

PHILÍA, NEIKOS, EROS Y THÁNATOS:
ALGUNAS NOTAS SOBRE LOS DESEOS DE UNIÓN
E INDIVIDUACIÓN

BÁRBARA DEL ARCO PARDO*

INTRODUCCIÓN

En la petición de contribuciones a este tercer simposio de «Reflexiones sobre el gusto», se sugerían varias líneas de trabajo en torno a las nociones de *Eros* y *Thánatos*, al tratarse de dos ideas realmente relevantes en ámbitos como el arte o la filosofía. En este último caso, se sugerían las ideas al respecto de Empédocles y Freud como ejemplos de autores que habían tratado estos dos conceptos desde el ámbito del pensamiento. A partir de esa sugerencia, pueden suscitarse varias preguntas. Hay que tener en cuenta que Empédocles no emplea los términos *eros* y *thánatos*, sino *philía* y *neikos*. Sin embargo, Freud se refiere a Empédocles y compara el par *philía* y *neikos* del filósofo griego con sus conceptos de *eros* y *thánatos*. Así, la primera pregunta que cabe plantearse, es hasta qué punto estos dos pares de conceptos pueden ser identificados. Por otro lado, en caso de que esa identificación no sea posible, podemos plantearnos señalar cuáles son los matices que los separan. Y en ese sentido, como veremos más adelante, considero que hacer algunas aclaraciones sobre las nociones de *philía* y *neikos*, puede ayudarnos a considerar los conceptos de *eros* y *thánatos* a la luz de ese análisis.

Antes de continuar aclarando cuál es el propósito de esta comunicación, veamos en qué sentido compara Freud los dos pares de conceptos que estamos tratando:

Los dos principios básicos de Empédocles, *φιλία* y *νεῖκος*, son, por su nombre y por su función, lo mismo que nuestras dos pulsiones primordiales, Eros y destrucción, empeñada la una en reunir lo existente en unidades más y más grandes, y la otra en disolver esas reuniones y en destruir los productos por ellas generados. Mas no ha

* Universidad de Salamanca. barbaradelarco@usal.es.

de asombrarnos que esta teoría haya reaparecido alterada luego de dos mil quinientos años. Aun si prescindimos de la limitación a lo biopsíquico, que nos es impuesta, nuestras sustancias básicas ya no son los cuatro elementos de Empédocles; la vida se ha separado para nosotros tajantemente de lo inanimado, ya no pensamos en una mezcla y un divorcio de partículas de sustancia, sino en una soldadura y una desmezcla de componentes pulsionales. Por otra parte, en cierta medida hemos dado infraestructura biológica al principio de la «discordia» reconduciendo nuestra pulsión de destrucción a la pulsión de muerte, el esfuerzo de lo vivo por regresar a lo inerte. Esto no pone en entredicho que una pulsión análoga pueda haber existido ya antes, y desde luego no pretende afirmar que una pulsión así se ha engendrado solo con la aparición de la vida. Y nadie puede prever bajo qué vestidura el núcleo de verdad de la doctrina de Empédocles habrá de mostrarse a una intelección posterior¹.

En este fragmento de *Análisis terminable e interminable*, Freud se refiere al paralelismo existente entre el plano cosmológico y el biológico o el psicológico, al darse en ambos un doble motor común, a saber, una fuerza que tiende a aunar y otra que tiende a disgregar. A pesar de este paralelismo, el propio Freud pone de manifiesto la distancia entre ambos planos. Así, nos preguntamos en qué medida se da tal distancia, y si es legítimo hacer una comparación fuerte entre los conceptos de *philia* y *neikos* de Empédocles y las pulsiones de *eros* y *thánatos*.

Sin embargo, debemos aclarar en qué sentido queremos matizar las diferencias existentes entre los dos pares de conceptos. Nuestro propósito no es tanto señalar las diferencias terminológicas que puedan darse entre ellos, ni tampoco insistir en la idea de que los planos cosmológico y biológico tienen sus propios matices. Freud está identificando, por un lado, *eros* y *thánatos* con *philia* y *neikos*, y, por otro, en su concepto de pulsión de muerte, identifica a esta con el impulso hacia la destrucción. Estas dos identificaciones nos parecen problemáticas: ¿en qué sentido responde *thánatos*, entendido como muerte, al *neikos* de Empédocles?; ¿en qué sentido pueden entenderse *thánatos* y *neikos* como destrucción?

En definitiva, lo que nos proponemos es utilizar la problematización sobre la identificación de estos conceptos para hacer algunas consideraciones sobre las nociones de *eros* y *thánatos* que protagonizan este simposio. Para ello, seguiremos el siguiente procedimiento. Partiremos del plano cosmológico presentado por filósofos griegos como Empédocles, subrayando algunos matices con

¹ FREUD, S., *Análisis terminable e interminable*, en *Obras completas* (tomo XXIII), Buenos Aires, Amorrortu, 1980, pp. 247-248.

respecto a las nociones de *philía* y *neikos*. A continuación nos preguntaremos por la reacción en el plano humano ante estas dos potencias, apoyándonos en autores que se han referido a los deseos de unión (*philía*) y de disgregación (*neikos*), como Schopenhauer, Nietzsche o el propio Empédocles. Por último, trataremos de señalar algunas implicaciones que la coexistencia de ambos impulsos tiene en el amor y la muerte, centrándonos especialmente en esta última a través de las consideraciones que Schopenhauer hace al respecto.

PHILÍA Y NEIKOS: ¿CONSTRUCCIÓN Y DESTRUCCIÓN?

Como es sabido, Empédocles se refiere a dos fuerzas contrapuestas que mueven el mundo: por un lado, la Amistad (*philía*), que reúne a los elementos y los une en un todo (al que Empédocles llama *el Esfero*), y por otro, el Odio (*neikos*), que fragmenta el Esfero y disgrega a los elementos. En principio, se tiende a identificar la Amistad con una fuerza constructiva, en tanto que une y forma el Esfero, y el Odio con una destructiva, en tanto que lo fragmenta. Sin embargo, parece que estamos haciendo esta identificación desde el punto de vista de la totalidad, que es construida por la Amistad que reúne a los elementos y destruida por el Odio que los disgrega. Ahora bien, ¿qué ocurre desde el punto de vista no de la totalidad, sino de los seres individuales? Bajo el dominio de la Amistad, no hay seres, pues todo está unido en un único ser. Es por obra del Odio que, al fragmentarse esa unidad, se generan individuos. Desde esta perspectiva, ¿no se nos presentaría el Odio más bien como fuerza constructora, como generador de los individuos, y la Amistad como fuerza destructora, que los aniquila al devolverlos a la totalidad?

Veamos la crítica que Aristóteles hace a Empédocles a este respecto:

Hay alguien que puede ser considerado como el que se expresa en forma más coherente: este es Empédocles; pero también él puede ser objeto del mismo reproche. Así, supone que un principio —el Odio— es causa de la destrucción, pero este principio parece no menos que el generador de todo excepto de lo Uno, porque todas las cosas proceden de él salvo el dios... Pues si él no estuviera en las cosas, todo sería Uno, según dice... Pero, tomando el argumento desde su comienzo, es evidente esto: de acuerdo con él el Odio no es más causa de la destrucción que del ser. Y, del mismo modo, la Amistad no lo es solo del ser, pues al obrar la reunión en lo Uno, destruye todo lo demás².

² ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 4, 1000 a-b, Barcelona, Gredos, 2007, p. 128.

Es claro que para Empédocles la Discordia no es más causa de la destrucción que de la existencia (de las cosas particulares), y del mismo modo, el Amor no es más causa de la existencia (que de la destrucción): él, en efecto, reuniendo (los elementos) en lo Uno destruye las otras cosas³.

También a través de Hipólito podemos ver el carácter generador y constructor del Odio de Empédocles: «El funesto Odio es artífice y autor de la generación de todas las criaturas, mientras que la Amistad lo es de la finalización del mundo de las criaturas, de su transmutación y de su reintegro a un orden único»⁴.

En definitiva, la Amistad y el Odio compartirían esa doble condición de principio generador y destructor: mientras que desde el punto de vista de la totalidad, la Amistad es constructora y el Odio destructor, desde la perspectiva del individuo, por el contrario, la Amistad es destructora y el Odio es constructor.

INDIVIDUALIDAD Y UNIÓN

Parece que nos movemos en dos planos distintos, y que el planteamiento de la Amistad y el Odio dependen de si los valoramos desde nuestra faceta de partes de la totalidad o desde la de individuos. Así, refiriéndose a Empédocles, Schopenhauer dice que:

Lo que funda ese fenómeno universal de *φιλία* y *νεῖκος* es en último término la gran contraposición originaria entre la unidad de todos los seres según su ser en sí, y su total diversidad en el fenómeno, que tienen por forma el principio de individuación⁵.

Esta cita de Schopenhauer nos permite notar algo interesante, y pasar con ello del plano cosmológico al plano biológico a los que nos referíamos a propósito de Freud al principio del texto: la diferente valoración que hacemos sobre el carácter constructor o destructor de la Amistad y el Odio no reside tan solo

³ *Ibidem*, II, 4, 1000.

⁴ CORDERO, N. L., OLIVIERI, F. J., LA CROCE, E., y EGGERS, C. (eds.), *Los filósofos presocráticos*, vol. II, Barcelona, Gredos, 2003, (301 [31 B 16], Hipól., VII 29).

⁵ SCHOPENHAUER, A., *Parerga y Paralipómena*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009, p. 70.

en si se hace desde el punto de vista de la totalidad o desde el del individuo, como habíamos afirmado, sino que incluso si nos limitáramos únicamente a la perspectiva del individuo, cabría una valoración ambigua, pues todos los seres pertenecen a la unidad *según su ser en sí*, pero son individuos diferentes *en el fenómeno*.

Siendo ello así, es decir, estando todos situados en esa contraposición entre la unidad y la diversidad, entre nuestra esencia que pertenece al todo del que el Odio nos separa, y nuestra existencia individual, la pregunta que nos planteamos en este segundo apartado del trabajo es la siguiente: ¿cuál es nuestra reacción ante la *philía* y el *neikos*?

Por un lado, puesto que, como decíamos, el Odio es quien genera a los seres individuales, y la Amistad quien los aniquila al devolverlos a la totalidad, cabe pensar que desde el punto de vista del individuo, sea el Odio la potencia valorada positivamente, y la Amistad la valorada negativamente. Así, todos nos afanamos por conservar la existencia, que (al menos en principio) parece tener que ser necesariamente individual. En términos de Schopenhauer, diríamos que a pesar de todos los sufrimientos de la vida, y a pesar de ser conscientes de que no la podremos alargar más que hasta el momento de la muerte, nos afanamos ciegamente por conservarnos como individuos (voluntad de vivir)⁶.

Sin embargo, por otro lado, parece que este impulso por la conservación de la vida individual no es el único que se da en nosotros. Y es que precisamente por ser productos de la ruptura de la totalidad originaria, nuestra condición individual nos resulta dolorosa. Dicho de otro modo: somos pedazos de una totalidad, y nos duele nuestra condición de fragmentos, dándose una nostalgia por la vuelta a la unidad perdida.

Si volvemos a Empédocles, encontramos su concepción de la Amistad y el Odio acompañada por ese lamento, y se dice *exiliado de los dioses y vagabundo por ser arrancado [de lo Uno] por el Odio*⁷.

Nietzsche es otro de los autores que nos resultan útiles a este respecto, al plantear la cuestión en estos mismos términos de fragmentos arrancados de una totalidad originaria. Así, muy influido por Schopenhauer en este punto, ejemplifica el sufrimiento de la individualidad en Dioniso, dios *despedazado*. Y ese

⁶ Schopenhauer insiste en esta idea en diferentes lugares de su obra. Un ejemplo es SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación* (vol. II), Madrid, Trotta, 2009, p. 518.

⁷ CORDERO, N. L., OLIVIERI, F. J., LA CROCE, E., y EGGERS, C. (eds.), *Los filósofos presocráticos*, vol. II, *op. cit.*, (445 [31 B 115], Hipól., VII 29).

sufrimiento por saberse fragmento arrancado de la totalidad se transforma en un impulso por volver a fundirse con ella. Así, en el rito dionisiaco, diferentes elementos se ponen al servicio de un intento por traspasar la individuación y regresar al todo.

La idea que queremos poner de manifiesto es que se dan en nosotros dos impulsos diferentes, a saber, aquel por el que nos afanamos en conservar nuestra existencia individual, y aquel por el que buscamos la vuelta a la unión primordial. En términos de Nietzsche, diríamos que conviven en nosotros lo apolíneo y lo dionisiaco. Dicho de otro modo: si en el mundo (plano cosmológico) conviven dos fuerzas que tienden a unir (*philia*) y a separar (*neikos*), también en nosotros (plano biológico) se dan dos impulsos opuestos, que nos lleva a querer fundirnos con el mundo, y a mantener nuestra individualidad frente a él.

Así, debido a esta convivencia en nosotros de esos dos impulsos opuestos, a la hora de valorar la Amistad y el Odio, nuestra reacción será ambigua, ya que el deseo de unión considerará positivamente la Amistad que nos devuelve a la unidad y que termina con el dolor de la individuación, y negativamente el Odio que provoca esa escisión y ese dolor de ser fragmento, mientras que el deseo de individuación valorará positivamente el Odio que nos genera como individuos, y negativamente la Amistad que nos aniquila como tales al devolvernos a esa unidad.

EROS Y THÁNATOS

En el primer apartado del trabajo, poníamos de relieve el doble papel generador y destructor de *philia* y *neikos*, dependiendo de si se consideraba desde el punto de vista de la totalidad o desde el del individuo. En el segundo apartado hemos tratado de mostrar cómo incluso centrándonos únicamente en la perspectiva del individuo, al ser este tanto parte de la totalidad como individuo, conviven en él el deseo de unión y el de individuación, y en ese sentido, su reacción ante *philia* y *neikos* es ambigua. Llegados a este punto, nos proponemos utilizar las conclusiones señaladas para hacer algunas consideraciones sobre las nociones de *eros* y *thánatos*.

La primera pregunta a la que nos proponemos responder a este respecto, es si es posible hacer una identificación entre los pares de conceptos *philia-neikos* y *eros-thánatos*.

Consideremos en primer lugar la relación entre *philia* y *eros*. Desde el marco que hemos presentado, diríamos que, por nuestra condición de fragmentos anhelantes por recuperar la unión con la totalidad, nuestra pulsión de Eros está en consonancia con la fuerza unificadora que representaría la Amistad de Empédocles. Por supuesto, existen notables diferencias conceptuales entre los términos griegos de *philia* y *eros*. No obstante, desde la perspectiva que nos interesa de cara a las cuestiones que estamos tratando, podemos dejar al margen ese matiz, y así, podríamos afirmar que ambas nociones apuntan hacia un mismo sentido al referirse a esa tendencia hacia la unión que se daría tanto en el plano cosmológico como en el humano.

Si nos preguntamos a continuación por la relación entre *neikos* y *thánatos*, parece que en este caso resulta más problemático continuar el paralelismo. Decíamos que *neikos* implica disgregación, y en ese sentido, él sería el generador de los individuos, ya que el nacimiento de estos vendría dado por la obra de *neikos* al arrancarlos de la totalidad. De la misma manera, su muerte sería obra de la *philia*, que los llevaría de vuelta a aquella. Ciertamente, desde la perspectiva que plantea Freud, considerando la muerte como pulsión de destrucción, *thánatos* se podría identificar con la disgregación de *neikos*. Sin embargo, desde la perspectiva que estamos planteando, *thánatos* es opuesto a *neikos* en tanto que contribuye a la unión de individuos disgregados al aniquilarlos. En definitiva, lejos de verse identificado con *neikos*, *thánatos*, al igual que *eros*, se vería identificado con *philia*, con la Amistad, con la unión.

Si al comienzo nos cuestionábamos la identificación de *philia* y *neikos* con construcción y destrucción, y ahora estamos tratando la identificación de *philia* y *neikos* con *eros* y *thánatos*, queda por plantear la posible identificación de *eros* y *thánatos* con construcción y destrucción. Acabamos de concluir que tanto *eros* como *thánatos* podrían verse identificados con *philia*, por la tendencia a la unión que ambos comparten. En ese sentido, podemos afirmar sobre ellos lo mismo que afirmábamos sobre esta: constituyen construcción en tanto que tienden a la unión de fragmentos, y destrucción en tanto que aniquilan al individuo al incorporarlo a la totalidad. En el caso de la muerte, esta aniquilación se daría de forma literal. En el caso del amor, encontramos una paradoja interesante: si bien hay una tendencia a la unión con el otro, al mismo tiempo es necesario que esa fusión no se haga total, no solo por el deseo de conservación de la individualidad propia del que hablamos, sino porque con una fusión total entre dos individuos, no se conseguiría sino la creación de un nuevo individuo que a su vez seguiría sintiendo el dolor de dicha individuación.

Siendo ello así, es decir, teniendo el amor y la muerte esta doble cara de destrucción y construcción, ¿cuáles son nuestras reacciones ante ellos? En el segundo apartado del artículo hablábamos sobre la coexistencia de los deseos de unión e individuación en el plano humano, y sobre la consiguiente reacción ambigua ante *philia* y *neikos*. Si ahora estamos tratando de identificar *philia* con *eros* y *thánatos*, podemos hablar de una reacción ambigua también ante ellos. Lo que nos proponemos a continuación es señalar la convivencia de estos deseos contrapuestos que se manifiestan especialmente en las reacciones ante la muerte.

Schopenhauer pone de relieve que la muerte se presenta como algo terrible al considerarlo desde el deseo de mantener la individualidad, pero no cuando tenemos presente el impulso de volver a la unidad de la que somos fragmentos⁸:

Para nosotros la muerte es y sigue siendo algo negativo —el cese de la vida; pero ha de tener también un aspecto positivo que, sin embargo, nos queda oculto porque nuestro intelecto es totalmente incapaz de captarlo. De ahí que sepamos bien lo que perdemos con la muerte, pero no lo que ganamos con ella⁹.

Es decir, la muerte supone el final del individuo, de manera que a nuestro deseo de conservación individual (voluntad de vivir para Schopenhauer) se le presenta como lo más terrible. Pero al mismo tiempo, si consideramos nuestra vida como la ruptura de un pedazo de la totalidad que siempre estuvo en ella y que simplemente volverá a ella, la muerte aparece como el camino para liberarse de una estancia tortuosa en el mundo de la individuación.

Hay que poner de relieve que nuestro autor no se limita a considerar como el aspecto positivo de la muerte el fin del sufrimiento y la miseria del mundo. Para Schopenhauer, el individuo tiene dos facetas:

Podemos considerar a cada hombre desde dos puntos de vista contrapuestos: desde uno de ellos, es el individuo que comienza y termina en el tiempo y se precipita

⁸ Esta contraposición entre la muerte como finalización de la conciencia individual y la muerte como vuelta al todo, es tratada por Schopenhauer en diferentes partes de su obra, como el parágrafo 51 del vol. I de *El mundo como voluntad y representación*, el 41 del vol. II (titulado «Sobre la muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí»), y el capítulo 10 del vol. II de *Parerga y Paralipómena* (titulado «Sobre la teoría del carácter indestructible de nuestro verdadero ser con la muerte»).

⁹ SCHOPENHAUER, A., *Parerga y Paralipómena*, vol. II, *op. cit.*, p. 293.

fugazmente, pero además seriamente afectado de defectos y dolores; —desde el otro, es el indestructible ser originario que se objetiva en todo lo existente y, en cuanto tal, puede decir lo que la imagen de Isis en Sais: [Yo soy todo lo que era, es y será]¹⁰.

En ese sentido, la muerte no constituiría exactamente el fin de la existencia, sino más bien el paso a otro tipo de existencia, donde el individuo deja de ser tal y pasa a fundirse con la totalidad¹¹. Parece que, mientras la existencia individual nos resulta incómoda, anhelamos ese otro tipo de existencia no individual, que en el fondo nos sería más propia. En palabras de Schopenhauer:

Quizá también en su más profundo interior cada uno pueda de vez en cuando experimentar la conciencia de que en realidad le sería adecuado y le correspondería un tipo de existencia totalmente distinto de esta, tan indeciblemente mezquina, temporal, individual, y ocupada con puras miserias; y entonces piensa que la muerte podría llevarle de vuelta a él¹².

En definitiva, lo que pretendemos mostrar es cómo al considerar la muerte entran en juego los dos deseos, el de unión y el de individuación, siendo ambos naturales e intrínsecos al hombre, pues tanto su voluntad de vivir como su dolor como fragmento, a pesar de darse en diferente medida en los distintos hombres y en las distintas culturas¹³, están presentes y se manifiestan de manera conjunta.

¹⁰ *Ibidem*, p. 293.

¹¹ Recordemos que, de acuerdo con la teoría de la palingenesia de Schopenhauer, «nada muere para siempre; pero tampoco nada de lo que nace recibe un ser radicalmente nuevo» (*ibidem*, p. 291).

¹² *Ibidem*, p. 290.

¹³ En los textos indicados en la nota 10, Schopenhauer compara culturas y religiones en las que se otorga un gran valor a la existencia individual, como ocurriría en Europa, con otras en las que habría una mayor conciencia de la pertenencia a una totalidad, y donde por tanto el temor a la muerte sería más débil, como en el hinduismo y el budismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Barcelona, Gredos, 2007.
- CORDERO, N. L., OLIVIERI, F. J., LA CROCE, E., y EGGERS, C. (eds.), *Los filósofos presocráticos*, vol. II, Barcelona, Gredos, 2003.
- FREUD, S., *Análisis terminable e interminable*, en *Obras completas* (tomo XXIII), Buenos Aires, Amorrortu, 1980.
- NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2012.
- SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación* (vols. I y II), trad. de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009.
- SCHOPENHAUER, A., *Parerga y Paralipómena*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009.