentó a Agustín, más allá del cuerpo o la figura visible del amigo, fue un signo enigmático, un significante cuyo significado no podía precisar, una dimensión más allá de lo material, “el abismo en ti que está más allá de lo que veo” (Žižek, 2016: 131). ¿No es precisamente esta percepción, producto de nuestro encuentro originario con el lenguaje, de un “significante ‘enigmático’ que nombre lo innombrable” ((Žižek, 2016: 133), lo que nos lleva a amar y a pecar?

Si seguimos el mito, junto con Žižek, una de las consecuencias del pecado de Adán y Eva es la consciencia de su desnudez. Antes del pecado, percibían sus cuerpos sin vergüenza; después, ya no solo percibían sus cuerpos, sino que estaban desnudos, lo cual tiene como efecto el pudor. Como en el caso de Agustín, su fijación tuvo consecuencias en su percepción de la realidad, en el sentido de que tuvieron lugar cambios en su perspectiva subjetiva respecto a lo que era percibido antes. Tanto en el caso de Adán y Eva como en el de Agustín, la consciencia del pecado solo se desarrolló después de pecar. Por lo que Žižek, siguiendo a San Pablo, concluye que la ley, fundamentalmente, no tiene la función de impedir el pecado, sino que, al prohibirlo, lo posibilita. Y con ello, a su vez, posibilita el amor como fijación a un objeto. De ahí que, para Žižek, para superar el ciclo vicioso entre la ley y el pecado, habría que reconocer que la caída en el pecado, la fijación, el atascamiento, es ya en sí misma su propia redención en el amor: “no se trata de que a la Caída le siga la Redención, más bien la Caída es idéntica a la Redención, ‘en sí’ ya es Redención” (Žižek, 2016: 137).⁶

⁶ La lectura de San Pablo en la que se apoya Žižek corresponde al libro de Badiou *San Pablo. La fundación del universalismo* (1997). A su vez, consúltese el texto de Žižek, “La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo” (1997), donde explica su postura al respecto.

Para Agustín, la redención solo llegó tras un largo duelo y lidiar con los efectos de la pérdida de su amigo, en virtud de una reflexión retrospectiva, que le permitió comprender la naturaleza de su pecado y el verdadero amor, que es el amor de Dios. Para Žižek, esto no sería más que una especie de pálido sustituto del amor, que funciona como mecanismo de defensa para soportar el trauma de la pérdida, así como la incapacidad de reconocer que la verdadera redención fue la relación amorosa que mantuvo con su amigo, cuya esencia consistía en lo siguiente: “Es el estallido de libertad, la ruptura de nuestras cadenas naturales –y esto, precisamente, es lo que ocurre en la Caída” (Žižek, 2016: 137).

Entonces, según Žižek, si el amor es el acontecimiento cristiano, este “en sí mismo es el pecado original, es la perturbación abismal de la Paz primigenia; un esencial optar ‘patológicamente’ por el apego incondicional a un objeto singular (como enamorarse de una persona singular que a partir de entonces nos importa más que cualquier cosa)” (Žižek, 2016: 137). Por tanto, la verdad que nos revela el cristianismo es la de que solo el que ama es auténticamente libre, y en ese amor, que es a su vez su pecado, en una elección absoluta frente al vacío del significante de la ley, encontrará su redención. La redención de Adán y Eva consiste en que, al pecar, hicieron posible su amor y en función de ello su historia, a pesar de los sufrimientos que tuvieron que asumir. En contra, pareciera que para soportar el sufrimiento y regresar a un funcionamiento normal en su vida, Agustín tuvo que traicionar el amor por su amigo.

El amado, así, como aquel en quien nos fijamos, atascándonos en consecuencia, se nos presenta como ambivalente: prohibido y pecaminoso, pero también redentor. Para Agustín, el amor a su amigo es el obstáculo que debe superar, tras su pérdida, para afirmar su identidad y redimirse. Para Žižek, “el obstáculo mismo a la afirmación plena de nuestra identidad abre el espacio para ella” (Žižek, 2016: 157). Dicho de otra manera, para Žižek no existe la posibilidad de afirmar nuestra identidad como superación de una pérdida o evitando exponernos a pérdidas, porque en realidad: “No hay sujeto que sea agente del proceso y sufre una pérdida, pues el sujeto es el resultado de la pérdida” (Žižek, 2016: 158). El sujeto emerge de su pecado, de su amor y de su exposición a la pérdida y el desengaño, y en ese proceso consiste su redención. Con lo que, en una especie de giro herético, podríamos decir que Agustín no reconoce la verdad de la revelación cristiana del amor que gozó y de la pérdida que sufrió, y la sustituye con una versión pagana de amor por la totalidad de lo que existe, más allá del apego a cualquier ente particular y material.

El verdadero amor

Agustín interpretó en retrospectiva que el sentido de la pérdida de su amado consistió en permitirle comprender que se debe amar a Dios sobre todas las cosas, bajo la suposición de que su sufrimiento no es absurdo y de que Dios hace el bien a través de los males que acontecen sobre nosotros. Desde

esta perspectiva, incluso las muertes y los padecimientos contribuyen a la realización de la obra de Dios, la cual es una noción de totalidad consolidada y siempre presente. En contra de esta concepción totalizante, Žižek sostiene la siguiente visión, a través de una cita de G. K. Chesterton:⁷

Y los regocijos del cristianismo proceden de que Dios haya fragmentado el universo en diminutos fragmentos... Todas las filosofías son como cadenas que atan y remachan, y el cristianismo es un sable que parte y emancipa. No hay otra filosofía que sea capaz, como esta, de regocijar a Dios ante la fragmentación del universo en múltiples almas vivientes. (Žižek, 2016: 155-156)

La interpretación de Žižek es que el espíritu cristiano se basa en la concepción de un universo esencialmente fragmentado, y lejos de que Dios funcione como principio totalizador, más bien se regocija en tal fragmentación, siendo el amor la única posible redención, entendido como la fijación excesiva e incondicional en un fragmento.⁸ Sin embargo, ¿es posible bajo este esquema seguir aspirando a la redención tras la pérdida del amado? ¿O la redención depende de su presencia y goce?

En *Duelo y melancolía* (1917), Sigmund Freud intenta discernir los elementos en juego en la pérdida del amado. De acuerdo con sus observaciones, tanto en un duelo como en la melancolía, el sujeto que sufre la pérdida retira su interés del mundo, cancela su capacidad de amar e inhibe su productividad. En la melancolía, además, acontece una rebaja de la autoestima, sin que el melancólico tenga plena conciencia de lo que perdió: “En el duelo, el mundo se ha hecho pobre y vacío; en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo” (Freud, 2003: 243).

Como indicó Agustín, el sentimiento del melancólico es el de pérdida de una parte de sí que lo debilita; lo paradójico es que, a pesar del sufrimiento, el melancólico obtiene placer de la situación: “se complace en el desnudamiento de sí mismo” (Freud, 2003: 245). La especulación de Freud es que el rebajamiento de sí mismo que sufre el melancólico, en el fondo va dirigido, como reproche, al amado perdido. Los melancólicos, indica, “son martirizadores en grado extremo, se muestran siempre como afrentados y como si hubieran sido objeto de una gran injusticia” (Freud, 2003: 246).⁹

En su confesión, Agustín reconoce con franqueza la autocomplacencia en la que incurrió, por lo que su atascamiento en esa situación dependía de su apego a ella, lo cual la hacía pecaminosa. Lo

⁷ El texto fue tomado por Žižek del libro de Chesterton *Ortodoxia* (1908).

⁸ Para profundizar al respecto, consúltese *El frágil absoluto* (2000) de Žižek.

⁹ Como referencia que estudia desde el psicoanálisis la relación de Agustín con su cuerpo y su goce, a través de la interpretación de varios fragmentos de su obra, consúltese “El cuerpo y el goce del otro. Una lectura psicoanalítica de Agustín de Hipona” (2011) de L. Iuale.

que la explicación psicoanalítica nos permite entender es la verdadera causa de su melancolía, lo cual tal vez revela la naturaleza de su amor. Freud supone que, en el melancólico, la libido invertida en el objeto perdido no se desplaza a otro sustituto, sino que se retira sobre el yo (Freud, 2003: 247). Esto lleva a una identificación inconsciente del yo con el objeto al que se debería renunciar. La consecuencia es una escisión en el sujeto entre el yo crítico y el yo alterado por la identificación con el objeto, en la que el primero reprocha al segundo y lo hace menos, cuando en el fondo los ataques van dirigidos al amado. Una posible razón de este devenir de la subjetividad¹⁰ es que desde un inicio la elección del amado fue hecha por motivos narcisistas (Freud, 2003: 247). Y, en este sentido, la verdadera confesión de Agustín debió ser que no amó incondicionalmente a su amigo, sino que lo hizo por egolatría. Si su fijación hubiera sido incondicional, probablemente su duelo hubiera transcurrido por un cauce normal.

Esta especulación sobre los conflictos de la pérdida nos lleva entonces al problema filosófico del amor verdadero, que no tiene por qué resolverse en Dios, sino que puede desarrollarse entre seres mortales, en la materialidad de sus cuerpos.¹¹ Y para desarrollarlo, la referencia al pensamiento de Platón nos será de utilidad, aunque no desde la perspectiva agustiniana, sino desde la visión contemporánea de Alain Badiou.

En el *Fedro*, Sócrates argumenta contra el discurso de Lisias en el que se afirma que es preferible ofrecer los favores al que no ama que al que ama, porque así se evitan los inconvenientes de la fijación excesiva, como los celos, los reproches posesivos y en general la locura en que suelen incurrir las relaciones amorosas. Este argumento utilitario, sin embargo, no reconoce la verdad del amor, por la que debería preferirse el enamoramiento sobre la conveniencia de evitar problemas y sufrimientos:

No es cierto el relato, si alguien afirma que estando presente un amante, es a quien no ama, a quien hay que conceder favores, por el hecho de que uno está loco y cuerdo el otro. Porque si fuera algo tan simple afirmar que la demencia es un mal, tal afirmación estaría bien. Pero resulta que, a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes. (Platón, trad. en 1997a: 340-341)

La tesis aquí es que la *locura* característica del amor no es un mero conjunto de padecimientos o una especie de enfermedad que deteriora la existencia –como suele pensarse en la psiquiatría moderna, según Michel Foucault en su *Historia de la locura* (1961)–, sino una gracia presente en los

¹⁰ Acerca de la cual Freud nos advierte que no ha sido confirmada en el análisis clínico.

¹¹ Una referencia pertinente para estudiar la historia de las concepciones del amor y su verdad, que además repasa algunos aspectos de las perspectivas teóricas que importan a este texto, es el libro de Jacques Le Brun *El amor puro. De Platón a Lacan* (2002).

estados de inspiración, éxtasis, creatividad y búsqueda de la verdad, en las prácticas mánticas, la poesía, los rituales religiosos y la misma filosofía. Así, en estricto sentido, no elegimos enamorarnos, sino que es algo que nos acontece, que nos es dado, otorgándonos la posibilidad de recorrer con el otro un camino singular que, de no haber caído en la locura, estaría vedado para nosotros.

En su constante investigación sobre la relación entre el ser, el acontecimiento y la verdad,¹² Badiou ha reflexionado específicamente sobre la naturaleza de este camino de vida que posibilita el amor, desde la perspectiva inaugurada por Platón.¹³ Como Sócrates, critica las actuales tendencias que tienden a hacer del amor, de manera análoga al discurso de Lisias, una especie de contrato elaborado bajo las premisas del cálculo utilitario. En específico, refiere a la proliferación de servicios de citas en línea, en que las personas buscan pareja a través de una serie de perfiles diseñados para elegir solo los que se ajusten a su conveniencia (Badiou, 2012).

Por supuesto, para Badiou, ahí no hay amor auténtico, pues en su opinión, y siguiendo a Platón: “en el amor está la experiencia del pasaje posible de la pura singularidad de la casualidad a un elemento que tiene valor universal” (Badiou, 2012: 24). Este elemento universal, que tiene su origen en una situación azarosa que escapa a nuestro cálculo y control, es lo que Platón denomina *Idea*. Y lo que Badiou intenta determinar filosóficamente es cómo podría concebirse esta, así como la naturaleza de la experiencia que nos dirige hacia ella.

En el caso del amor, la experiencia, supone Badiou, es la de un encuentro en el que los sujetos “aprendemos que podemos experimentar el mundo a partir de la diferencia y ya no solamente de la identidad” (Badiou, 2012: 24). La locura en la que se nos da la oportunidad de reconocer el verdadero camino hacia la dimensión universal de la Idea, en el caso del amor, consiste en experimentar el mundo, ya no desde los límites de la identidad personal, sino de lo que va más allá de esta. Gracias al encuentro amoroso somos capaces de experimentar una dimensión de trascendencia en el mundo.

Para explicar este acontecimiento que modifica radicalmente la perspectiva del sujeto, Badiou discute con quienes, desde el psicoanálisis, por ejemplo, afirman que el amor no es más que una ilusión dependiente de la búsqueda de placer sexual. Para ello, recurre a la intuición lacaniana de que lo

¹² La referencia fundamental al respecto es su libro *El ser y el acontecimiento* (1988).

¹³ Platón es quizá la máxima influencia filosófica de su ontología matemática. Al respecto, consúltese su texto “Platonismo y ontología matemática” (1998) y el artículo de R. Farrán “Alain Badiou y el platonismo de lo múltiple, o ¿qué implica el gesto de reintrincación entre las matemáticas y la filosofía?” (2008). Para entender además las claves de su interpretación de la obra de Platón, consúltese su libro *La República de Platón. Diálogo en un prólogo, dieciséis capítulos y un epílogo* (2012).

sexual no junta, sino separa;¹⁴ que el goce sexual es narcisista, porque en lo sexual gozamos del órgano y no del amante o su compañía. Ello llevó a Lacan a afirmar que no existe relación sexual, es decir, que no existe en lo sexual algo que relacione, junte o una a dos sujetos; cada sujeto permanece ensimismado en su propio goce. En función de ello, Badiou realiza su propia interpretación de la enseñanza lacaniana: “el amor es aquello que suple la falta de relación sexual” (Badiou, 2012: 26).

Ahora bien, si la relación sexual está en falta es porque esta es requerida por los sujetos; solo falta aquello cuya ausencia se padece. El encuentro amoroso es lo que ofrece una respuesta a esta falta, mientras lo sexual, más allá de todas las satisfacciones que ofrece, no hace más que intensificar la conciencia de la carencia. ¿La carencia de qué? La carencia de verdad.

¿De qué verdad hablamos? ¿Cuál es su Idea? Para Badiou, el encuentro no es como tal la verdad, sino el acontecimiento en virtud del cual los amantes entran en contacto con la verdad o recorren su camino. En este sentido, Badiou prefiere hablar del amor como una construcción de verdad, ya que el encuentro no basta para vivir en ella; se tiene que construir un modo de vida en que el mundo se experimente bajo la diferencia del Dos y no solo desde la visión del Uno. De esta forma, y retomando la lógica lacaniana del no-*Todo*, Badiou rechaza toda interpretación del amor y el encuentro que tiende a dirigirla hacia una dimensión teológica o de totalización del mundo, como a su parecer sucede en la obra de Emmanuel Levinas (Badiou, 2012: 30).¹⁵ No es la experiencia del otro, y a través de él la de Dios, lo que sucede en el encuentro, sino que este es en sí un acontecimiento que, en cuanto tal, desplaza la posición del sujeto y lo lleva a reconocer la necesidad de construir “un mundo desde un punto de vista descentrado” (Badiou, 2012: 31).

La construcción amorosa implica que se reestructure la temporalidad y el tipo de duración de la existencia, la cual a partir del acontecimiento ya no puede medirse o determinarse por un fin a alcanzar o la certeza del cálculo de consecuencias, por lo que ya no se trata de durar para algo, sino un “duro deseo de durar” y una “duración desconocida” (Badiou, 2012: 38).

¿La Idea cuya verdad nos permite concebir el amor, en el reconocimiento del mundo en su diferencia, es la de que no hay un fin específico que determine el modo de duración de nuestra existencia, sino que debemos recorrer su camino por un puro deseo de durar sin más? Sí, siempre y cuando esa duración acontezca en lo que Badiou llama la *escena del Dos*, lo cual implica que a partir del azar

¹⁴ Estos desarrollos están íntimamente vinculados con las fórmulas de la sexuación referidas en la nota 5. Igualmente, consúltese el ensayo de Badiou “La scène du deux” (1999), donde desarrolla sus propias fórmulas o *matemas* del amor a partir del encuentro que suple la no-relación sexual (como se explicará a continuación). Sobre esta cuestión, igualmente consúltese el artículo de L. Hair “I Love (*U*): Badiou on Love, Logic, and Truth” (2005).

¹⁵ Al respecto, consúltese *Totalidad e infinito* (1961) de Levinas.

del encuentro ella se establezca y quede fijada, como fundamento de un mundo que se experimenta desde la diferencia y no desde la identidad del Uno (Badiou: 1999a).

Ahora bien, aunque esta fijación se relaciona con el atascamiento del que ya hemos tratado, Badiou recalca su especificidad amorosa, que la distingue de una fijación meramente sexual, la cual, como señalamos, es fundamentalmente narcisista. La fijación del azar del encuentro amoroso, que permite desarrollar una duración en la diferencia y abre la posibilidad de construir, con el otro, una vida en la verdad, se da en función de la *declaración de amor*. Para que el amor construya su verdad y dure, antes se tiene que declarar.

Declarar el amor tiene que ver con pasar del acontecimiento-encuentro al comienzo de una construcción de verdad; con fijar el azar del encuentro bajo la forma de un comienzo. Y a menudo lo que allí comienza dura tanto tiempo, está tan cargado de novedad y de experiencia del mundo que, en retrospectiva, ya no parece algo contingente y azaroso, como al principio, sino prácticamente una necesidad. (Badiou, 2012: 46)

Para que comience la temporalidad del amor, este debe declararse, nombrarse como tal y en virtud de ello reconocerse como un proyecto de construcción de una verdad a lo largo de la vida compartida con el amado, desde la diferencia y no desde el interés de cada uno por separado. Y en ese acto de declaración se da “el pasaje del azar al destino” (Badiou, 2012: 46). Lo que en el encuentro era puro azar, a partir del reconocimiento del acontecimiento y de declararlo como tal, se convierte en un destino común: “es un anuncio de eternidad”, y más aún, una “irrupción de la eternidad en el tiempo” (Badiou, 2012: 50).

Esta Idea del amor, como vía de acceso a la eternidad, de inspiración platónica, ¿no nos lleva, de nueva cuenta, a una perspectiva teológica? ¿No termina reduciendo la temporalidad, a pesar de la insistencia de Badiou de lo contrario, a una visión totalizante de la realidad y a su reducción al Uno? ¿Cómo se puede existir en una duración determinada bajo la Idea de eternidad y aun así sostener que se afronta el mundo desde la diferencia, en la escena del Dos?

La verdad de la que habla Badiou tiene su origen en el acontecimiento del encuentro que posibilita la constitución de un sujeto que comparte el mundo desde la diferencia a través de la construcción de una duración amorosa. Para indagar la naturaleza de su Idea eterna, y precisar si el Uno la determina, es necesario analizar la forma en que Platón plantea la cuestión en el *Banquete*. En específico, retomaremos el encomio socrático de Eros, después del discurso de Agatón.

Desde el comienzo, Sócrates establece una distinción entre los discursos que solo elogian –atribuyendo al objeto “el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente”

(Platón, trad. en 1997: 239)– y los que se rigen por la verdad. Por supuesto, la intención de Sócrates no es decir cosas bellas de Eros, sino exponer su naturaleza, dirigirnos a su Idea, encaminarnos a la verdad del amor, partiendo de la siguiente pregunta: “¿es acaso Eros de tal naturaleza que debe ser amor de algo o de nada?” (Platón, trad. en 1997: 240). La respuesta inicial es que Eros debe ser amor de algo. Sin embargo, la cuestión de la verdad de ese *algo* que se ama es complicada porque no simplemente podremos caracterizarlo por sus cualidades bellas, sino por la carencia propia del deseo: “lo que desea desea aquello de lo que está falto y no lo desea si no está falto de ello” (Platón, trad. en 1997: 241).

Lo deseado y amado se caracteriza por no estar a disposición, no poseerse, no estar presente, no ser lo que uno es o ser aquello que le falta a uno. Todas sus cualidades se enuncian de manera negativa. ¿Qué tipo de verdad es, entonces, la que posibilita el amor, si solo se puede referir a ella en función de lo que falta, cuyo padecimiento se exagera en el caso de la melancolía? Sócrates discutirá la cuestión a partir de las enseñanzas de Diotima, asignándole un lugar intermedio entre el conocimiento y la ignorancia. Se trata de “algo intermedio entre lo mortal y lo divino” (Platón, trad. en 1997: 246), un gran *demon* que, al “estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo” (Platón, trad. en 1997: 247). Esto, según Diotima, posibilita la comunicación de los mortales con la divinidad como en la adivinación, los sacrificios, los ritos, los ensalmos, la mántica, la magia, etc.

La verdad de Eros, por tanto, es que es una entidad intermedia –un *demon*–, no divina ni mortal, y solo se puede definir en función de lo que le falta. ¿No es por ello, como indica Badiou, expresión de diferencia que sutura la herida de la no-relación sexual, y no un reflejo de la identidad unitaria de la obra de Dios?

Diotima continúa explicando que la “divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo” (Platón, trad. en 1997: 247). La verdad, entonces, en estricto sentido, no se le presenta de manera directa y positiva al hombre, como una totalidad o identidad unitaria, sino que tiene contacto con ella a través de su deseo, como lo que le falta. Todo lo cual apoya el argumento de Badiou en que el deseo característico del amor permite al hombre conocer la verdad, desde la escena del Dos, a partir de la separación y la conciencia de diferencia, como lo que viene a suplir la no-relación, y no en función de la revelación de la voluntad del Uno, que totaliza nuestra concepción del mundo y su devenir.

La pregunta, por tanto, de la verdad del amor, es sobre lo que desea el que de verdad ama, y no puede determinarse a través de una identidad específica, es decir, no ama una cosa o un ente determinable de una vez y hasta el fin de los tiempos. La explicación de Diotima al respecto, es la

siguiente: “según mi propia teoría, el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea, amigo mío, realmente bueno” (Platón, trad. en 1997: 253). La cuestión no es, por tanto, sobre el todo o las partes, ni sobre el placer o la conveniencia, ni siquiera sobre la fijación de nuestro afecto a un ser particular y mortal, sino sobre lo que es realmente bueno.

Lo bello en relación al amor, y su posible relación con lo bueno, no es entendido como una cualidad de los cuerpos, sino en función del alma como “[a]mor de la generación y procreación en lo bello [...] Porque la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal” (Platón, trad. en 1997: 255). Lo bueno que uno ama, y que por ello es auténticamente bello, por tanto, más que apuntar hacia una divinidad existente en otro mundo, de identidad definida y unitaria, refiere a los procesos de generación, procreación y creación, que son eternos e inmortales en la medida en que lo mortal permanece en su deseo y persevera en ello. De allí que Badiou insista en el deseo de duración como un rasgo característico de la verdad del amor.

Todos los animales, señala Diotima, cuando desean engendrar “están enfermos y amorosamente dispuestos” (Platón, trad. en 1997: 256). Padecen, pero también están prestos al cuidado de su mutua unión y de su prole; “prestos no solo a luchar, incluso los más débiles contra los más fuertes, sino también a morir” (Platón, trad. en 1997: 256). Una verdad que a los animales mortales les falta, no solo enciende su deseo, llenándolos de pasión, sino que los une, en su diferencia, con el resto de su prole, para luchar por su bien común, incluso a costa de la muerte; lo cual, irónicamente, los pone en relación con su propia inmortalidad y lo que es eterno: “Por este procedimiento, Sócrates –dijo [Diotima]–, lo mortal participa de la inmortalidad” (Platón, trad. en 1997: 257).

¿No es esta caracterización del amor un acontecimiento, tal como Badiou lo describe, en que un animal cualquiera, desde su inmersión en el azar de lo múltiple, material y mortal, entra en contacto con una verdad eterna, que lo introduce en el proyecto de una construcción amorosa y una fidelidad por una causa eterna? Este acontecimiento, para Badiou, transforma al animal en un *sujeto de verdad*.

El deseo de verdad, continúa Diotima, debería llevar a los hombres no solo a reconocer la belleza física, sino la del alma, los razonamientos, las normas de conducta y las ciencias. Para lograrlo, aunque se parta de un deseo que fija al sujeto en lo particular y múltiple, el sujeto tendría que moderarlo hasta que se convierta en deseo de lo Uno: “es una gran necesidad no considerar una y la misma belleza que hay en todos los cuerpos” (Platón, trad. en 1997: 262). En relación a este punto, la argumentación de Badiou puede entrar en conflicto con la concepción platónica.

Aunque el proceso a través del que se constituye el *sujeto amoroso* en el *Banquete* parte de lo múltiple, supone la existencia real y no solo virtual de lo Uno como lo que pone en marcha el proceso

y aquello en lo que encontraría, de ser posible, su culminación, como concluyó Agustín. La belleza en sí, insiste Diotima, “es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada” (Platón, trad. en 1997: 263-264). ¿La belleza en sí preexiste al acontecimiento del encuentro en que el deseo se pone en marcha para desarrollar a lo largo del tiempo una construcción de verdad?

Una interpretación tradicional optaría por la existencia de la belleza en sí como paradigma unitario y no como horizonte de desarrollo subjetivo en la escena del Dos. Aquí, sin embargo, intentaremos complicar la cuestión. Cuando Alcibíades llega al banquete y realiza su encomio de Sócrates – quien en el discurso figura como la referencia de su deseo, su modelo de belleza y su objeto de amor–, afirma lo siguiente: “Solo ante él de entre todos los hombres he tenido lo que no creería que hay en mí: el avergonzarme ante alguien” (Platón, trad. en 1997: 273). Como en el *Pecado original*, el enamoramiento excesivo, el deseo desenfrenado [*hybristés*] (Platón, trad. en 1997: 271), produce vergüenza. Sócrates, en cambio, que reconoce la belleza en sí, se ha constituido como un sujeto no solo moderado, sino impasible, capaz de soportar incólume las tentaciones, los efectos del alcohol, las condiciones extremas, el cansancio, el dolor, la guerra, la pérdida, etc. El deseo de Alcibíades por Sócrates, análogo al de Agustín, en cambio, solo genera desprecio de sí mismo. ¿En qué radica la diferencia entre uno y otro? ¿Sócrates ha reconocido lo que es en sí y Alcibíades solo puede reconocer como referencia de su deseo algo que no es en sí, como pensaba Agustín?

Al respecto, Sócrates hace ver a Alcibíades lo siguiente: “mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada” (Platón, trad. en 1997: 277). Sócrates advierte que la admiración excesiva de Alcibíades es la causa de su vergüenza y desprecio de sí. Pero entonces, en su amor, ¿Sócrates admira algo de identidad unitaria y definida, como una noción de totalidad en función de la que es capaz de sostener su deseo a prueba de todo?

Sócrates parece afirmar que Alcibíades incurre en un error al admirarlo excesivamente, pues en realidad es *nada*. ¿Qué queda entonces por amar en Sócrates, si es que es posible amarlo? Probablemente, diría Badiou, lo que queda es la nada misma, el vacío en torno al que su deseo se constituye. ¿Podríamos decir que el deseo de Sócrates es un deseo vacío, de nada, y que en ello radica el secreto de su impasibilidad? ¿Y no es ese vacío, como ya indicaba Žižek, la referencia fundamental en torno a la que el sujeto queda fijado a un objeto particular, inaugurando así su apertura al mundo y el desarrollo de su historia, como un destino compartido con el amado? ¿No es, por tanto, la esencia misma del encuentro amoroso el reconocimiento del vacío, de la nada, en una experiencia compartida con el otro que nos introduce a una visión del mundo desde la diferencia y nos impone la

exigencia de construir un proyecto en común que esté a la altura de ese destino, cuya Idea, aunque acontezca en la particularidad de nuestra situación material, es eterna¹⁶

Conclusiones

La filosofía de Platón, el cristianismo y el psicoanálisis son referencias fundamentales en la articulación de la reflexión sobre el amor en el pensamiento occidental. A lo largo de su historia podemos identificar afinidades y contradicciones, pero, más allá de cualquier desarrollo doctrinal, en un espíritu filosófico hemos de cuestionar en qué sentido nos permiten comprender la verdad del amor.

Nuestra exploración partió de la pérdida del amigo amado de Agustín, que lo llevó a sufrir los padecimientos de la melancolía. Su conclusión fue que estos eran la consecuencia de haberse alejado de la ley de Dios, la cual ordena amarlo sobre todas las cosas, bajo el argumento de que no se debe amar un ser mortal en cuanto tal, sino solo desde la perspectiva de la totalidad de la obra de Dios. Con ello, cada ser es considerado solo como una parte del Todo, y el sentido de su existencia consiste en perecer para realizar el conjunto de la creación divina. ¿Es este realmente el espíritu del amor cristiano?

Con Žižek, exploramos un argumento contrario que, apoyado en la fórmula femenina de la sexuación de Lacan, concibe una noción de realidad que nunca puede totalizarse, como un universo esencialmente fragmentado desde su origen mismo en el pecado. Aquí, este no es condenado sino reconocido como la redención del amor mismo, la cual solo existe en la forma de fijación excesiva a un objeto particular. En esta perspectiva, no se ama a Dios sobre la criatura, sino que el amor de la criatura en su particularidad es lo que agrada a Dios.

Lo que está en juego en esta discusión, por tanto, es la concepción misma de la realidad y el destino del sujeto que de ella se sigue, para lo cual es fundamental determinar en qué consiste el verdadero sentido del amor, motivo central del pensamiento platónico.

Para ello, tras discutir las implicaciones de la pérdida del amado en la melancolía, a través de Freud –lo cual reveló la presencia de tendencias narcisistas, aspecto que Agustín no reconoce en su confesión como tal–, y guiados por Badiou, intentamos seguir una teorización del amor que no tuviera

¹⁶ Sobre la nada o el vacío como referencias últimas del platonismo de Badiou, consúltese el artículo de K. Reynhout “Alain Badiou: Hidden Theologian of the Void?” (2011) y el de B. Cooke “Everything Must Become Nothing (and Vice Versa): Love and Abstraction in Badiou and Lacan” (2018).

como principio la identidad, ni en uno mismo ni en la noción de totalidad, lo cual suele llevar a representaciones teológicas del sentido del amor.

La elaboración de Badiou nos ayudó a concebir un sentido basado en la diferencia y en la escena del Dos –que no desemboca en un relativismo posmoderno o en una *antifilosofía* que niega la posibilidad de acceder a la verdad y solo reconoce la experiencia individual–, bajo una inspiración platónica que permite pensar el amor como vía de acceso fundamental a la verdad y a la dimensión de la eternidad.

Finalmente, tras una lectura del *Banquete* de Platón, pudimos determinar que, aunque la interpretación de Badiou puede entrar en conflicto con el texto y con una interpretación tradicional que, como la de Agustín, encuentra su respuesta en el ámbito teológico del Uno, cabe la posibilidad de interpretar también la verdad del deseo en el amor en términos de falta y vacío, lo cual coincide con la lógica psicoanalítica a la que recurren Žižek y Badiou.

Para finalizar, tras el desarrollo de estas consideraciones teóricas, abordemos la cuestión fundamental: Cuando amo al otro, si el amor es verdadero, ¿lo amo en su particularidad de ser mortal o lo amo en el marco de la totalidad de la voluntad divina?

El argumento de Agustín está condicionado por los padecimientos de la pérdida y su conclusión rechaza que esos sufrimientos puedan ser aceptados como consecuencia del verdadero amor, el cual más bien debería conducirnos a la paz espiritual. ¿No refleja esta postura, sin embargo, una clara tendencia narcisista, como veíamos con Freud, que se escuda en la justificación del amor a Dios? En este amor, pareciera que la verdadera motivación es el goce propio a través del otro y, cuando este muere, evitar el sufrimiento. Es en el fondo un amor utilitario.

Por ello, concluimos que un amor basado en la fijación por el otro en su particularidad y sobre la base de la diferencia, que abre la posibilidad de una duración en la escena del Dos, se acerca más a la verdadera esencia del amor y que, como se ha mostrado en este trabajo, puede pensarse consistentemente, sin necesidad de recurrir a una teología del Uno, lo cual a su vez nos permite superar el relativismo de la experiencia y la opinión individual. **¶**

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN DE HIPONA (2006). *Las confesiones*. Madrid: Tecnos.

BADIOU, Alain (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos Editorial.

BADIOU, Alain (1999a). “La scène du deux” [La escena de dos]. En *De l’amour* [Del amor]. París: Flammarion.

BADIOU, Alain (2002). “Platonismo y ontología matemática”. En *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa.

BADIOU, Alain (2003). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.

BADIOU, Alain (2013). *La Republica de Platón. Diálogo en un prólogo, dieciséis capítulos y un epílogo*. Buenos Aires: FCE.

BADIOU, Alain y CASSIN, Barbara (2011). *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre “L’Étourdit” de Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu.

BADIOU, Alain y TRUONG, Nicolas (2012). *Elogio del amor*. Buenos Aires: Paidós.

BADIOU, Alain y ŽIŽEK, Slavoj (2010). *Seminar in Experimental Critical Theory* [Seminario de Teoría Crítica Experimental] [169 min]. Los Angeles: UCLA. Recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=Fv5VMf-RJx4>>.

CARY, Phillip (2011). “Love and Tears: Augustine’s Project of Loving without Losing” [Amor y lágrimas: el proyecto de Agustín de amar sin perder]. En *Confessions of Love: The Ambiguities of Greek Eros and Latin Caritas* [Confesiones de amor: las ambigüedades del griego *Eros* y del latín *Caritas*]. New York: Peter Lang Publishing.

CHESTERTON, Gilbert Keith (1998). *Ortodoxia*. México: Porrúa.

COOKE, Bryan (2018). “Everything Must Become Nothing (and Vice Versa): Love and Abstraction in Badiou and Lacan” [Todo debe convertirse en nada (y viceversa): amor y abstracción en Badiou y Lacan]. En *Badiou and his Interlocutors: Lectures, Interviews and Responses* [Badiou y sus interlocutores: conferencias, entrevistas y respuestas]. Londres: Bloomsbury.

FARRÁN, Roque (2008). “Alain Badiou y el platonismo de lo múltiple, o ¿qué implica el gesto de reintricación entre las matemáticas y la filosofía?”. *International Journal of Žižek Studies*. Vol. 2, Nº. 2. Recuperado de: <<https://Žižekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/86/83>>.

FOUCAULT, Michel (1976). *Historia de la locura en la época clásica II*. México: FCE.

FREUD, Sigmund (1961). "Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes" [Algunas consecuencias psíquicas de la distinción anatómica entre los sexos]. En *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* [La edición estándar de las obras psicológicas completas de Sigmund Freud]. Londres: The Hogarth Press. Vol. XIX

FREUD, Sigmund (2003). "Duelo y melancolía". En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, Sigmund. (1974). "Letter of December 6, 1906" [Carta del 6 de diciembre de 1906]. En *The Freud/Jung Letters: The Correspondence between Sigmund Freud and C.G. Jung* [Las cartas de Freud/Jung: la correspondencia entre Sigmund Freud y C.G. Jung]. Princeton: Princeton University Press.

HAIR, Lindsey (2005). "I Love (U)': Badiou on Love, Logic, and Truth" [I Love (U)': Badiou sobre el amor, la lógica y la verdad]. *Polygraph: An International Journal of Culture and Politics*. No. 17.

IUALE, Lujan (2011). "El cuerpo y el goce del otro. Una lectura psicoanalítica de Agustín de Hipona". *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*. Vol. 1. N° 1.

KIERKEGAARD, Sören (2013). *El concepto de angustia*. Madrid: Alianza.

LACAN, Jacques (1973). "L'étourdit". En *Scilicet* 4. París: Éditions du Seuil.

LACAN, Jacques (1981). *El seminario 20. Aun*. Buenos Aires: Paidós.

LE BRUN, Jacques (2002). *Le pur amour de Platon à Lacan* [El amor puro. De Platón a Lacan]. París: Seuil.

LEVINAS, Emmanuel (2020). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

PLATÓN (1997). "Banquete". En *Diálogos III*. Madrid: Gredos.

PLATÓN (1997a). "Fedro". En *Diálogos III*. Madrid: Gredos.

REYNHOUT, Kenneth A. (2011). "Alain Badiou: Hidden Theologian of the Void?" [Alain Badiou: ¿Teólogo oculto del vacío?]. *The Heythrop Journal*. Vol. 52, N° 2.

SMITH, J. Warren (2016). "Loving the Many in the One: Augustine and the Love of Finite Goods" [Amar a los Muchos en el Uno: Agustín y el amor a los bienes finitos]. *Religions*. Vol. 7, N°. 11.

STRÓŻYŃSKI, Mateusz (2019). "Augustine on Loving Too Much" [Agustín sobre Amar Demasiado]. *Mnemosyne*. Vol. 5, N°. 73, diciembre.

ŽIŽEK, Slavoj (2001). "La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de San Pablo". En *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

ŽIŽEK, Slavoj (2009). *El frágil absoluto, o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia: Pre-textos.

ŽIŽEK, Slavoj (2016). *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.

ŽIŽEK, Slavoj (2019). "Making Use of Religion? No, Thanks!" [¿Haciendo uso de la religión? ¡No, gracias!]. *The Philosophical Salon*. Los Angeles Review of Books Channel. Recuperado de: <https://thephilosophicalsalon.com/making-use-of-religion-no-thanks/>.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>