

**REVISIÓN CRÍTICA DE ALGUNAS CONCEPCIONES TEÓRICAS
CONTEMPORÁNEAS SOBRE EL AMOR**

YENNIFER SERRANO ARCOS

**POPAYÁN
UNIVERSIDAD DEL CAUCA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
2018**

**REVISIÓN CRÍTICA DE ALGUNAS CONCEPCIONES CONTEMPORÁNEAS
SOBRE EL AMOR**

YENNIFER SERRANO ARCOS

Código: 104513010825

Monografía presentada como requisito
para optar por el título de Filósofa.

Director: Juan Carlos Aguirre García

**POPAYÁN
UNIVERSIDAD DEL CAUCA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
2018**

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

1. ¿TIENE RAZONES EL AMOR? UNA CONSIDERACIÓN DE LA RESPUESTA DE HARRY G. FRANKFURT

- 1.1 LAS RAZONES DEL AMOR
- 1.2 CONSIDERACIONES PERSONALES

2. EL EROS AGÓNICO SEGÚN BYUNG-CHUL HAN

- 2.1 EL EXCESIVO NARCISISMO DE LA PROPIA MISMIIDAD
- 2.2 EL OTRO ATÓPICO
- 2.3 CONSIDERACIONES PERSONALES

3. MARIO PERNIOLA Y *EL SEX APPEAL DE LO INORGÁNICO*

- 3.1 ¿QUÉ ES EL *SEX APPEAL* DE LO INORGÁNICO?
- 3.2 LAS “BODAS ENTRE FILOSOFÍA Y SEXUALIDAD”
- 3.3 “SONORIDAD «HARDCORE»”
- 3.4 CONSIDERACIONES PERSONALES

4. EL AMOR EN LA MODERNIDAD LÍQUIDA DE BAUMAN

- 4.1 AMOR EN EL CONTEXTO DEL ENAMORAMIENTO
- 4.2 AMOR EN EL CONTEXTO DE LA SOCIALIDAD
- 4.3 AMOR AL PRÓJIMO
- 4.4 AMOR Y VERDAD
- 4.5 CONSIDERACIONES PERSONALES

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

Quizás no haya palabra más desgastada en cualquier idioma que la palabra amor; es un tema infaltable tanto en los poemas más elevados como en las canciones más populares. No obstante, como ocurre casi siempre con lo más cotidiano o lo aparentemente dado, el acontecimiento del amor parece escaparse de las manos cuando se trata de abordarlo teóricamente. Por ser evasivo, este exige mirarse desde múltiples perspectivas o, tal vez, las tantas que lo acompañan son las que hacen de él un fenómeno confuso. Aun así, el amor requiere pensarse una y otra vez, pues afecta de manera profunda nuestra existencia, en tanto nos permite tener la experiencia de un yo al que no accederíamos de otro modo, pero a la vez, nos abre el camino hacia otro completamente diferente que no es un mero ser para mí, que puede resistirse y herirme, y que representa un límite.

De esta manera, el cuestionarnos acerca del amor es algo que resulta siendo fundamental a la hora de establecer el sentido de nuestras vidas y la importancia del mismo, por ello –mas no en única instancia– se torna vital dentro de un proceso de autoconocimiento, necesariamente mediado por otro que también participa en la configuración de ese yo al que accedemos. Dicho yo, por su parte, parece haber sido atravesado a lo largo de la historia por un deseo motor que pone en marcha su accionar, siendo, en muchos casos, más fuertes las limitaciones que impone este sobre los actos volitivos, que las que establecen las mismas necesidades.

El amor nos obliga a ubicarnos en una realidad en la que aceptamos la dimensión compleja de otro que siempre está presente, incluso en el entramado del amor propio; un amor que marca radicalmente la manera en que nos conocemos, pues su vivencia impulsa al hombre a seguir cuestionando aspectos de la existencia que tienen que ver con la constitución del propio yo (ese yo que entregamos al otro); es decir, el autoconocimiento no es un fenómeno unitario en el que el sujeto es su propio y único objeto de estudio.

De hecho, este fenómeno será abordado también como un tipo especial de deseo que, además de movilizar el proceso mismo del conocimiento, ayuda a constituir un sentido de vida que es primordial, no solo porque brinda fines últimos, sino que es importante en sí mismo puesto que nos permite hacer una conexión reflexiva con nosotros mismos, empleando las facultades que nos distinguen como género humano y evitan la homogeneización de la consciencia.

Ahora bien, algunos pensadores han planteado que así como cambian las estructuras económicas, culturales y sociales, también las concepciones del amor se han modificado en la contemporaneidad; sin embargo, puede leerse tanta y tan variada información sobre el tema, que el panorama reflexivo parece tornarse caótico en lugar de ser aclarado. A esto se suma el fenómeno de la virtualidad, pues ha hecho que las relaciones entre los seres humanos se desplieguen cada vez más

en entornos ajenos a lo que antes era una manifestación esencial del amor, como la caricia.

No obstante y pese a las variadas acepciones o desarrollos que circundan el término, esta investigación pretende aproximarse al fenómeno del amor indagando en ciertos teóricos relevantes de la contemporaneidad, con el fin de explorar sus propuestas para tratar de comprender dicho acontecimiento y mostrar la importancia de recuperar una actitud reflexiva y crítica frente al tema. Ahora bien, se quiere trascender el ejercicio expositivo, y para ello, las tesis planteadas por los autores serán abordadas desde la pertinencia que estas tienen para nuestro contexto, que no necesariamente es el mismo en el que han sido formuladas.

Así, encontramos a autores como el filósofo francés Jean-Luc Marion, quien afirma en su libro *El fenómeno erótico*, lo siguiente:

Actualmente la filosofía ya no dice nada del amor, o muy poco. Además, es mejor ese silencio, de tanto que lo maltrata o lo traiciona cuando se arriesga a hablar de él. Casi podría dudarse que los filósofos lo experimenten, ni no adivináramos que más bien temen no decir nada sobre él. Y con razón, porque saben mejor que nadie que ya no disponemos de las palabras para decirlo, ni de los conceptos para pensarlo, ni de las fuerzas para celebrarlo (Marion, 2005, p. 7).

Y más adelante sostiene:

Semejante abandono de la cuestión del amor por parte del concepto debería escandalizar, tanto más en la medida en que la filosofía tiene su origen en el mismo amor y solo en él, “ese gran dios”. Nada menos que su nombre lo atestigua —“amor a la sabiduría” (que sigue siendo una traducción exacta de *philosophia*, aunque a veces no nos guste). ¿Cómo debemos entenderlo? La acepción más adoptada —es preciso buscar la sabiduría que aún no poseemos, justamente porque se escapa— solo desemboca en una banalidad, una perogrullada. Pero de hecho oculta otra más, más radical: la filosofía se define como el “amor a la sabiduría” porque efectivamente debe comenzar amando antes de pretender saber (Marion, 2005, p. 8).

En concordancia con las ideas del autor, se encuentra, por un lado, que la filosofía parece haber renunciado a esclarecer el fenómeno del amor; y por otro, que en el origen mismo de esta disciplina hallamos tal acontecimiento. Si esto es así, la reflexión filosófica del amor se encuentra en un problema que debe resolver: ¿cómo abordar el fenómeno del amor sin maltratarlo o traicionarlo? Más aún, ¿cómo ser fiel al proyecto original de la filosofía, esto es, recuperar la prioridad del amor sobre el saber?

Visto así, el problema del amor es ya un asunto relevante para la indagación filosófica contemporánea; sin embargo, la pregunta que abordaré en la monografía es más modesta, a saber: ¿cuáles son las concepciones teóricas contemporáneas más relevantes sobre el amor y de qué modo contribuyen a clarificar este acontecimiento, tanto en mi experiencia como en el contexto social actual?

Sumado al reclamo ya expuesto de Marion, se unen las primeras líneas del clásico texto de Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*; allí, el autor señala que “el discurso amoroso es hoy de una extrema soledad” (1993, p. 12). Y agrega:

Es un discurso tal vez hablado por miles de personas (¿quién lo sabe?), pero al que nadie sostiene; está completamente abandonado por los lenguajes circundantes: o ignorado, o despreciado, o escarnecido por ellos, separado no solamente del poder sino también de sus mecanismos (ciencias, conocimientos, artes) (p. 12).

El “silencio del amor” que sintetiza la queja de Marion y la soledad del discurso amoroso de Barthes podrían desalentar la búsqueda que me propongo. No obstante, en el camino surgen algunos nombres de filósofos que parecen haber abordado el problema del amor y he elegido entre ellos ciertas posturas que me parecen relevantes. De esta manera, opté para mi búsqueda por introducir el asunto aludiendo brevemente a un texto fundante: *Banquete*, de Platón. Posteriormente, haré un recorrido por los trabajos de: Harry G. Frankfurt, Byung-Chul Han, Mario Perniola, y Zygmunt Bauman; pues considero que son una muestra representativa de obras y tendencias.

Platón, principalmente en *El Banquete*, plantea una situación parecida a la que señalan Marion y Barthes:

Fedro, efectivamente me está diciendo una y otra vez con indignación: “¿no es extraño, Erixímaco, que, mientras algunos otros dioses tienen himnos y peanes compuestos por los poetas, a Eros, en cambio, que es un dios tan antiguo y tan importante, ni siquiera uno solo de tantos poetas que han existido le haya compuesto jamás encomio alguno? Y si quieres, por otro lado, reparar en los buenos sofistas, escriben en prosa elogios de Heracles y de otros, como hace el magnífico Pródico. Pero esto, en realidad, no es tan sorprendente, pues yo mismo me he encontrado ya con cierto libro de un sabio en el que aparecía la sal con un admirable elogio por su utilidad. Y otras cosas parecidas las puedes ver elogiadas en abundancia. ¡Que se haya puesto tanto afán en semejantes cosas y que ningún hombre se haya atrevido hasta el día de hoy a celebrar dignamente a Eros! ¡Tan descuidado ha estado tan importante dios!” Entonces me parece que Fedro tiene realmente razón (Platón, *Banq.*, 177 a1-c4).

La afortunada elección del tema para el banquete permitirá introducir la indagación que me propongo. El propósito será mostrar que pese a un parcial y progresivo abandono del problema, el amor es un tema inseparable de la reflexión filosófica.

El primer autor contemporáneo a considerar es el filósofo analítico Harry G. Frankfurt, en su libro *Las razones del amor: el sentido de nuestras vidas* (2004). Hoy en día se considera que lo primero que se pierde al estar enamorado es, precisamente, la razón; es por ello que el título del libro se presenta como un muro de contención frente a ese presupuesto.

El segundo capítulo se dedicará a analizar el libro de Byung-Chul Han, *La agonía del eros* (2014), una pequeña obra que recogerá muchas de las ideas presentes en

los demás autores, pero que planteará el asunto desde el narcisismo que invade a la sociedad contemporánea. Para este pensador coreano,

Vivimos en una sociedad que se hace cada vez más narcisista. La libido se invierte sobre todo en la propia subjetividad. El narcisismo no es ningún amor propio. El sujeto del amor propio emprende una delimitación negativa frente al otro, a favor de sí mismo. En cambio, el sujeto narcisista no puede fijar claramente sus límites. De esta manera, se diluye el límite entre él y el yo. El mundo se le presenta solo como proyecciones de sí mismo. No es capaz de conocer al otro en su alteridad y de reconocerlo en esta alteridad. Solo hay significaciones allí donde él se reconoce a sí mismo de algún modo. Deambula por todas partes como una sombra de sí mismo, hasta se ahoga en sí mismo (Han, 2014, p. 6).

El tercer autor a considerar es Mario Perniola, en su libro *El sex appeal de lo inorgánico* (1994). Este trabajo se ha vuelto relevante a la hora de analizar fenómenos como el *cybersex*. Perniola resalta cómo en la contemporaneidad el amor se confunde con sexo y cómo este, a su vez, se reduce a objetualidad. En efecto, las primeras líneas de su trabajo resumen la situación problemática:

La alianza entre los sentidos y las cosas permite acceder a una sexualidad neutra que implica la suspensión del sentimiento. No se trata de la anulación de la sensibilidad, lo que implicaría la ausencia de cualquier tensión, sino el ingreso a una experiencia desplazada, descentrada, liberada de cualquier pretensión de alcanzar un propósito (p. 2).

Por tanto, el autor me permitirá evaluar la constante crítica que se hace a una versión de amor reducida al placer sexual, así como la aparente indolencia de un cuerpo que se entrega sin ser cosa, y, a su vez, las consecuencias que tal postura produce.

El último autor es Zygmunt Bauman, en su libro *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (2009). La mirada de este filósofo y sociólogo, recientemente fallecido, permitirá citar el acontecimiento del amor como inmerso en un contexto social, económico y político, que caracteriza como lo líquido (en confrontación con lo sólido de la era industrial). Si bien el amor es un asunto personal, existencial, no podemos ser ingenuos al creer que no se corresponde con los cambios sociales. Así como lo planteó Perniola, el mundo contemporáneo tiene unas características propias que afectan la vivencia del amor. Bauman lo plantea de este modo:

¿Los habitantes de nuestro moderno mundo líquido no son como los habitantes de Leonia, preocupados por una cosa mientras hablan de otra? Dicen que su deseo, su pasión, su propósito o su sueño es “relacionarse”. Pero, en realidad, ¿no están más bien preocupados por impedir que sus relaciones se cristalicen y se cuajen? ¿Buscan realmente relaciones sostenidas, tal como dicen, o desean más que nada que esas relaciones sean ligeras y laxas [...]? En definitiva, ¿qué clase de consejo están buscando verdaderamente? ¿Cómo anudar la relación o cómo –por si acaso– deshacerla sin perjuicio y sin cargos de conciencia? No hay respuestas fáciles a esa pregunta, aunque es necesario formularla, y seguirá siendo formulada mientras los habitantes del mundo moderno líquido sigan debatiéndose bajo el

peso abrumador de la tarea más ambivalente de las muchas que deben enfrentar cada día (2005, p. 11-12).

El trabajo de Bauman, entonces, permitirá comprender la situación pasajera de las relaciones, el miedo al compromiso, la confusión entre amor y compañía, la satisfacción del instante, aparentes características del amor en la contemporaneidad; asimismo, afianza la idea de que es necesario seguir insistiendo en la pregunta por el acontecimiento del amor.

En suma, esta investigación resulta importante en las dimensiones prácticas y teóricas de la filosofía. En cuanto a lo teórico, como lo señalé con Marion, parece que no hay suficiente ilustración acerca de lo que dicha disciplina tiene que decir hoy sobre el amor; en tal sentido, excavar en algunas propuestas teóricas podría ayudar a suplir en parte tal vacío. Además de esto, el análisis y la sistematización de concepciones ya tratados, podría permitir a otros interesados en el tema continuar con el mismo problema que me motiva y, de este modo, tejer en conjunto en torno al fenómeno del amor. Finalmente, es común encontrar que algunos estudiosos se centran en las tesis de un autor, defendiendo sus postulados sin compararlos con otros autores o sin tratarlos a la luz de situaciones concretas; por lo tanto, el elegir algunos autores, en lugar de uno solo, permitirá extraer de tales propuestas solo aquellos elementos que clarifiquen el acontecimiento y sean pertinentes para las situaciones y contextos actuales. En cuanto a lo práctico, si bien hay un marcado énfasis en lo teórico, de nada valdría dedicar tiempo a la reflexión de dichas concepciones, si no creyese que tal ejercicio es parte de la misma transformación y apropiación del yo que estoy desplegando en el mundo; un mundo que a su vez se ve afectado por mi respuesta ante él.

1. ¿TIENE RAZONES EL AMOR? UNA CONSIDERACIÓN DE LA RESPUESTA DE HARRY G. FRANKFURT

“El mayor don que ha recibido la humanidad es el libre albedrío. Es verdad que nuestro uso del libre albedrío es limitado. Pero el poco libre albedrío que tenemos es un don tan enorme y su valor potencial tan grande que por ello mismo vale la pena vivir” (Peter Singer citado por Bartra, 2013, p. 35)

1.1 LAS RAZONES DEL AMOR

He preferido iniciar con el libro del profesor Harry G. Frankfurt¹, pues, en cierta manera, fue quien me alentó, indirectamente, a hacer mi trabajo de grado en torno al amor después de que me fue asignada la exposición de su obra: *Las razones del amor* (2004). Una de las cosas que más me atrajo en ese momento fue el modo como este autor tematiza una de las cuestiones más enigmáticas de la vida humana; especialmente, me llamó la atención el estilo argumentativo de su trabajo. Desde ese entonces surgió una de las ideas que defenderé durante este trabajo: que el amor tiene razones, es decir, puede debilitarse el mito de que es ciego, loco, irresponsable.

Esta breve, pero sustanciosa obra de Frankfurt (2004), nos ayudará a reivindicar al amor como eje central dentro del estudio filosófico, mostrando apenas una de las aristas e interrogantes que se abordan desde el tema, pero que resulta de suma importancia a la hora de cuestionarnos acerca del sentido de nuestras vidas, de la importancia del sentido y del concepto del propio yo. La pregunta que nos ayudará a recorrer este camino es: ¿cómo deberíamos vivir? A su alrededor, se irá desplegando un articulado que intenta devolverle importancia al tema del amor dentro de la filosofía, para sacarlo del olvido en que ha ido cayendo.

Al sumergirnos en el campo de la filosofía, esta pregunta, según el autor, nos ubica irrevocablemente en el terreno del razonamiento práctico. En este capítulo, el razonar se verá abocado hacia las deliberaciones que tengan que ver con cómo gestionar nuestras vidas con sensatez; así, una de las discusiones específicas con que nos topamos al entrar en materia es el problema de la evaluación moral, ya que es importante desde la óptica normativa.

¹ Harry G. Frankfurt nació en Pennsylvania, Estados Unidos, en 1929. Según la página *Planeta de libros* (2018), “es profesor de filosofía en la Universidad de Princeton [...] Doctorado en 1954 en filosofía por la Universidad John Hopkins, fue profesor en los prestigiosos centros académicos de Rockefeller y Yale, llegando a dirigir el Departamento de Filosofía durante más de una década a partir de 1978”. Su preocupación filosófica ha sido “explorar las formas en las que las personas piensan en sí mismas intelectual y moralmente, y cómo los ideales y los valores conforman nuestras vidas”. Tal vez el trabajo más conocido de este autor es el provocador ensayo *Sobre la charlatanería* (On bullshit), publicado originalmente en 1986.

En primera instancia, Frankfurt nos invita a reflexionar sobre el grado de importancia y autoridad que le damos a los preceptos morales, pues cree que no son tan fundamentales como se nos ha enseñado a creer. Un juicio moral razonado no es el único término para evaluar qué es lo que rige una conducta. De esta manera, cabe preguntarnos: ¿por qué deberíamos dar más importancia a los preceptos morales que a los propios o a aquellos de cualquier otro tipo? Algo que polariza este asunto, es pensar que la única alternativa a la norma moral es un actuar egoísta y sin consideraciones, más un sujeto puede entregarse perfectamente a un ideal que no competa ni a las normas morales ni a sus intereses personales, puede decidir entregar su lealtad a otras medidas de valor.

Al estudiar el razonamiento práctico, usualmente recurrimos a la pregunta de qué es lo que quieren o desean las personas. Frankfurt, nos propone mermarle vaguedad a la pregunta articulando algunas nociones adicionales que nos ayuden a identificar los motivos que guían nuestra conducta y configuran nuestro aparato volitivo. Tales nociones son: *lo que nos preocupa*, *lo que nos importa* y *lo que amamos*. Claro está, no podemos desvincular siempre lo que se quiere de lo que nos preocupa, estos elementos están evidentemente relacionados en muchas ocasiones. No obstante, puede suceder que no se procure cuidado o atención hacia aquello que se desea, que no haya preocupación por el objeto y se le considere intrascendente, sin querer decir con esto, que el deseo sea poco intenso, ya que en este caso la poca o nula importancia que se le atribuye, se debe a un juicio en el que se cree que cumplirlo sería irrelevante o perjudicial. Querer a X más que a Y no nos garantiza que consideremos a X más importante para nuestra experiencia; de hecho, podemos considerarla intrínsecamente valiosa, pero carente de importancia para nuestras vidas.

Cuando pensamos en cómo manejar nuestras vidas, no solo nos enfrentamos a reflexionar y aclarar qué es lo que amamos y en qué medida, o a saber qué es lo que consideramos como intrínsecamente valioso; llegados a este punto, nos vemos obligados también a determinar qué es lo que en verdad nos preocupa. Un deseo puede persistir pese a que nos esforcemos porque desaparezca, pero esto es debido a su intensidad, no necesariamente a que nos preocupe, es decir, no está involucrada una entrega voluntaria al objeto querido y por ende no se realizarán acciones que le den continuidad a dicho deseo.

Es importante que nos preocupe algo y tenerlo claro en la medida en que esto mantiene unidad y coherencia en el aparato volitivo, ayudándonos a dar cierto orden y persistencia en nuestras tendencias y configuraciones. “El preocuparse por algo es una actividad fundacional indispensable que nos conecta y nos vincula con nosotros mismos... es esencial para nuestra identidad como criaturas del género humano” (Frankfurt, 2004, p. 30).

Algo que nos distingue fuertemente de otros animales es nuestro carácter auto reflexivo y el tipo de complejidad psíquica que se requiere para preocuparnos

conscientemente por determinados objetos, para formar actitudes hacia nosotros mismos y para movernos entre afirmaciones o resistencias ante nuestros impulsos e inclinaciones. En otras palabras, los humanos contamos con los mecanismos necesarios para cuestionar y conocer, lo cual, a su vez, conlleva a una escisión interna que se manifiesta como resultado de la pugna entre nuestros múltiples y variados deseos.

Ahora bien, que aprobemos o desaprobemos cierta acción o motivo para realizarla, no nos asegura que actuemos conforme a nuestro criterio. Muchas veces, el deseo con el que no nos sentimos identificados es demasiado fuerte y vence nuestra propia voluntad, pero, en realidad, lo que define la indiferencia o preocupación por ciertos deseos es el compromiso que adquirimos hacia ellos, es decir, la identidad volitiva.

Vemos entonces, que la manera en que se configuran nuestros intereses y objetivos se define en parte por la preocupación que surge de la importancia que le damos a las cosas que conocemos. “El conjunto de cosas que preocupan a una persona, más la valoración de la importancia que tienen para ella, es lo que realmente le permite responder de manera razonada a la pregunta sobre cómo vivir” (Frankfurt, 2004, p. 36). Pero el asunto no termina aquí, pues generalmente tras haber establecido lo que es importante para nosotros, nos vemos impelidos a cuestionar también el hecho de si deberíamos preocuparnos o no por tales cosas; entramos en una reflexión acerca de las razones, preguntándonos si estas son lo suficientemente válidas o adecuadas como para que justifiquen que vivamos de determinada manera. No obstante, lo difícil de plantear esta cuestión es que es autorreferencial y técnicamente nos lleva a un círculo vicioso. Una indagación racional sobre la materia, según Frankfurt, se ve abocada al fracaso, pues para realizarla tendríamos que saber los diversos criterios a emplear para evaluar las diferentes formas de vida y eso equivaldría a responder la cuestión sobre cómo vivir. “Formular un criterio de importancia presupone la posesión del criterio mismo a formular” (p. 39).

De esta manera, hallamos que para afrontar la incertidumbre sobre el cómo vivir, no es estrictamente necesario descubrir un estilo de vida que se pueda justificar con un argumento irrefutable; podemos, en cambio, tomar una ruta en la que comprendamos qué es aquello que realmente nos preocupa y estemos resueltos a disponer nuestra voluntad al servicio de su cuidado y permanencia. Por ejemplo, el amor y atención que por lo general un padre da a su hijo, suele darse casi sin reservas y sin afán de argumentar a favor de lo adecuado que resulta hacer tal cosa.

Existen compromisos que a la mayoría nos resultan innatos, como el responsabilizarnos por la prolongación de nuestra vida o cuidar de los hijos pequeños, y que no tienen nada que ver con que hayamos examinado y aceptado dictámenes de la razón que nos obliguen a hacerlo; de hecho, en este tipo de situaciones lo que hacen las personas es responder a los dictados del amor. En esta medida, podríamos preguntarnos: ¿por qué la falta de razones o argumentos que

validen nuestro modo de vivir, debe ser un obstáculo para confiar en nuestra idea de lo que es importante y defenderla?

Cuando los filósofos se preguntan si su conducta debe gobernarse únicamente por principios morales universales o si, en dadas circunstancias, como sucede en muchas ocasiones, resulta apropiada la parcialidad de uno u otro tipo, lo que hacen no es determinar si dichas preferencias son valederas o no, sino esclarecer las condiciones y la forma de justificarlas. Amar algo o a alguien nos implica, entre otras cosas, entrar a formar parte activa del cuidado de sus intereses. “En sí mismo el amor es, para el amante, una fuente de razones. El amor crea las razones que inspiran sus actos de amoroso cuidado y devoción” (Frankfurt, 2004, p. 52).

Por otra parte, desde el punto de vista de este autor, es plausible aceptar que el amor no se basa necesariamente en una respuesta apreciativa respecto del valor intrínseco de las cosas, es decir, no amamos a X por el hecho estricto de haber percibido previamente su valor. Antes bien, lo que sucede es que lo que amamos necesariamente adquiere valor para nosotros porque lo amamos.

La preocupación desinteresada hacia el objeto amado que propone Frankfurt, nos ayuda a distinguir el tipo de amor que plantea, de cualquier otra forma de afectividad humana con que se le pueda confundir como el capricho, la posesividad o la dependencia. Aun así, es preciso aclarar que el tipo de preocupación del que habla no es impersonal, tal y como sería el caso de alguien que se preocupase por dar de comer al hambriento, por ejemplo, pues en dicho caso, el objeto hacia el cual está dirigida la acción es reemplazable y “no puede existir nadie equivalente que sustituya al ser amado” (Frankfurt, 2004, p. 60).

Sumado a esta característica, el autor nos propone que el amor no se encuentra siempre y de forma total bajo nuestro control directo o voluntario. En ciertas ocasiones, podemos encontrarnos con que nos es imposible dejar de preocuparnos por algo, experimentamos básicamente una limitación de la voluntad que opera impuesta por la misma, pero que dista de ser absoluta ya que no amamos todas las cosas en la misma medida y podemos estar dispuestos a perjudicar unas para favorecer otras que nos importan más.

Según este planteamiento, la forma en que algo o alguien adquiere importancia para nosotros y se convierte en objeto de nuestro querer, no se determina o evalúa por un método *a priori* ni se mide frente a otras exigencias que no pertenezcan al orden de las impuestas por el amor mismo. En otras palabras, lo que se expone es que los orígenes de la moral residen en las necesidades contingentes del amor, necesidades que no nos son ajenas, siendo que están constituidas por estructuras de la misma voluntad. Siendo así, cabe decir que lo que amamos no depende de nosotros en la medida en que no podemos evitar que nuestro razonamiento práctico se dirija según los fines que el amor nos ha impuesto. De esta manera, puede suceder que no nos sintamos satisfechos con lo que amamos; esto depende en

gran medida de la confianza que tengamos en las tendencias y respuestas que controlan nuestro carácter volitivo.

En suma, para Frankfurt, al reconocer lo que estamos limitados a amar, lo que se pone en juego es nuestra actitud hacia el carácter propio y una cierta estabilidad psíquica, ya que podemos encontrarnos con conflictos de intereses entre las diferentes cosas que amamos, creando así una respuesta en la que nos es imposible aceptarnos enteramente como somos.

Pese a todo esto, el hecho de amar también parece tener importancia para nosotros en sí mismo, independientemente de si es legítimo actuar o no conforme a los intereses del objeto amado. Amar es importante porque nos proporciona fines últimos que consideramos como propios y cargan de sentido nuestra existencia. El sentido, por su parte, es fundamental, puesto que nos libra de acciones anodinas e incoherentes, y nos permite una conexión reflexiva con nosotros mismos, concediéndonos así, hacer uso de las facultades que nos distinguen como género humano y evitan la homogeneización de la consciencia. De esta manera, obtenemos experiencias conscientes que tienen que ver más con la persistencia y vitalidad del yo, que con el mero mantener la vida de un organismo.

En parte, el razonamiento práctico tiene que ver con el análisis de medios que nos ayuden a realizar nuestros fines últimos y éstos se ven determinados en gran medida por las restricciones volitivas generadas por el amor. “El amor es la base última de la racionalidad práctica en la medida en que es lo que dota a las cosas de importancia y de valor intrínseco y absoluto” (Frankfurt, 2004, p. 73). Alcanzar dichos fines, sin embargo, no representa lo único importante en nuestras vidas, puesto que también nos es primordial mantenerlos para dedicarnos a su bienestar, el cual es intrínsecamente importante para nosotros.

El estado de enamoramiento, al parecer, nos deja vulnerables debido a su poder coercitivo, pero es también, justamente el hecho de que someta nuestra voluntad lo que hace que le otorguemos un valor especial. Tanto el amor como la razón nos imponen necesidades que no podemos ver como perjudiciales, pues nos ofrecen motivaciones que guían nuestra conducta y nuestra mente de manera liberadora. La restricción a la que nos vemos sometidos nos libra de la incertidumbre, inhibiciones e indecisiones que se generan a partir de la amplia gama de posibilidades fácticas y mentales que nos ofrece el mundo. Bajo esta perspectiva, dudar nos limita, nos bloquea. Amar, por el contrario, nos ayuda a caminar con rumbo fijo.

Por último, el autor nos habla de una forma de amor bastante especial: el amor a sí mismo. Existen cosas que por naturaleza casi todos reconocemos como bienes legítimos y hacia las que nos sentimos comprometidos, como el procurar la prolongación de la vida, cuidar a un hijo pequeño o mantener relaciones interpersonales que nos resulten gratificantes. El amor a sí mismo y la predilección

de este, a diferencia de otro tipo de tendencias naturales, ha sido visto por muchos como objeto de reproche, como si fuese un obstáculo para vivir adecuadamente.

Al respecto, encontramos en Kant a uno de los filósofos que se ha mostrado en guardia frente a la inclinación hacia el yo. El filósofo nos expone que los seres humanos contamos con talentos o “propiedades del temperamento”, esto es, entendimiento, la capacidad de juzgar, perseverancia, ingenio, etc., cuya realización puede considerarse como buena o nociva dependiendo del encaminamiento que les otorgue la voluntad. No obstante, cree que al no recrear una concepción de voluntad, cualquiera podría designar de forma deliberada un acto en base a sus deseos y noción de bueno o malo. Kant nos propone una vía para identificar la correcta evaluación del obrar de acuerdo a un principio universalmente válido: lo que puede ser tenido por bueno sin restricción alguna, está ubicado únicamente en el campo de aquello a lo que vendría a llamar *buena voluntad*.

Kant establece el eje central de su ética, el Imperativo Categórico, como una prescripción capaz de regir correctamente el comportamiento humano. Esta proposición que formula determinada acción como necesaria, obligación absoluta y autosuficiente, entra en contraste con el Imperativo Hipotético, el cual, demanda una acción por ser buen medio para llevar a cabo un objetivo; el Imperativo Categórico por el contrario, la demanda o evita por ser un fin bueno o malo en sí mismo.

Así, con Kant vemos el valor que tienen las acciones guiadas por el uso de la razón, que es en realidad una facultad práctica capaz de afectar el sistema volitivo. A través de ella nos es posible entender que la felicidad como fin, alcanzada según el modelo del Imperativo Hipotético, es un freno que impide descubrir la verdadera satisfacción de la vida. Su auténtico cometido es generar una *buena voluntad*. Pero el desacuerdo que existe aquí entre autores no se da al cuestionar la concepción Kantiana de lo que exige ser moralmente digno, sino en la diferencia de planteamientos acerca del yo y de nuestra conducta hacia nosotros mismos. Para Kant, la voluntad entra en conflicto cuando deja de atenerse a la ley moral; Frankfurt, en cambio, opina que el ser incondicionales con nosotros mismos puede ser compatible con imperfecciones morales, al fin y al cabo, el objetivo del amor no es hacer que las personas sean buenas, sino que sus vidas tengan sentido.

Es precipitado, por ende, afirmar que el amor hacia nosotros mismos es un obstáculo para el tipo de vida al que deberíamos razonablemente aspirar. Kant se refiere a individuos que se mueven en cualquier ocasión en pro de sus inclinaciones y deseos, pero lo que Frankfurt nos dice es que el apego de estos sujetos por su amado yo, no es amor a sí mismos sino autocomplacencia y dichas concepciones se diferencian en las actitudes concernientes a cada una. Un padre, por ejemplo, no complace a su hijo en todo lo que este desea si lo considera contraproducente para su bienestar y crianza; de la misma manera, una persona demuestra que se quiere a sí misma fomentando lo que considera como verdaderos, propios e importantes

intereses. Según Kant, lo que el amado yo espera es simplemente satisfacer sus impulsos y deseos.

En suma, Frankfurt, nos plantea 4 características principales del amor. La primera consiste en una desinteresada preocupación por el bienestar de lo amado; la segunda, en que el amor nos impone una preocupación indiscutiblemente personal, lo amado es único y no tiene sustituto; la tercera nos dice que el amante se identifica con lo amado y en cierta medida considera sus intereses como propios; por último, la cuarta nos muestra las limitaciones que ejerce el amor sobre la voluntad, pues aquello que amamos no depende de nuestro control voluntario inmediato.

Si aceptamos estas características e identificamos al amante y al amado en nosotros mismos, vemos que el amor propio es el más puro ejemplo entre las formas de amor porque nos resulta inequívoco. Frankfurt no nos plantea que sea digo o favorable el hecho de amarnos fidedignamente, más sí nos expone que es en estos casos en donde nos resulta más pleno y completamente desinteresado. Nos dice, que la forma más rudimentaria de amor hacia uno mismo consiste en el deseo de amar y que este implica tener objetivos que consideremos como propios para estar en condición de actuar de manera clara y precisa. “El amor consiste, simplemente, en el deseo de ser capaces de contar con que nuestras vidas tengan sentido” (Frankfurt, 2004, p. 114). Lo importante de la cuestión no es si estamos escindidos internamente, o si nuestros objetos amados tienen intereses distintos; lo que afecta y realmente vale, es nuestra postura respecto a las disposiciones e inclinaciones que nos identifican con las configuraciones volitivas que definen nuestros fines últimos, pues la división de la voluntad nos impide que actuemos eficientemente porque nos insta en sentidos contrarios. Nuestra incondicionalidad con nosotros mismos, consiste en la incondicionalidad de una voluntad unificada, es decir, decidida irrevocablemente.

1.2 CONSIDERACIONES PERSONALES

Cabe señalar respecto a las cuatro características del amor que nos propone Frankfurt, que las encuentro permeadas de determinismo pese a su reconocimiento por el carácter reflexivo del ser humano. Lo que amamos, según él, no depende de nosotros, no podemos evitar amarlo; depende de una intrincada configuración de la voluntad que nos impone determinado orden de necesidades.

La conciencia del sí mismo o la capacidad reflexiva, tal y como las plantea, sirven más para formar una actitud de aceptación o resistencia frente a las tendencias e inclinaciones propias, que para configurarlas. “Amar algo tiene menos que ver con lo que una persona cree, o con cómo se siente, que con una configuración de la voluntad que consiste en una preocupación práctica por lo que es bueno para el amado” (Frankfurt, 2004, p. 58), pero ¿de qué o quién depende tal configuración? ¿Existe el libre albedrío? ¿Hasta qué punto la conciencia decide libremente sobre el objeto amado? ¿Acaso las ideas o afectos no configuran dicha voluntad?

Según Frankfurt, las cosas que amamos “nos vienen determinadas por la biología y otras condiciones naturales, respecto a las cuales no tenemos mucho que decir” (2004, p. 64), también señala que no amamos todas las cosas en la misma medida y que por ello las necesidades que impone el amor sobre la voluntad no son absolutas, pero esto no resuelve nada, pues nuestras acciones no se limitan a un simple rebote de respuestas entre lo que amamos, independientemente del grado de intensidad del fenómeno. Si el amor guía nuestras acciones y este no depende de nosotros, de nada vale tener un fin último que consideremos como propio, pues este ya ha sido determinado.

Asimismo, me resulta desacertado el planteamiento de un amor completamente desinteresado, pues en toda relación se maneja cierto tipo y grado de reciprocidad; un padre siempre espera algo de sus hijos, el amor propio ayuda al sujeto a conocerse y construirse, el dirigido hacia deidades usualmente proviene de temores y esperanzas basadas en la creencia de que existe un más allá, e incluso amamos a una persona antes de nacer o tras su muerte porque representa algo importante en nuestras yoidades.

Claro está, que esta reciprocidad se basa en la conciencia de lo que recibimos del otro y en cómo eso nos transforma o nos ayuda a perseverar en nuestro ser, no en la idea del otro como una herramienta que nos es útil, pues cuando lo vemos tan solo como medio para alcanzar un fin personal, nos escabullimos entre nubes oscuras que impiden apreciarle tal cual es y perdemos su sublime valor y belleza. Las relaciones cimentadas en los antojos de ese yo no son el útero del que nacen la felicidad, ni la liberación, ni el entendimiento. Cuando aquello se vuelve para mí un comodín, no hay común-unidad. Por ello, es ineludiblemente imperioso estructurar relaciones que no se basen en la simple subsistencia del ciclo de vida, procreación y muerte, sino en la comprensión de esa interdependencia.

Intentar aclarar el panorama sobre el fenómeno del amor requiere tomar conciencia sobre quiénes somos, tanto en el plano individual como en el colectivo, en cuanto seres permeados por el devenir social y sujetos a necesidades; en este camino, nos disponemos a descubrir el sentido no evidente del propio existir en relación con los elementos constituyentes de la cultura. Pero este descubrir no se basa en una mera respuesta apreciativa respecto a las realidades circundantes, pues la conceptualización que lleva a cabo el filósofo, es una fuerza con el poder de realizar transformaciones culturales, ya que le brinda la capacidad de decidir –al menos en cierto margen– entre una red de causas y efectos. No obstante, la opinión de que la filosofía es una actividad vana encargada únicamente de jugar con conceptos y discursos en donde se olvida el mundo práctico, es ya bastante común en la *vox populi*, pero esta, contrario a lo que se cree, interviene en nuestras vidas como actividad a través de la cual hallamos progresivamente el sentido de nuestra existencia; su fuerza teórica se continúa en el mundo como energía práctica transformadora.

Otro punto significativo a considerar entre los planteamientos de Frankfurt es que el dudar nos bloquea, en contraste con la seguridad que brinda el amor. Aquí, me parece pertinente resaltar una de las características principales de este fenómeno, a saber, su potencial para alterar los cimientos de toda visión ya establecida. Es comprensible, que sintiendo la angustia de vernos parados sobre las aguas, los mortales busquemos un suelo firme en el cual caminar y edificar. Más en esa angustia surge también la necesidad de experimentar la propia existencia, y el agua, bajo tales criterios, se convierte en el flujo que debemos aprender a comprender; ella, el devenir del universo, es un instrumento revelador de los caminos que nos pueden llevar hacia el encuentro con nosotros mismos. De forma crítica, el filósofo da cara a los múltiples eventos posibles dentro del cambio, atiende al hecho de que hay innumerables perspectivas para contemplar un suceso, e incluso llega a asumir ese ir y venir del mundo como su propio sí mismo, la fuente inmanente que alberga la esencia de su constitución. El filósofo no es poseedor de una verdad invariable en la eternidad, ni se mueve entre un orbe de ideas solidificadas que desatienden al flujo; aquél es, por el contrario, un individuo más que se caracteriza por ir en busca de *episteme* y entablar posiciones autónomas frente a su vida.

Pero, si la idea de amor surge en un contexto histórico determinado, sujeto a la causalidad y a la necesidad que fluyen en medio del devenir, ¿acaso debemos ubicarla dentro del determinismo? El conocimiento que soslaya la historia es un conocimiento débil respecto a la capacidad de incidir y construir campos epistémicos, pero el fenómeno del amor difícilmente puede calificarse como libre o determinado; lo que cabe preguntarnos, en realidad, es si determinación y libertad pueden coexistir sin tener que acudir a explicaciones metafísicas, pues la acción humana también es fundante y trascendental. La importancia de este fenómeno no se debe a que se escape de nuestras manos, sino precisamente a que seamos capaces de incidir en él.

Al final, aunque la realidad pueda llegar a ser más compleja que sus teorizaciones, la vida se juega en un equilibrio entre teoría y práctica. Teorizando y produciendo simultáneamente cambios radicales (tan necesitados en nuestros tiempos) en su propio universo fáctico y en el de una *polis*, el filósofo toma el reto de embarcarse en una empresa colosal, noble y hermosa.

2. EL EROS AGÓNICO SEGÚN BYUNG-CHUL HAN

“Reconciliarse con la entraña de quien uno verdaderamente es, constituye la forma más noble de celebrar la vida” (Cruz, 2013, p. 146).

El escritor coreano Byung-Chul Han publicó en 2012 un pequeño libro titulado: *La agonía del Eros*, posteriormente traducido al español y publicado en nuestro idioma en 2014. El título de este apartado hace alusión directa a este breve trabajo del coreano. En una reseña reciente sobre este libro, Traversa y La Paz (2017) dan algunas referencias biográficas de Han:

Byung-Chul Han, doctor en filosofía de origen coreano, realizó sus estudios en Alemania, donde reside actualmente y se desempeña como docente de Filosofía y Estudios Culturales en la Universidad de las Artes de Berlín. Desde el punto de vista teórico-académico se inscribe en el Pensamiento Crítico de la escuela de Frankfurt, siendo alumno privilegiado de Honneth. Es considerado una de las voces filosóficas más prestigiosas de dicho país, y sus obras se caracterizan por ser breves, de fácil lectura, sorprendiendo al público por su fuerza y pertinencia en la actualidad. La agonía del Eros es la tercera obra del autor traducida al castellano y promete seguir el mismo camino que las anteriores, es decir, convertirse en una obra fundamental del Pensamiento Crítico (p. 343).

Ya que Han es uno de los convidados en este trabajo a reflexionar sobre el amor, este apartado no recorrerá toda su obra, sino que se centrará en el mencionado libro. La importancia de abordar este autor reside en que se suma a otros teóricos que diagnostican una crisis en las concepciones de amor o, como él lo dice: “se ha proclamado con frecuencia el final del amor” (Han, 2014, p. 9); sin embargo, lo que resulta más interesante resaltar es la causa que da como detonante de esa crisis. Al comienzo del libro la enuncia de manera directa:

No solo el exceso de oferta de *otros* otros conduce a la crisis del amor, sino también la erosión del *otro*, que tiene lugar en todos los ámbitos de la vida y va unida a un excesivo narcisismo de la propia mismidad. En realidad, el hecho de que el *otro desaparezca* es un proceso dramático, pero se trata de un proceso que progresa sin que, por desgracia, muchos lo adviertan (Han, 2014, p. 9-10).

De acuerdo con esta cita, la causa de la agonía del Eros es la desaparición del otro, hecho que ocurre sin que nos percatemos: estamos tan ocupados en nosotros mismos (“excesivo narcisismo”) que el otro se va desvaneciendo. La causa supone que para que el Eros viva es necesario el otro; en otras palabras, si el otro desaparece, el Eros se vuelve moribundo. El análisis de Han, entonces, tendrá que situarse en la relación de alteridad. En efecto, el autor, como lo presentaré en este apartado, se dedica a mostrar las características del sujeto contemporáneo y cómo en tal concepción es imposible que sobreviva el amor; por otra parte, muestra en qué condiciones podría dejar el amor su carácter agónico. Bajo estas dos líneas haré la presentación de las ideas de Han; por tanto, no seguiré el orden del autor en su exposición.

2.1 EL EXCESIVO NARCISISMO DE LA PROPIA MISMIIDAD

Al leer a Han surgen ideas que se repiten una y otra vez: el infierno de lo igual, la sociedad narcisista, la depresión, la sociedad del rendimiento; cada una de ellas contribuye a la agonía del Eros. Lo primero que menciona Han (2014) es que: “en el infierno de lo igual, al que la sociedad actual se asemeja cada vez más, no hay ninguna experiencia erótica” (p. 10). En una publicación más reciente, el autor refuerza esta misma idea: “los tiempos en los que existía *el otro* se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual” (Han, 2017, p. 7). El infierno de lo igual sería la obsesión contemporánea por sentir, pensar y desear del mismo modo en que todos sienten, piensan o desean. Tal vez la causa de esta igualación, en la que se intenta hacer desaparecer la negatividad, radique en el esfuerzo que hacen los medios de comunicación para imponer una visión única con el fin de alimentar el consumo; ciertamente, Han establece esta relación: “Todo es aplanado para convertirse en objeto de consumo” (2014, p. 11).

El autor también habla de una sociedad narcisista. Es cierto que otros autores han recurrido a la figura de Narciso, como lo recuerda Lipovetsky cuando escribe:

A cada generación le gusta reconocerse y encontrar su identidad en una gran figura mitológica o legendaria que reinterpreta en función de los problemas del momento: Edipo como emblema universal, Prometeo, Fausto o Sísifo como espejos de la condición moderna. Hoy Narciso es, a los ojos de un importante número de investigadores, en especial americanos, el símbolo de nuestro tiempo (1993, p. 49).

No obstante, Han tiene su propia versión del asunto. Según el autor, hay una diferencia entre el amor propio y el Narcisismo:

El narcisismo no es ningún amor propio. El sujeto del amor propio emprende una delimitación negativa frente al otro, a favor de sí mismo. En cambio, el sujeto narcisista no puede fijar claramente sus límites. De esta forma, se diluye el límite entre él y el otro. El mundo se le presenta solo como proyecciones de sí mismo. No es capaz de conocer al otro en su alteridad y de reconocerlo en esta alteridad (Han, 2014, p. 11).

Siguiendo el mito de Narciso², podría decirse que el sujeto contemporáneo ve en el mundo imágenes de sí mismo; el mundo es su espejo. Por tanto, el infierno de lo

² Robert Graves (1985) narra así el mito griego de Narciso: Aminias, enamorado de Narciso, se mató al no ser correspondido por este; antes de su muerte le ruega a Ártemis para que vengue su muerte. Ártemis atiende la súplica de Aminias “e hizo que Narciso se enamorase, pero sin que pudiera consumir su amor. En Donación, Tespia, llegó [Narciso] a un arrollo, claro como si fuera de plata y que nunca alteraban el ganado, las aves, las fieras, ni siquiera las ramas que caían de los árboles que le daban sombra, y cuando se tendió, exhausto, en su orilla herbosa para aliviar su sed, se enamoró de su propio reflejo. Al principio trató de abrazar y besar al bello muchacho que veía ante él, pero pronto se reconoció a sí mismo y permaneció embelesado contemplándose en el agua una hora tras otra. ¿Cómo podía soportar el hecho de poseer y no poseer al mismo tiempo? La aflicción

igual responde a una idea de sujeto que no encuentra en el mundo nada distinto que su propia imagen.

Ahora bien, aunque pareciera que al suprimir lo distinto y al ver en el mundo solo la proyección de sí el sujeto alcanzara plena felicidad, en tanto nada se le opondría, Han considera que, antes que felicidad, el infierno de lo igual y el narcisismo contemporáneo producen depresión. Así como narra Graves (1985), que a Narciso “la aflicción le destruía”, así el sujeto contemporáneo se destruye en su propio deseo de dar mayor contenido a su ego y mantener su brillo; en palabras de Han, para alcanzar el éxito:

El actual sujeto narcisista del rendimiento está abocado, sobre todo, al éxito. Los éxitos llevan consigo una confirmación del uno por el otro. Ahora bien, el otro, despojado de su alteridad, queda degradado a la condición de espejo del uno, al que confirma en su ego. Esta lógica del reconocimiento atrapa en su ego, aún más profundamente, al sujeto narcisista del rendimiento. Con ello se desarrolla una *depresión del éxito* (2014, p.11-12).

Se llega así a la última idea reiterada por Han, la idea de una sociedad del rendimiento, expuesta en otro pequeño libro titulado: *La sociedad del cansancio* (2012). Allí plantea su tesis que “la sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento. Tampoco sus habitantes se llaman ya «sujetos de obediencia», sino «sujetos de rendimiento»” (p.21). Puesto que esa idea nos llevaría a otros terrenos, lo único que quiero resaltar es que en la búsqueda de su propia afirmación, el sujeto contemporáneo ha quedado esclavo de sí mismo y de su éxito, de modo que empeña su vida para seguir el reconocimiento social; ya no es esclavizado por otro sino que se vuelve a la vez amo y esclavo, se vuelve “empresario de sí mismo” (Han, 2014, p.36).

Teniendo claras estas ideas reiterativas, es posible comprender algunas de las tesis de Han en *La agonía del Eros*, sobre todo las que permiten darnos cuenta de sus concepciones sobre el amor. En primera instancia, puede decirse que el resultado de la sociedad del rendimiento (igual, narcisista y deprimida) es una concepción pobre del amor. Para Han,

El amor se positiva hoy como sexualidad, que está sometida, a su vez, al dictado del rendimiento. El sexo es rendimiento. Y la sensualidad es un capital que hay que aumentar. El cuerpo, con su valor de exposición, equivale a una mercancía. El otro es sexualizado como objeto excitante. No se puede amar al otro despojado de su alteridad, solo se puede consumir. En ese sentido, el otro ya no es una persona, pues ha sido fragmentado en objetos sexuales parciales (2014, p. 23).

La pobreza de esta concepción se deduce de la eliminación de algunos aspectos que son propios del amor (para Han, habría un proceso de depuración o “positivación”, cuyo fin es eliminar la “negatividad”), por ejemplo, el ver al otro como

le destruía, pero se regocijaba en su tormento, pues por lo menos sabía que su otro yo le sería siempre fiel pasara lo que pasase”.

otro distinto de mí, como persona no reducible a simple placer; asimismo, la supresión de la negatividad que implica el encuentro con el otro, que evita reducirlo a mera fórmula de disfrute y que acepta en él también el dolor, la fealdad y el rechazo.

De esta supresión de aspectos propios del amor surgen actitudes que pueden verse en la sociedad contemporánea. En primer lugar, la sexualidad, que se forma hoy como sexo de ocasión y distensión, pierde toda negatividad: “La ausencia total de negatividad hace que el amor hoy se atrofie como un objeto de consumo y de cálculo hedonista. El deseo del otro es suplantado por el confort de lo igual [...] Al amor de hoy le falta toda trascendencia y transgresión” (Han, 2014, p.34). En segundo lugar, y como fruto de este proceso de positivación, Han señala la presencia tan marcada de la pornografía en la sociedad actual; para él, habría una oposición entre sexualidad y lo pornográfico: “Lo pornográfico recibe su fuerza de atracción de la <anticipación del sexo muerto en la sexualidad viva>. Lo obsceno en el porno no consiste en un exceso de sexo, sino en que allí no hay sexo” (p.47). A pesar de la presencia recurrente del porno en la actualidad, Han ve esta presencia como presencia de la muerte o como ausencia de la vida. Esta tensión se ve más claramente cuando reflexiona sobre los rostros de los actores:

Pero la desnudez, como exhibición, sin misterio ni expresión, se acerca a la desnudez pornográfica. Tampoco la cara pornográfica expresa nada. Carece de expresividad y de misterio [...] Es obscena y pornográfica la cara desnuda, carente de misterio y expresión, reducida exclusivamente a su estar expuesta. El capitalismo intensifica el progreso de lo pornográfico en la sociedad, en cuanto lo expone todo como mercancía y lo exhibe. No conoce ningún otro uso de la sexualidad. Profaniza el Eros para convertirlo en porno (Han, 2014, p. 52).

La pornografía, entonces, reduce un cuerpo vivo, que se expresa, en un cuerpo disponible al intercambio y al consumo; su expresión se limita a exhibirse para consumirse. En unión con el exceso de positivación, los cuerpos ofrecidos en el porno son cuerpos a los que se les suprime lo negativo; son cuerpos disponibles siempre para un encuentro sexual, diseñados para el disfrute y la posesión. En los encuentros pornográficos, la actividad sexual es explícita, no queda espacio al misterio, todas las posibilidades son consideradas.

El tercer aspecto que brota de este análisis de la situación contemporánea tiene que ver con la pérdida de la fantasía. Según el autor,

Los nuevos medios de comunicación no dan alas precisamente a la fantasía. Más bien, la gran densidad de información, sobre todo la visual, la reprime. La hipervisibilidad no es ventajosa para la imaginación. Así, el porno, que en cierto modo lleva al máximo la información visual, destruye la fantasía erótica (Han, 2014, p. 60).

Y páginas más adelante agrega:

Ante la pura masa de imágenes hipersensibles, hoy no es posible cerrar los ojos. Tampoco deja ningún instante para ello el rápido cambio de imágenes. Cerrar los ojos es una *negatividad*, que se compagina mal con la positividad y la hiperactividad de la sociedad actual de la aceleración. La coacción de la hipervigilia dificulta cerrar los ojos. Y es responsable también del agotamiento neuronal del sujeto del rendimiento. La demora contemplativa es una especie de conclusión. *Cerrar los ojos es precisamente mostrarse la conclusión*. La percepción solo puede concluirse en una quietud contemplativa (Han, 2014, p. 63).

Estos tres aspectos están encadenados: la positividad, la pornografía, la pérdida de la fantasía son eslabones de una misma cadena. La expulsión de la negatividad no deja sino cuerpos que se ofrecen al disfrute y que se esfuerzan por huir del dolor, del sacrificio, de la fealdad. En tal huida, también se huye de lo enigmático propio de lo humano. Solo nos quedamos con lo “a la vista” y aspiramos a “desvelar” todo: si hay misterio, tiene que salir a la luz; si no sale a la luz, no es interesante o no hay tiempo para interesarse por ello. Pienso que la relación entre visibilidad y debilitamiento de la fantasía es un aspecto muy relevante en la propuesta de Han; su fórmula sería: a mayor visualización menor fantasía. En el fondo, esta relación está en consonancia con su postura sobre el narcisismo: todo debe estar en mí como sujeto; lo que quede por fuera de mí o bien lo atraigo hacia mí o bien soy indiferente. Lo extraño a mí, el otro, no puede tolerarse a menos que se vuelva familiar a mí. Habría que preguntarse si, en este pensamiento, es posible Eros o la única figura posible es Narciso.

El último aspecto considerado por Han es el conocimiento. Su planteamiento desafía buena parte de la tradición de Occidente, pues supone que antes del conocimiento está Eros; es decir, el origen del conocimiento no sería el “Yo pienso” que formulaba Descartes, sino el “Yo amo”, como lo afirmaba Jean-Luc Marion³. La crítica que hace Han es que se ha confundido conocimiento con información. Estamos saturados de información; sin embargo, afirma Han, la información no es la teoría: “La ciencia positiva, basada en los datos (la ciencia Google), que se agota con la igualación y la comparación de datos, pone fin a la teoría en sentido amplio. Esa ciencia *aditiva* o *detectiva*, y no *narrativa* o *hermenéutica*” (2014, p. 75). Otra vez, jugando con el par positivo-negativo, Han contrapone a la “ciencia positiva” la “negatividad”, diciendo que “el conocimiento es una negatividad. Es exclusivo, exquisito y realizador. “Así, un conocimiento al que precede una experiencia puede conmover hondamente lo que ha sido en conjunto y hacer que comience algo *por completo diferente*” (p. 77). El amor haría falta al pensamiento para que deje de ser mera positividad, información y costumbre; en últimas, para que sea pensamiento auténtico.

³ En su exposición sobre Descartes, Marion (2005) afirma: “Más adelante veremos que hay que pegar ese precio redefiniendo el ego, aun en tanto que piensa, justamente mediante la modalidad del amor que omitía y reprimía la metafísica –como aquel que ama y que odia por excelencia, como el *cogitans* que piensa en la medida en que primero ama, en suma, como el amante (*ego amans*)” (p. 14-15).

Este apartado ha presentado la propuesta de Han desde la descripción que él hace del Eros agónico en la sociedad contemporánea. Puede decirse que es un diagnóstico del estado actual del amor, en el cual predomina un sujeto narcisista que todo lo mide a partir de sí mismo, de su mismidad. El siguiente apartado considerará la alternativa que ofrece el autor a este panorama.

2.2 EL OTRO ATÓPICO

Como alternativa, la propuesta de Han tendrá que rebatir los aspectos encontrados en el diagnóstico: frente al “infierno de lo igual”, el autor tendrá que anteponer lo distinto, abogar por la diferencia; frente a la figura de Narciso, antepondrá la figura del otro “atópico”. Si el infierno de lo igual y el narcisismo conducen a la depresión, característica de la actual sociedad del rendimiento, la diferencia y la atopía romperán estos males que aquejan al hombre contemporáneo y, a la vez, permitirá que reviva el Eros agónico. Brevemente expondré los conceptos de diferencia y atopía, a partir del texto de Han; posteriormente mostraré las posibilidades que esta propuesta abre para romper con el panorama oscuro que nos envuelve.

En el capítulo “El terror a lo igual”, del ya citado libro *La expulsión de lo distinto* (2017), Han afirma:

El terror de lo igual alcanza hoy todos los ámbitos vitales. Viajamos por todas partes sin tener ninguna *experiencia*. Uno se entera de todo sin adquirir ningún *conocimiento*. Se ansían vivencias y estímulos con los que, sin embargo, uno se queda siempre *igual a sí mismo*. Uno acumula amigos y seguidores sin experimentar jamás el encuentro con alguien distinto. Los medios sociales representan un grado nulo de los social (2017, p. 12).

El “infierno de lo igual” o el “terror de lo igual” tiene una misma raíz: la obsesión del sujeto contemporáneo por permanecer en sí mismo, “siempre *igual a sí mismo*”, es decir, el terror de aventurarse a salir de sí. En el caso de la “experiencia”, de la que habla la cita, Han afirma: “Lo que constituye la experiencia en un sentido enfático es la negatividad de lo distinto y de la transformación. Tener una experiencia con algo significa que eso «nos concierne, nos arrastra, nos oprime o nos anima». Su esencia es el dolor” (2017, p. 12-13). Por tanto, el que en nuestros viajes no tengamos ninguna experiencia se debe a que no nos abrimos a lo sorprendente o conmovedor. Aun en nuestros viajes remotos queremos llevar nuestro computador y encontrar los mismos productos que consumimos habitualmente.

La experiencia del amor debiera tener estas mismas características que tiene toda experiencia: comienza en la negatividad de lo distinto y está abierta a la transformación. Para romper el círculo narcisista de lo igual se requiere de la presencia de lo distinto a mí; solo la experiencia de lo distinto puede cuestionar la comodidad del yo encerrado en sí mismo, es decir, solo la experiencia de lo distinto puede volcarme hacia un amor que supera el amor narcisista. En palabras de Han (2014), “El amor es una conclusión absoluta porque presupone la muerte, la

renuncia a sí mismo. La «verdadera esencia» del amor consiste en «renunciar a la conciencia de sí mismo, en olvidarse de sí en otra mismidad» (p. 39). El autor relaciona esta experiencia de olvido de sí con la muerte:

La negatividad de la muerte es esencial para la experiencia erótica [...] La muerte se dirige sobre todo al yo. Los impulsos de vida eróticos lo inundan y deshacen los límites de su identidad narcisista imaginaria. En virtud de su negatividad se manifiestan como impulsos de muerte. No solo existe aquella muerte que significa el final de la *mera vida*. Tanto la renuncia a la identidad imaginaria del yo como la supresión del orden simbólico al que el yo debe su existencia social, representan la muerte, una muerte más importante que el final de la mera vida (Han, 2014, p. 42).

No se trata, entonces, de una muerte en el sentido natural (de la “mera vida”), sino de la muerte de aquello en lo que el sujeto se resguarda para hacerse invulnerable. Eros exige un sujeto vulnerable, expuesto al otro que debilita todas las seguridades.

El abrirse a lo distinto implica que ese quién al que se dirige el sujeto tiene unas características especiales. Ya se vio que ese otro también puede ser reducido a objeto de consumo o a cuerpo que se exhibe como mercancía; es aquí cuando Han recurre a la idea del otro atópico. Respecto a esto afirma: “El otro, que yo deseo y que me fascina, *carece de lugar*. Se sustrae al lenguaje de lo igual: «Atópico, el otro hace temblar al lenguaje: no se puede hablar *de él, sobre él*; todo atributo es falso, doloroso, torpe, mortificante» [...] La negatividad del otro atópico se sustrae al consumo” (Han, 2014, p. 10). De esta frase pueden extraerse dos consecuencias: en primer lugar, al otro atópico no lo puedo encasillar en palabras o teorías; siempre está más allá de lo que se diga de él; en segundo lugar, al no poderlo apresar conceptualmente, ese otro también se escapa a mi dominio (en palabras de Han, “El otro aparece solo a través de un no *poder poder*” (p. 23)). Pero lo primero no se reduce solo a la palabra; también tiene que ver con las representaciones que se hacen de él en los medios de comunicación o con las prácticas científicas o políticas que lo reducen a objeto; del mismo modo, lo segundo abre una dimensión de alteridad que rompe la mismidad narcisista: esta apertura es la salvación de la depresión que encadena al hombre de la sociedad del rendimiento. En efecto, Han le da una especie de tinte redentor al afirmar que: “En el infierno de lo igual, la llegada del otro atópico puede asumir una forma apocalíptica. Formulado de otro modo: hoy solo un apocalipsis puede liberarnos, es más, redimirnos del infierno de lo igual hacia el otro” (p. 12).

De acuerdo con el planteamiento del autor, el Eros agónico, agonía producida por el “infierno de lo igual”, encontraría su redención (salida del “infierno”) a través del otro atópico, o más bien, de un sujeto que ame al otro en su diferencia, pues “el amor como acontecimiento, como «escena de lo dos», *deshabitúa y reduce el narcisismo*. Produce una «ruptura», una «perforación» del orden habitual y de lo igual” (Han, 2014, p. 69). Es necesario aclarar que este planteamiento no tiene que ver solo con una relación entre dos personas que necesariamente estén englobadas en la sociedad del rendimiento; al contrario, este acontecimiento erótico es el

fundamento para una sociedad distinta a la que propone el rendimiento. Para Han, “el Eros se manifiesta como aspiración revolucionaria a una forma de vida y sociedad completamente diferente. Es más, mantiene en pie la fidelidad a lo que está por venir” (p. 70).

Esta propuesta de Han, además de rebatir la reducción de la relación amorosa a sexualidad y pornografía, también tiene consecuencias para otros órdenes aparentemente desligados: la política y el pensamiento. Respecto a lo primero, apelando a la distinción platónica entre deseo, valentía y razón, Han afirma:

Con toda seguridad no habrá una política del amor. La política sigue siendo antagónica al amor. Pero las acciones políticas tienen un ámbito que comunica con el Eros, con amplias ramificaciones. Hay una transformación política del Eros. Aquellas historias de amor que surgen sobre el trasfondo de acciones políticas apuntan a este vínculo secreto entre eros y política [...] La acción política como un deseo común de otra forma de vida, de otro modo más justo, está en correlación con el Eros en un nivel profundo. Este constituye una fuente de energía para la protesta política (2014, p. 67-68).

Respecto a lo segundo, también cercano a los orígenes de la filosofía, sostiene:

Hasta ahora apenas se ha prestado atención al hecho sorprendente de que, precisamente, en los comienzos de la filosofía y la teoría estuvieran el Logos y el Eros enlazados en una unión tan íntima. El Logos carece de vigor sin el poder del Eros. Alcibíades confiesa que Pericles u otros buenos oradores, en contraposición a Sócrates, no logran conmoverlo ni llenarlo de inquietud. A sus palabras les falta la fuerza erótica de la seducción [...] El pensamiento en sentido enfático comienza por primera vez bajo el impulso de Eros (Han, 2014, p.78 y 79).

Con este apartado 2.2 queda claro que el análisis de Han no se reduce a un diagnóstico negativo de la sociedad contemporánea y cómo en ella Eros está falleciendo; al contrario, es una apuesta por renovar esta sociedad a partir de la experiencia de lo distinto y la acogida al otro atópico. De manera muy clara, Han contribuye a la conjetura que dio inicio a esta indagación: demostrar que la filosofía hoy parece haber perdido contacto con un componente radical de sí misma: el amor (*filía*); es más, abiertamente expone que sin *filía* la *sofía* carecería de vigor y autenticidad.

2.3 CONSIDERACIONES PERSONALES

Pareciera, bajo el panorama de un mundo acelerado, lleno de demandas que enajenan al hombre de sí mismo, que el espacio reservado para el amor es una burbuja de irrealidad y confort que no enseña nada, no es útil; está condenado a ser parte de una cultura basada en el deseo de comprar y la idea de un intercambio mutuamente favorable. Este espacio, se desarrolla en medio de un mercado regulador de todas las relaciones económicas y, por lo tanto, sociales; es por ello que, en su mayoría, la sensación de enamoramiento se produce con respecto a las mercaderías humanas del momento y desemboca en meras relaciones superfluas.

El amor, por ende, en lugar de ser un fenómeno social, se nos vuelve algo escaso, individualista y marginal.

Han atribuye como causa del problema una sociedad del rendimiento, del excesivo narcisismo y del constante igualar. Al respecto, otro autor se suma a este sentimiento de un Eros agónico, enfatizando en las prácticas y procesos sociales de subjetivación, ya que, a fin de cuentas, es en la subjetividad donde reside la experiencia amorosa:

Si el amor es una capacidad del carácter maduro, productivo, de ello se sigue que la capacidad de amar de un individuo perteneciente a cualquier cultura dada depende de la influencia que esa cultura ejerce sobre el carácter de la persona media. Al hablar del amor en la cultura occidental contemporánea, entendemos que se trata de preguntar si la estructura social de la civilización occidental y el espíritu que de ella resulta llevan al desarrollo del amor (Fromm, 2017, p. 115).

Pero, ¿qué hacer ante un siglo en donde todas las actividades parecen estar subordinadas a metas económicas y los medios se han convertido en fines? Criticar las condiciones sociales responsables de la escasez del fenómeno del amor, apenas nos ayuda a plantear el problema, pero eso sí, deja de manifiesto que hay explicaciones materialistas y no metafísicas que describen o caracterizan dicho fenómeno.

Por un lado, Han, de manera pertinente, nos muestra cómo Eros arranca al sujeto de sí mismo y lo conduce hacia afuera, hacia otro que se niega a ser igualado y relegado como espejo del yo, hacia otro que hace surgir el mundo desde el punto de vista de la otredad y nos enseña que el amor no es una mera técnica de gozo. Así, para que este no muera de tanto que se le evita, propone recuperar la negatividad del otro atópico que se sustrae al consumo y la positivación de lo igual. Fromm, por otro lado, aunque sin proponer una solución clara a la crisis, señala también la creciente tendencia del hombre contemporáneo a eliminar las diferencias que se relacionan estrechamente con el concepto y la experiencia de igualdad: “Así como la moderna producción en masa requiere la estandarización de los productos, así el proceso social requiere la estandarización del hombre, y esa estandarización es llamada «igualdad»” (Fromm, 2017, p. 37). Pero estos dos autores coinciden no solo en denunciar tal homogeneización, sino también en percatarse de una excesiva orientación narcisista, que hace que se experimente como real solo aquello que existe en nuestro interior, creando así una deformación solipsista de la realidad.

El hombre contemporáneo parece estar completamente solo salvo en la medida en que se una o ayude a alguien; pero cuando se encuentra con otro sin contenido o con su diferencia debilitada, halla que tampoco hay quién lo reconozca y respete en su total alteridad o se oponga a esa modalidad de autoengaño a la que suele recurrir. Descubre que carece de conflictos reales que lo conecten con otras realidades en un nivel profundo, y que solo se proyecta u oculta en el otro. Es por eso que si desea generar o fortalecer un vínculo, requiere aprender que amar

depende en parte de la capacidad para superar el narcisismo, adquirir autonomía y acrecentar la vitalidad. De esta manera, emprende un camino en el que se dispone a conocer al otro bajo la luz de un contexto y una historia, sí, pero también bajo la conciencia de su singularidad y el compromiso de verlo tal cual es.

Es entonces cuando el enamorado se da cuenta de que puede lograr satisfacción o plenitud por otros medios que no sean los del mercado, cuando descubre que el amor es un fenómeno con poder causal, que la emoción misma que está experimentando es un modo de ser de la conciencia, que así como no hay dicotomía entre mente y cuerpo tampoco la hay entre biología y cultura, y que debe lanzarse a la ardua y placentera tarea de conocer al otro si no desea caer en la concurrente trampa de imaginarlo.

Es por ello que el Eros, con su capacidad de adaptación a diferentes contextos históricos, sociales y culturales, tiene la posibilidad de incidir en las transformaciones de lo real, de hacer trascender la propia vida individual y de proporcionar un espacio en donde quepan las paradojas, en un tiempo en el que el hombre se ha acostumbrado a pensar en términos de opuestos incompatibles entre sí, cercando de esta manera la amplitud del conocimiento. Manuel Cruz, en su libro *Amo, luego existo* (2010), nos ofrece una clara visión acerca del potencial del amor en nuestros tiempos:

Lo que hace el amor entonces es proporcionar la fuerza para que el sujeto relativice y tome la necesaria distancia respecto al mundo de sus afanes cotidianos. Quien está *embargado por el amor*, en el sentido que se acaba de indicar, se encuentra en condiciones de llevar a cabo una reorientación filosófica de su vida que desemboque en una ruptura con el universo de costumbres y usos que oculta el profundo sinsentido de aquella. El *eros* confiere al sujeto una fuerza pasional que, lejos de debilitar su racionalidad, la potencia al disponerla para acceder a otro género de realidad (p. 33).

No obstante, la pertinencia del autor invitado en este capítulo no se debe solo a su denuncia de una crisis del Eros o a los planteamientos que hace sobre las potencias que este alberga, sino también a su apreciación sobre las implicaciones que tiene en la esfera del pensamiento, tanto en la actualidad como en sus orígenes. Sostiene, al igual que Manuel Cruz (2010), cuando afirma: “Por su parte, la candidatura del amor puede presentar también razones contundentes para incorporarse a una visión más heterogénea y plural del nacimiento de la reflexión filosófica” (p. 14), que Eros y Saber no se anulan entre sí, y que por el contrario están íntimamente relacionados; reconoce la movilidad que da Eros a la mera información aditiva para que confluya en conocimiento o verdad y entrelaza la importancia de estos dos componentes en el desarrollo del pensamiento.

3. MARIO PERNIOLA Y EL SEX APPEAL DE LO INORGÁNICO

En 1994, el recién fallecido filósofo italiano Mario Perniola escribió el libro *El sex appeal de lo inorgánico*, posteriormente traducido al español en 1998. Esta obra está escrita en breves capítulos en los que se mezcla la propuesta del autor, algunas lecturas de la tradición filosófica (Descartes, Kant, Hegel, Wittgenstein) y ciertas experiencias que darían fe, en la contemporaneidad, del *sex appeal* de lo inorgánico. Hasta este momento, este trabajo monográfico ha revisado las posturas de Frankfurt (2004) y Han (2014), ambas abordando exclusivamente el asunto del amor; cuando se aborda el tema de la sexualidad, este se hace para relacionarlo o diferenciarlo del amor. Igualmente, desde el inicio se ha pretendido que haya una reconsideración acerca de la importancia de tratar este fenómeno dentro de la filosofía. De acuerdo con esto, no solo se ha buscado tematizar su vivencia, sino también la relación que lo entreteje con el ejercicio filosófico. Pero: ¿dónde queda la relación filosofía-sexualidad?

La propuesta de Perniola puede leerse desde muchos ángulos; sin embargo, para continuar con la búsqueda que guía esta monografía, la perspectiva de lectura será la relación filosofía-sexualidad, desde la propuesta del *sex appeal* de lo inorgánico. Por ende, muchos elementos interesantes de la obra de Perniola se dejarán de lado con el fin de enfatizar aquellos que, a mi juicio, pueden contribuir más al objetivo del trabajo; por ejemplo, se reducirán a su mínima expresión las referencias a la tradición filosófica, pues su estudio excede los intereses puntuales de esta monografía. En tal sentido, este apartado comenzará con un bosquejo de lo que propone Perniola acerca del *sex appeal* de lo inorgánico, se explorará la relación que el autor establece entre filosofía y sexualidad, y se tomará un fenómeno contemporáneo susceptible de análisis desde la perspectiva de Perniola; finalmente, se adoptará una postura crítica ante lo planteado por el autor.

3.1 ¿QUÉ ES EL SEX APPEAL DE LO INORGÁNICO?

Perniola (1998) inicia su libro con la siguiente frase:

Darse como una cosa que siente y tomar una cosa que siente es la nueva experiencia que se impone al sentir contemporáneo, experiencia radical y extrema que tiene su fundamento en el encuentro entre filosofía y sexualidad, y que constituye, sin embargo, la clave para entender muchas y dispares manifestaciones de la cultura y del arte actuales (p. 9).

En esta frase está resumido el propósito de su investigación: 1) tomar en serio el cuerpo humano como cosa que siente, pero cosa al fin y al cabo; 2) explorar las posibilidades de sensación de las cosas, esto es, descentrar la sensibilidad de su eje antropológico o biológico; 3) recuperar el rol de la filosofía en la contemporaneidad justo en el fenómeno que esta era más ha incentivado; por último, 4) encontrar en todo esto algunas claves para comprender acontecimientos

que nos son contemporáneos. En este apartado se espera dar cuenta de las primeras dos ideas.

Lo primero que viene a la mente es que la sensación se reduce, en últimas, a un fenómeno mental. Es cierto que nuestros órganos de los sentidos nos ponen en contacto con lo exterior y se afectan, por ejemplo, con una bola de hierro que cae con fuerza sobre nuestros pies; sin embargo, en cuestión de milésimas de segundo, se conectan redes neuronales que llevan información al cerebro y este identifica el estímulo, lo clasifica y reacciona. En últimas, es el cerebro-mente quien siente, se excita, reconoce la sensación de dolor. El modelo cartesiano de cosa que piensa y cosa que siente preserva el privilegio de la cosa que piensa.

Pero Perniola sugiere que nos tomemos en serio la cosa que siente. Al respecto dice: “Sentirse como una cosa que siente quiere decir ante todo emanciparse de una concepción instrumental de la excitación sexual que la considera naturalmente dirigida al logro del orgasmo” (Perniola, 1998, p. 10); más adelante reitera: “Liberarse de la orgasmomanía que ha dominado durante décadas y condicionado negativamente la existencia de generaciones es el primer paso hacia la sexualidad neutra, suspensa y artificial de la cosa que siente” (p. 11). De acuerdo con esto, sentirse cosa o ser una cosa que siente solo puede lograrse a través de una “sexualidad neutra”, lo que implica una suspensión del sentir, pero no una anulación de la sensibilidad. Esta sexualidad neutra propicia el “ingreso en una experiencia desplazada, descentrada, liberada del propósito de alcanzar un fin” (p. 10). Esta última frase da una clave para comprender el propósito de Perniola: por orgasmomanía se comprendería un sujeto activo que simula juegos sexuales para alcanzar un fin breve: el orgasmo. En esta concepción de sujeto, él es quien tiene el poder y sostiene las riendas. La liberación de la orgasmomanía abriría una dimensión aún no explorada, la posibilidad de que un sujeto se convierta en una cosa sin dominio, expuesta, abierta, sin una finalidad; una cosa que no se sostiene por sí misma, sino que está dispuesta enteramente ante la otra cosa que siente.

De lo anterior se desprende una nueva concepción de la cosa como algo capaz de sentir gracias a la experiencia de la sexualidad neutra, y como algo a lo que el hombre puede o debe aspirar. El escándalo que produce esta idea puede entenderse mejor si se tiene en cuenta el modo como se ha considerado al hombre a lo largo de la historia. En un primer momento, el hombre era considerado criatura divina y, a su vez, la divinidad se hizo carne (en la persona de Jesús); en tal sentido, Jesús-Dios es casi hombre y el hombre es casi Dios. En un segundo momento, en la comparación entre el hombre y el animal, se tomó el hombre como semejante al animal en sus procesos biológicos (casi animal); del mismo modo, el animal se parecía al hombre, en este mismo sentido (casi hombre). La denuncia de Perniola es que se deja de lado un elemento constitutivo del hombre, su lado cósmico: “¿Pero quién tiene el valor o la desesperación de decir que el hombre es casi cosa y la cosa casi hombre?” (1998, p. 12).

Sería sencillo afirmar que lo que distingue al hombre de la cosa es que el hombre siente y la cosa no; mas lo que Perniola (1998) propone es una subversión de conceptos:

El sentir marcaría el límite entre la vida y la cosa: ¿se puede decir por ello que el hombre es una cosa que siente? Esta definición nos resulta a primera vista absurda, porque parece que no basta añadir el sentir al modo de ser de la cosa para encontrar al hombre. Pero ¿quién quiere encontrar al hombre? Más bien se trata de encontrar la cosa: ¿es esta acaso un hombre que no siente? ¿O que siente poco? (p. 13).

La pregunta nodal es: “¿quién quiere encontrar al hombre?”, como si ya se hubiera dicho mucho sobre él, como si hubiera que mirar hacia otro lado. Las dos preguntas finales, aparentemente graciosas, no hacen sino radicalizar la experiencia desplazada, descentrada del antropomorfismo que ha exaltado al hombre y olvidado la cosa: “En este feroz reduccionismo sensitivo no captamos el ser en sí de la cosa, ni su esencia, ni lo que ella sería sin la presencia del hombre, sino más bien un sentir humano reducido a su mínima expresión” (Perniola, 1998, p. 14). La sexualidad neutra sería el paso fundamental para lograr el ser en sí de la cosa, la posibilidad de considerar las cosas de otro modo: “cuando digo que el hombre es una cosa que siente, a primera vista extingo, emboto y apago el sentir, o al menos le quito su vivacidad, su brío, su evidencia, pero por otra parte promuevo su máxima agudización, lo vuelvo similar a una punta, a una aguja, a una espada” (p. 14). En un texto más reciente, esta vez explorando el *sex appeal* de lo vegetal, Perniola sintetiza la pregunta que articula el *sex appeal* de lo inorgánico de este modo: “¿Cómo se siente ser una cosa?” (2016, p. 307).

Hasta ahora se ha reflexionado sobre la alternativa de tomar el cuerpo humano como una cosa que siente. ¿Qué decir de la idea de la sensación de las cosas? Y no de cualquier cosa sino del cuerpo cosa. Lo que aparenta ser un juego de palabras tiene un sentido profundo: no se trata de darle sensación a una cosa, como si se estuviera preguntando qué siente una piedra; se está preguntando por la sensación del cuerpo-cosa, al margen de un sujeto activo, es decir, en el contexto de una sexualidad neutra. La experiencia que propone Perniola, es preciso insistir, requiere la perspectiva de la ausencia de sujeto. La figura que utiliza el autor es la de la vestidura: “El cuerpo del que la sexualidad neutra tiene experiencia no es máquina, sino cosa, vestidura. Está hecho de muchísimos tipos de tejidos superpuestos y entrecruzados” (Perniola, 1998, p. 19). La figura de la vestidura, comparada con el cuerpo como máquina (imagen que acompañó toda la época moderna), le permite a Perniola romper con la idea de un cuerpo cerrado o encapsulado, la idea de un cuerpo intervenido por algún espíritu o mecanismo, y abrirlo al contacto, incluso a la pérdida de sus límites:

Tomar una cosa que siente significa pedir que las propias prendas sean acogidas siempre y en cualquier parte, hasta el punto de no ser reconocidas ni por sí mismo ni por el propio compañero como pertenecientes a alguien. Así surge la diferencia entre dar y tomar, y

aparece un cuerpo extraño o, mejor dicho, una vestidura extraña que no pertenece a nadie (Perniola, 1998, p. 19).

Esta figura la extiende al ámbito de la sexualidad neutra:

La lengua que me recorre y me cubre, el sexo que me penetra y me calza, la boca que me chupa y me desnuda, todo es metáfora indumentaria. Los órganos son hábitos a los que se les sueltan botones y costuras, y que retornan a la condición de retales de tela listos para su confección: se pueden así unir y separar según nuevos criterios que no corresponden a ninguna función y a ningún propósito (Perniola, 1998, p. 19).

Las citas anteriores, además de enfatizar en el carácter de cosa expuesta en la reiteración de la no pertenencia a nadie, también introduce dos aspectos de la sexualidad neutra: en primer lugar, el cuerpo cosa puede acogerse siempre y en cualquier parte. En segundo lugar, no hay criterios definidos, es decir, no hay funciones delimitadas o propósitos definidos (por ejemplo, no es un cuerpo cuyo fin es el éxtasis orgásmico); al contrario, se originan “nuevos criterios” que abren otras dimensiones. Respecto a lo primero, se puede pensar en el carácter de cuerpo cosa disponible: lejos de los cálculos de un sujeto que aspira a obtener máximo beneficio en un encuentro, se trata de una cosa que se da y acoge. En cuanto a lo segundo, que hay una ausencia de reglas preestablecidas; se da la fusión de cuerpos que se despliegan, se repliegan, se entretajan, se dejan plegar sin propósito, aconteciendo sin formas que cuidar, desinteresados de sus hormas.

De acuerdo con lo expuesto, el *sex appeal* de lo inorgánico es el atractivo que produce el cuerpo cosa, la sensación que brota del sentirse cosa. Ahora bien, frente a una contemporaneidad que estimula la búsqueda de placer, el hedonismo, pero también la búsqueda desesperada de dominio sobre todo y sobre todos, pareciera que esta propuesta limita con lo absurdo o no es más que un delirio filosófico. En efecto, esta experiencia de una sexualidad neutra que abole al sujeto, no puede darse sino en la esfera filosófica según Perniola. En este sentido, los destinos de la filosofía y la sexualidad neutra están íntimamente relacionados.

3.2 LAS “BODAS ENTRE FILOSOFÍA Y SEXUALIDAD”

La expresión: “bodas entre filosofía y sexualidad” se encuentra en el propio texto de Perniola (1998, p. 22), más específicamente en el apartado titulado: “Hacerse vestidura extraña”; es quizás en este apartado donde el autor despliega sus ideas respecto a la relación filosofía – sexualidad; por tanto, los párrafos que siguen están dedicados, casi exclusivamente, a este apartado. El recorrido consistirá en reconstruir las distintas relaciones que establece el autor y, finalmente, responder a la pregunta: ¿cuál es la relación entre filosofía y sexualidad?

La primera relación que establece el autor es que tanto la sexualidad como la filosofía tienen un carácter puro y radical:

A menudo me pregunto de dónde proviene esta libido indumentaria que no se sacia porque no es un hambre: es pura y radical como la experiencia de la filosofía, que con una increíble determinación siempre ha pretendido reducir a pocos principios y conceptos la inmensa variedad del mundo (Perniola, 1998, p. 20).

Si se retoman los párrafos finales del apartado anterior, cuando se mencionó que la figura utilizada por Perniola para presentar la sexualidad neutra fue la vestimenta, se tiene que cuando habla de “libido indumentaria” se refiere a la sexualidad neutra; asimismo, cuando refuta la posibilidad de la saciedad, recupera la distinción que hace entre cuerpo vestido y cuerpo máquina, es decir, bloquea la visión funcional del cuerpo y recupera para él las posibilidades que superan cualquier propósito. No se trata, entonces, de una libido que brota del deseo (hambre), como si una vez alcanzado lo apetecido se llegara a un estado de llenura; la libido indumentaria, la sexualidad neutra, desafiaría la misma definición de libido⁴ al proponer una libido sin deseo sexual, entendido este en el sentido de orgasmomanía.

Liberada del deseo, la libido indumentaria adquiriría un carácter de pureza, al no estar motivada por un interés específico, al carecer de un dominio personal. Sin hacer ninguna referencia a la tradición filosófica, Perniola da por sentado que este carácter de pureza está presente desde el comienzo de la filosofía. En *Banquete*, por ejemplo, dice Platón refiriéndose a Eros:

Filósofa a lo largo de toda su vida y es un charlatán terrible, un embelesador y un sofista. Por su naturaleza, no es inmortal ni mortal, sino que en un mismo día a ratos florece y vive, si tiene abundancia de recursos, a ratos muere y de nuevo vuelve a revivir gracias a la naturaleza de su padre. Pero lo que se procura, siempre se desliza de sus manos, de manera que no es pobre jamás el Amor, ni tampoco rico. Se encuentra en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia (Platón, 1999, p. 81).

Es claro que esta cita se refiere a Eros; sin embargo, líneas más abajo afirma el mismo autor: “[los filósofos] son los intermedios entre los unos [sabios] y los otros [ignorantes]” y, agrega: “es necesario que el Amor sea filósofo” (Platón, 1999, p. 81). El carácter de pureza que ve Perniola en la sexualidad neutra y en la filosofía tiene que ver, entonces, con la supresión de una motivación que aspire a colmarse y con la disponibilidad (ser disponible), con el estar abierto, con el dejarse arrebatar.

También está en el origen de la filosofía su carácter radical, en el sentido de “fundamental o esencial”⁵. Aristóteles (1998) en *Metafísica* lo expresa así: “la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios” (p. 10). De ahí que Perniola afirme que la filosofía ha pretendido “reducir a pocos principios y conceptos la inmensa variedad del mundo” (1998, p.

⁴ Según el Diccionario de la Real Academia (DRAE), la palabra libido significa: “Deseo sexual, considerado por algunos autores como impulso y raíz de las más variadas manifestaciones de la actividad psíquica”. La relación entre deseo y hambre también se encuentra en el Diccionario, pues la palabra hambre tiene como una de sus acepciones: “apetito o deseo ardiente de algo”.

⁵ Segunda acepción de la palabra radical en el DRAE.

20) y que la sexualidad neutra: “abre el horizonte sin tiempo de la cosa: es como si a los cuerpos sustraídos de la confusa y contradictoria vicisitud del tiempo se les diese la serena y eterna simplicidad de un mundo inorgánico, que sin embargo siente, palpita, preso en un estupor sin fin” (1998, p. 20).

En consecuencia, una primera relación entre sexualidad neutra y filosofía es que ambas comparten su carácter de pureza y radicalidad.

Una segunda relación es establecida por Perniola de la siguiente manera:

La lente fría de la filosofía licencia a la equivocidad tumultuosa del alma que salta continuamente aquí y allá y se enloquece y trastorna con representaciones opuestas e incompatibles: los vestidos de carne de nuestros cuerpos se mantienen como los hábitos que dejamos sobre el sillón por la noche antes de ir a la cama (1998, p. 20).

La comparación se da entre la “lente fría” y los “vestidos de carne”. Así como el filósofo considera muchas ideas, algunas en abierta contradicción, pero sin dejarse enloquecer por ellas; es decir, dejándolas desfilan por su mente con sus variados tonos y matices, pero conservando una perspectiva indiferente⁶, así en la sexualidad neutra el cuerpo está expuesto a los deseos, las ganas, la fiebre, el calor, pero en su reposo (“antes de ir a la cama”) este cuerpo se dispone como la ropa que dejamos en algún sitio, se arroja como cosa entre cosas.

La segunda relación consiste, entonces, en que la filosofía y la sexualidad neutra permiten que las ideas y las afecciones se presenten en sus distintas manifestaciones, pero tanto la una como la otra comprenden que subyace una actitud de indiferencia (pureza) que interrumpe el fluir de las apariencias y abre un espacio que funda (radicalidad) diversas posibilidades, sin siquiera trazarse un proyecto.

Una tercera relación tiene que ver con el rol contracultural que tendría tanto la filosofía, como la sexualidad neutra:

Corresponde hoy precisamente al filósofo proclamar la grandeza y la dignidad de una sexualidad sin vida y sin alma; su empeño y su responsabilidad es decir que el reino de las cosas no es tanto el triunfo de la técnica y del capitalismo cuanto el imperio de una sexualidad sin orgasmo; así, por fin, precisamente en el ámbito que parece más irracional, casual y frágil, el de la excitación sexual, se revela la potencia de la filosofía, a cuya llamada no consigo sustraerme aunque quiera (Perniola, 1998, p. 21).

De acuerdo con esta cita, y a diferencia de lo que plantea Han (2014), cuando decía que la pornografía tornaba un cuerpo vivo en un cuerpo disponible al intercambio y al consumo, el diagnóstico de Perniola concluye que es la falta de consideración del cuerpo como disponible lo que ha hecho que la sexualidad sea un producto más de

⁶ La sexta acepción de la palabra frío/a, según el DRAE, es: “Dicho de una persona: que muestra indiferencia o falta de interés por alguien o algo”.

la sociedad de consumo. En su argumento, la sexualidad neutra impediría que la técnica y el capitalismo inyectaran deseos a saciar; solo operan estas estrategias de mercado donde hay un sujeto excitable, al que se le haga creer que tiene el poder de satisfacer todos sus deseos, que crea que todos los deseos deben satisfacerse. Ahora bien, esta confrontación con la sexualidad orgásmica solo la puede hacer la filosofía, de ahí que Perniola reconozca en ella una “potencia” a la que no nos podamos sustraer.

El discurso de Perniola parece adoptar un tono más moralista que el que adopta Han. Habría frases que fortalecerían esta opinión; por ejemplo: “Paradójicamente, nos acercamos más a una sexualidad neutra mediante la abstinencia que a través de experiencias vitalistas y espiritualistas que ofrecen como sexualidad la exuberancia animal o la exaltación del alma” (Perniola, 1998, p. 21). No obstante, justamente entre estas dos opciones, que también denominó “vitalismo orgiástico” y “sobrepujamiento espiritualista”, propone la sexualidad neutra que se sale del esquema moralista para implicar relaciones políticas y culturales ligadas con la “impersonal e insaciable excitación especulativa” (p. 21) que desborda el afán egoísta de satisfacción individual e inaugura territorios a recorrer, penetrar, calzar. En el fondo, la relación sexualidad neutra – filosofía no es sino un camino para hacer estallar una subjetividad encerrada y abrirse a la exterioridad; así lo afirma el autor:

Hace falta mucha pureza, honestidad y hasta candor para volverse vestidura; en este proceso, pues, ya no hay lugar para el sujeto astuto que trama sus propios fines, que proyecta planes e imagina intrigas, que se oculta en las anfractuosidades de sus secretas intenciones; pero tampoco hay lugar para el sujeto más que astuto que ha renunciado a tener una voluntad propia para no estar ya en desacuerdo con lo real, que se ha anulado para aprobar incondicionalmente lo que ocurre, que se ha convertido en nadie para poder salir siempre victorioso (Perniola, 1998, p. 22).

En esta tercera relación, entonces, la sexualidad neutra y la filosofía proponen a la sociedad contemporánea una alternativa al panorama que parece balancearse entre el pansexualismo o la renuncia a los placeres de la carne.

Finalmente, Perniola establece una última relación de co-dependencia entre la sexualidad neutra y la filosofía:

La aventura filosófica resulta insípida y velada si no implica al menos la posibilidad de transitar en dimensiones reales, en el sentido etimológico de la palabra (de *res*, cosa), y viceversa, la aventura sexual resulta trivial y débil si no está acompañada de la determinación, que pertenece al pensar filosófico, de llegar a las últimas consecuencias (1998, p. 22).

Es aquí, precisamente, donde cobra sentido la figura de las “bodas entre filosofía y sexualidad”: una filosofía aterrizada y una sexualidad que va más allá de los simples esquemas impuestos por el deseo; la primera toma en serio la realidad que tiende a perderse en las especulaciones, la segunda se abre a lo insospechado y no se congela en ritos preestablecidos. Según Perniola, estas bodas están implícitas a lo

largo de toda la historia de la filosofía, pero solo ahora se hacen explícitas. En este matrimonio, el filósofo recupera su esencia de amante, como se mencionó en el caso de Eros: “el amante que se da como cosa tiene la impresión de subvertir una tradición que lo ha visto como viviente, deseante, gozador, animado por movimientos ora animales, ora espirituales” (1998, p. 23); pero, a la vez, conserva el carácter transgresor propio de la filosofía: “El filósofo que se siente cosa tiene la impresión de transgredir la tradición que lo ha representado como sujeto, persona, espectador, actor” (pp. 22-23).

Como puede verse en este apartado, Perniola establece una serie de relaciones entre la sexualidad neutra y la filosofía. El resultado es que una y otra se emparentan, se nutren y se necesitan. Lo más importante es que el matrimonio de ambas pone en el centro de discusión no una versión romántica de la filosofía como amor a la sabiduría, sino una versión que renueva la vertiente sexual del amor, es decir, parte de una mirada a la sexualidad que subvierte la cosificación contemporánea del cuerpo y la mercantilización del sexo, pero conserva las dimensiones más básicas y materiales del cuerpo, el *sex appeal* de lo inorgánico.

El siguiente apartado, aunque breve, presenta una situación contemporánea a la luz de la propuesta de Perniola; el propósito es mostrar que para él su idea de una sexualidad neutra no se queda en el ámbito especulativo, sino que le permite a la filosofía comprender, desde otra óptica, la sociedad contemporánea.

3.3 “SONORIDAD «HARDCORE»”

Después de presentar sus tesis básicas, Perniola se dedica a analizar ciertos fenómenos contemporáneos, teniendo como trasfondo dichas tesis. Fenómenos como el uso de narcóticos, las relaciones sadomasoquistas, el sexo virtual, la moda o el fetichismo, son abordados en apartados con títulos sugestivos: “Toxicomanías ejemplares”, “Sadismo y sex appeal de lo inorgánico”, “Cybersex filosófico”, “Masoquismo y sex appeal de lo inorgánico”, “Cuerpos como vestidos”, “Fetichismo y sex appeal de lo inorgánico”. El propósito de esos apartados no solo es considerar fenómenos contemporáneos, sino también revisar modos de aproximación desde diferentes tendencias para distinguir su propuesta de la sexualidad neutra de otros marcos interpretativos. Dicho esto, el ejemplo o fenómeno que abordaré, es el que lleva por título este apartado 3.3.

A decir de Perniola (1998), la música rock “constituye otro aspecto fundamental del sentir impersonal de nuestros tiempos” (p. 86). Para ello, el autor retira a la música de los extremos que antes había enunciado, espiritualismo y vitalismo: la música no es “la expresión de una interioridad emocional” (p. 86), que correspondería al espiritualismo; tampoco es “el grito animal” (p. 86), como lo plantearía el vitalismo. Según Perniola, “la esencia de la música no es el sentimiento ni la vida, sino más bien el *sound*, el sonido, entendido precisamente en la neutra e inorgánica indiferencia que tal palabra evoca” (1998, p. 86).

Como ha sido su intento a lo largo del libro, Perniola trata de ubicar la relación música – sexualidad inorgánica en algún punto de la tradición filosófica. En efecto, afirma que “fue Schelling el filósofo que subrayó este carácter de la música, definiéndola como la forma de arte inorgánica por excelencia” (1998, p. 86). Sin embargo, como se ha hecho en este capítulo, no se profundizará en esta referencia a Schelling sino que se abordará directamente lo concerniente al *hardcore*. Así lo afirma el autor:

Que la música es una cosa sintiente nos lo demuestra una serie de investigaciones y de experiencias sonoras que se inscriben en el mundo del rock: comenzando por la música total de finales de los años sesenta, a través del meta-rock, el rock futurista, la música cósmica, la *new age*, el *hardcore* y la música industrial, el rock parece emanciparse poco a poco de la dimensión de palabra y de acción viviente sentimental y expresiva para revelarse como la manifestación cultural más difundida y emblemática de un sentir neutro, de un *sex appeal* de lo inorgánico extremo (Perniola, 1998, p. 87).

Entre los ejemplos que menciona Perniola se encuentra el músico, compositor, activista y cineasta Franz Kappa: “Ya en la idea de una música total, anunciada por Franz Kappa, es decir, de un paisaje sonoro en el que sobresalen las diferencias entre sonoridades cultas y sonoridades populares, entre vanguardia y producción de consumo, entre música y ruido, se puede encontrar la intuición fundamental que excita la sexualidad inorgánica” (1998, p. 88). Escuchar algún tema de Kappa, por ejemplo *Apostrophe*⁷, es asistir a una mezcla de “música y ruido”: por momentos, hay confusión de sonidos, sin aparente orden; después se pasa a solos de guitarra, perfectamente armónicos; después se vuelve a un juego de percusión que se interrumpe por guitarras eléctricas que se interpretan como si quisieran expresar un fluir caótico. ¿El *sex appeal* de lo inorgánico sería, entonces una mezcla informe, un todo vale? Sobre esto Perniola es bastante enfático:

[No se trata del todo vale] por más que los valores del idealismo ético-estético sean del todo inadecuados, hay otro criterio más riguroso que la urbanidad y el buen gusto: este es de carácter más esencialmente filosófico y concerniente a la coherencia, al ánimo, a la determinación de andar con serenidad y seguridad hacia los resultados extremos del camino que se ha emprendido. Solo este es el método de la filosofía, su modo de avanzar, el camino de la vida que ella indica, no la construcción de una jaula, ni la interminable e irresoluble discusión sobre las condiciones de la validez de los juicios. A partir del momento en el que la filosofía deja de ser la criada de la ética y de la estética, de las buenas costumbres y del buen gusto, encuentra en el rock progresivo un aliento para proseguir a través de un camino que ha recorrido al menos dos veces, en la antigüedad después de la condena de Sócrates, en la modernidad después del asesinato de Bruno (1998, p. 88).

Lo de las “bodas entre filosofía y sexualidad” no es en Perniola una mera metáfora; en lo que ha denominado como sonoridad *hardcore*, Perniola ve una recuperación de la esencia misma de la filosofía. Antes de justificar esta idea, es necesario recalcar que, para el autor, lo inorgánico no tiene relación con lo “desorgánico”; el

⁷ Vídeo disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=zXP_pr7np-o

todo vale no implica que aún el “barullo” y el “cambalache” puedan tomarse como inorgánico. La música es inorgánica pero no desorgánica; mantiene su unidad a partir de un magnetismo propio de la vida inorgánica. Es destacable en este punto la imagen del imán, aplicada también a la relación sexual: “el *sex appeal* de lo inorgánico actúa como un imán: yo me siento atraído por el cuerpo de mi amante como un pedazo de hierro por el imán, de tal modo que solo mediante un tirón nuestros cuerpos llegan a interrumpir su contacto” (Perniola, 1998, p. 89). Hierro e imán, dos objetos que se atraen mutuamente, objetos; no se trata ya de imágenes de búsqueda de la unidad de dos seres, ni de la necesidad de saciar un hambre: dos cuerpos sin intención oculta, motivados por fuerzas meramente cósmicas.

Para finalizar, es posible destacar dos razones para afianzar, gracias al ejemplo de la música, la relación filosofía – sexualidad neutra. No se desarrollarán plenamente, solo se dejarán insinuadas. En primer lugar, Perniola propone una consideración espacial, y no temporal, de la música. El autor plantea el caso de Brian Eno quien inventó “una música ambiental en la cual los lugares mismos acaban dotados de una sonoridad que debería pertenecerles de modo continuo y persistente” (Perniola, 1998, p. 90)⁸. En segundo lugar, y como fruto de esta ruptura con la dimensión temporal, se puede ver el máximo aporte de la propuesta de Perniola para la filosofía:

Para la sexualidad neutra de la cosa que siente, conceptos como la independencia del individuo, la autonomía de la persona, la libertad del sujeto, son palabras privadas de sentido, porque el alma y el cuerpo llegan a constituirse en su identidad solo sustrayéndose definitivamente al magnetismo de la cohesión inorgánica, dejando precisamente de ser cosas, para convertirse en espíritu y vida. Ninguna cosa –dice Schelling– lleva en sí misma la razón de la propia existencia. No tiene sentido decirle a una cosa sintiente: «*Keep central*», «vuélvete autosuficiente», «conquista tu autonomía», porque existe ella solo en su ser atraída, llamada, llevada por el imán al que está destinada a adherirse (1998, p. 91).

La filosofía ha aprendido de la sexualidad neutra a debilitar el dominio del sujeto; la sexualidad neutra ha aprendido de la filosofía la posibilidad de hacer el cuerpo cosa, no dependiente de las urgencias del deseo, que a la larga siguen perpetuando al sujeto. La música permite ver cómo la creatividad puede liberarse de las cadenas de una razón empeñada en la subjetividad y cómo opera el magnetismo (por ejemplo: música ambiental - aeropuerto) que crea relaciones aún insospechadas.

3.4 CONSIDERACIONES PERSONALES

Si bien el filósofo invitado en este capítulo se distancia de los anteriores al enfocarse en la relación sexualidad-filosofía, también confluye con ellos en una sensación de malestar al percatarse de ciertos resultados o prácticas sociales -como el fenómeno del amor- que se desarrollan en medio de un entramado político, económico y de juegos de poder. Para Frankfurt, por ejemplo, la idea o vivencia del amor se ve

⁸ Véase, a modo de ejemplo, el álbum: Ambiente 1: Música para aeropuertos, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=vNwYtIlyt3Q>

fuertemente atravesada por las respuestas que nos arroja el campo de la moral, el cual, a su vez, se ve legitimado por estructuras de poder; para Han, en cambio, dicho malestar tiene nombre y es la sociedad del rendimiento y del constante igualar.

No obstante, pese a percibir fallos en los procesos de subjetivación, Perniola se distancia radicalmente frente a los otros autores traídos a colación, precisamente en la respuesta o solución que brinda ante el panorama en crisis, pues en su propuesta el sujeto desaparece completamente para convertirse en un cuerpo-cosa libre de conciencia, de alma, de vitalismo y finalidades que lo guíen. De esta manera, el hombre se transforma en cosa para entrar en el terreno de la sexualidad neutra, la cual no es letargo, ni inercia, ni anulación de tensiones, ni reciprocidad en una relación dominio-esclavitud, ni el nirvana; es, por el contrario, la entrega a un movimiento o fuerza impersonal, artificial e infinita, en la que se deja de ser para empezar simplemente a estar. En otras palabras, pese a lo distintas que puedan parecer las propuestas de los otros autores, coinciden en reconocer que fenómenos como el amor y la sexualidad acaecen en el sujeto, controle este o no dicha experiencia. Perniola, por el contrario, niega por completo la presencia del hombre y por ende su incidencia en tales vivencias.

En la insubordinación de la cosa, este autor encuentra una herramienta para defender a la misma del sistema o estructura que pretende englobarla y definirla como un cuerpo destinado a buscar únicamente el fin del orgasmo en la experiencia de la sexualidad. Pero, si bien es cierto que encuentra un camino que lo aleja de la llamada orgasmomanía, también lo es que lo encuentro intransitable, o mejor dicho, imposible tal y como lo describe. A continuación expongo algunas razones que dan cuenta de esto.

Por un lado, las características que rodean al *sex appeal* de lo inorgánico resultan contradictorias respecto a su anclaje con la filosofía misma y los movimientos del sujeto; por otro, en su afán de arrancar del hombre cualquier ápice de conciencia y de lo que lo constituye, lo entrega “convertido en cosa” a una “potencia abstracta”(47) que bien puede ser imaginaria o el resultado de un proceso que ha iniciado y cultivado precisamente el sujeto y que, a fin de cuentas, termina en él.

Respecto a las dos características de la sexualidad neutra, a saber, que el cuerpo cosa puede acogerse siempre y en cualquier lugar, y que no hay criterios, funciones o propósitos definidos, podemos empezar preguntándonos qué tan plausible es la idea de una cosa desinteresada, libre de cálculos, que se da y acoge sin pautas o responsabilidades requeridas, cuando lo que dicha cosa pretende es crear nuevos criterios y transitar dimensiones en las que no hay lucha por la vida o la muerte ni paso del tiempo, junto a otro cuerpo cosa que también se da en absoluta reciprocidad y disponibilidad. Una interacción entre amantes sensibles e inteligentes, dentro de la esfera filosófica, difícilmente puede pretender no tener una finalidad o condición.

De igual manera, tampoco queda clara la forma en que el sujeto desaparece, pues aunque la cosa tenga que ser algo que no se sostiene por sí misma ni por otro, al aceptar que se conserva la sensibilidad en la experiencia de la sexualidad neutra, también acepta que subyace en ella una estructura necesaria sobre la cual pueda generarse; por ende, el sujeto no desaparece por completo, si acaso se convierte en algo pasivo a merced de fuerzas sobre las que no ejerce ningún control.

Además, el carácter de pureza que da por sentado Perniola en la filosofía tiene que ver con la ausencia de intereses específicos, como el deseo de encontrar la verdad, de entender la naturaleza, el hombre o los organismos y teorías que lo rigen. La idea de una sexualidad y una filosofía sin motivaciones o deseos resulta contradictoria en su desarrollo puesto que, para que ambas se den, tienen que haber movimientos avocados a la obtención y permanencia de tales estados, que no pueden adjudicarse completamente a fuerzas impersonales, potencias abstractas o entrelazamientos inescrutables del destino.

Finalmente, no queda más que preguntarnos qué es exactamente o en qué consiste aquella fuerza que atrae inevitablemente al cuerpo-cosa hacia su amante, y por qué resulta imperativo que el sujeto desaparezca para que dicha experiencia se lleve a cabo. Así lo manifiesta Perniola: “En efecto, si la disposición a tomar una cosa que siente y a darse como una cosa que siente solo dependiese de una avidez o de una intención subjetiva, sería demasiado móvil, incierta y caprichosa, como en el caso del libertino sadiano. Para que algo pueda excitar infinita e incondicionalmente, debe provenir de algo igual de infinito e incondicionado” (Perniola, 1998, p.41). Páginas más adelante sostiene: “No tiene sentido decirle a una cosa sintiente: <keep centra>, <vuélvete autosuficiente>, <conquista tu autonomía>, porque existe ella solo en su ser atraída, llamada, llevada por el imán al que está destinada a adherirse” (Perniola, 1998, p. 91). En suma, este autor propone entregarle a un movimiento impersonal experiencias que resultan cofundadoras del carácter humano y, por ende, de la vivencia del mundo. Esto no hace más que alejar al hombre de la responsabilidad que tiene frente al otro y las facultades de las que puede hacer uso, como la conciencia.

4. EL AMOR EN LA MODERNIDAD LÍQUIDA DE BAUMAN

“Tenían los ojos llenos de lágrimas. Los dos estaban pálidos y flacos; pero de sus rostros enfermizos y pálidos resplandecía la aurora del futuro renovado, de un total renacimiento a la nueva vida. Los hizo renacer el amor; el corazón de uno contenía fuentes inagotables de vida para el corazón del otro” (Dostoievski, 1982).

Zygmunt Bauman fue un sociólogo, filósofo y ensayista polaco de origen judío. Su idea fundamental consiste en defender que la sociedad contemporánea es una sociedad líquida, en confrontación con la sociedad sólida. El libro en donde desarrolla esta idea es *Modernidad líquida* (2003). En el *Prólogo* a este libro, el autor muestra que su metáfora de lo líquido está inspirada en la definición misma de fluidez:

Los líquidos, una variedad de fluidos, poseen estas notables cualidades, hasta el punto de que “sus moléculas son preservadas en una disposición ordenada solamente en unos pocos diámetros moleculares”; en tanto, “la amplia variedad de conductas manifestadas por los sólidos es resultado directo del tipo de enlace que reúne los átomos de los sólidos y de la disposición de los átomos”. “Enlace”, a su vez, es el término que expresa la estabilidad de los sólidos –la resistencia que ofrecen “a la separación de los átomos” (Bauman, 2003, p. 7).

De esta definición, el autor saca varias características aplicables a la sociedad contemporánea: 1) a diferencia de los sólidos, los fluidos no conservan su forma; 2) los fluidos no se fijan al espacio ni se atan al tiempo; al contrario, los sólidos “cancelan el tiempo”; 3) los fluidos se desplazan con facilidad (Bauman, 2003). La metáfora de la fluidez y las características que la acompañan le permiten a Bauman concluir que: “estas razones justifican que consideremos que la “fluidez” o la “liquidez” son metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de la fase actual –en muchos sentidos *nueva*– de la historia de la modernidad” (p. 8). Ciertamente, Bauman utiliza esta metáfora para analizar la historia y demostrar el paso de lo sólido a lo líquido.

Este trabajo no está interesado en reconstruir la distinción Modernidad sólida – Modernidad líquida. Sobre esto ya se ha dicho mucho. Sin embargo, se basa en la siguiente convicción de Bauman:

Sería imprudente negar o menospreciar el profundo cambio que el advenimiento de la “modernidad fluida” ha impuesto a la condición humana. El hecho de que la estructura sistémica se haya vuelto remota e inalcanzable, combinado con el estado fluido y desestructurado del encuadre de la política de vida, ha cambiado la condición humana de modo radical y exige repensar los viejos conceptos que solían enmarcar su discurso narrativo. Como zombis, esos conceptos están hoy vivos y muertos al mismo tiempo. La pregunta es si su resurrección –aún en una nueva forma o encarnación– es factible; o, si no lo es, cómo disponer para ellos un funeral y una sepultura decentes (2003, p. 14).

Como se ha defendido en esta monografía que el amor es un aspecto relevante de la condición humana, siguiendo a Bauman tendríamos que decir que “sería imprudente negar o menospreciar” que las concepciones de amor en la modernidad han cambiado de modo radical; igualmente, que los viejos conceptos de amor han ido quedando obsoletos; finalmente, cabría la pregunta sobre si el concepto de amor debe sepultarse. En conclusión, Bauman permitirá ampliar la búsqueda de esta monografía situando el acontecimiento del amor bajo la lente de la modernidad líquida.

Ahora bien, la metáfora de la fluidez fue aplicada por Bauman a varios sectores de la condición humana, incluido el amor. En el libro *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (2005), el autor revisa el acontecimiento del amor desde distintas perspectivas. Este capítulo se centrará solo en esta obra. Como se ha ido haciendo en los capítulos anteriores, se expondrán las ideas básicas del autor y se culminará con unas consideraciones finales que consisten en un diálogo con las tesis mismas mostrando sus fortalezas y debilidades, y, en la medida de lo posible, relacionándolas con los autores anteriores o con otros.

Antes de iniciar con la exposición es necesario advertir que *Amor líquido* no es una obra sistemática y por ende tomaré la ideas que, a mi juicio, resultan más oportunas para abordar el problema que ocupa esta tesis. El mismo autor, retomando literalmente un fragmento de Baudelaire, en *Spleen de París*, señala esta característica:

Mi querido amigo, le envío un pequeño trabajo del que podría decirse, sin ser injusto, que no tiene pies ni cabeza, ya que por el contrario todo en él es, alternativa y recíprocamente, pies y cabeza. Le suplico considere la admirable conveniencia que tal combinación nos ofrece a todos: a usted, a mí y al lector. Podemos interrumpir, yo mis cavilaciones, usted el texto, y el lector su lectura, ya que no pretendo mantener interminablemente la fatigosa voluntad de ninguno de ellos unida a una trama superflua. Retire uno de los anillos, y otras dos piezas de esta tortuosa fantasía volverán a encajar sin dificultad. Recorte varios fragmentos y advertirá que cada uno de ellos se sostiene por sí mismo. Me atrevo a dedicarle a usted la serpiente entera con la esperanza de que algunos de sus tramos le gusten y lo diviertan (Bauman, 2005, p. 15).

4.1 AMOR EN EL CONTEXTO DEL ENAMORAMIENTO

El autor comienza estableciendo una relación entre el amor y la muerte e identifica los dos acontecimientos como únicos e irrepetibles: “cada aparición de cualquiera de los dos es única pero definitiva, irrepetible, inapelable e impostergable” (2005, p. 16). Más adelante, Bauman niega tanto la posibilidad de aprender a amar como la posibilidad de tomar distancia: “cuando llegue el momento, el amor y la muerte caerán sobre nosotros, a pesar de que no tenemos ni un indicio de cuándo llegará ese momento” (p. 17). No obstante, considera que, una vez vivido, se puede reflexionar sobre el amor y sacar de allí algunas conclusiones, aunque siempre será

después del hecho, no antes ni durante. Quizás por ello sea un acontecimiento del que tanto se habla.

Ahora bien, leídas desde la modernidad líquida, las características del amor parecen deshacerse en la contemporaneidad: “existen fundamentos sólidos para considerar el amor, y particularmente el “estar enamorado”, como –casi por naturaleza– una situación recurrente, susceptible de repetirse y que incluso favorece la repetición del intento” (Bauman, 2005, p. 19). Bauman describe un cambio en la concepción sobre el amor: de su carácter único y su imposibilidad de aprendizaje, el amor pasaría a ser múltiple y susceptible de aprendizaje. En efecto, el autor señala que el amor, que se tomaba como único, ha cedido su terreno y con este mismo nombre se designan situaciones variadas; un ejemplo de esto es que “relaciones de una noche son descritas por medio de la expresión “hacer el amor”” (p. 19). De igual modo, está presente hoy la creencia que entre más experiencias amorosas se tenga más destrezas adquiere quien las vive: “se puede llegar a creer (y con frecuencia se cree) que la capacidad amorosa crece con la experiencia acumulada” (p. 19). La conclusión a la que llega Bauman es que hay una especie de rebajamiento de los estándares del amor.

Como había partido de las ideas de unicidad y no aprendizaje, Bauman señala una dificultad en la concepción múltiple y de aprendizaje del amor; más aún, ve en ello una ilusión: los conocimientos que se aprenden parten de la conciencia de fragilidad y brevedad; por tanto, no son más que una serie de “intensos, breves e impactantes episodios” (2005, p. 20). Lo que parecía ser un aprendizaje, una destreza en el amor, se torna una “incapacidad aprendida” de amar (p. 20).

Ante este panorama, Bauman se esfuerza por presentar algunas características inherentes al amor, a saber: riesgo, alteridad, espinas. Respecto al riesgo, Bauman rescata el carácter trascendente del amor: “el amor está muy cercano a la trascendencia; es tan solo otro nombre del impulso creativo y, por lo tanto, está cargado de riesgos, ya que toda creación ignora siempre cuál será su producto final” (Bauman, 2005, p. 21). Sobre la alteridad, Bauman rescata la tensión de la separación, es decir, un ser que busca a otro que se sabe misterioso e inaprehensible; el afán de un sujeto por aproximarse a otro que permanece trascendente; la certeza de que si se aprehende al otro se deshace el misterio: “Todo amor lucha por sepultar las fuentes de su precariedad e incertidumbre, pero si lo consigue, pronto empieza a marchitarse, y desaparece” (p. 23). Finalmente, en cuanto a las espinas, tomo esta palabra de la frase: “Y el señuelo que nos induce a buscar una rosa sin espinas está siempre presente y resulta difícil de resistir” (p. 24). En este punto, Bauman enfatiza la relación amor-muerte, destacando el carácter trágico del amor o, por lo menos, mostrando que comporta también aspectos de dolor.

En línea con esta especie de formulación de principios, Bauman establece la distinción entre deseo y amor. El primero es definido como “anhelo de consumir. De

absorber, devorar, ingerir y digerir, de aniquilar” (2005, p. 24); el segundo como “anhelo de preservar el objeto querido. Un impulso centrífugo, a diferencia del centrípeto deseo” (p. 25). A partir de aquí, el autor hace una serie de comparaciones, de la cual señalo la siguiente:

Si el deseo ansía consumir, el amor ansía poseer. En cuanto la satisfacción del deseo es colindante con la aniquilación de su objeto, el amor crece con sus adquisiciones y se satisface con su durabilidad. Si el deseo es autodestructivo, el amor se autoperpetúa.

Como el deseo, el amor es una amenaza contra su objeto. El deseo destruye su objeto, destruyéndose a sí mismo en el proceso; la misma red protectora que el amor urde amorosamente alrededor de su objeto, lo esclaviza. El amor hace prisionero y pone en custodia al cautivo: arresta para proteger al propio prisionero (Bauman, 2005, p. 25).

El autor señala en las líneas abordadas una especie de declaración de principios sobre el amor que nos permiten identificar una concepción original a cerca de este fenómeno en la contemporaneidad y, a la vez, entrar en discusión con algunas de sus ideas básicas. A continuación señalaré tres ideas relevantes que se desprenden de estos principios.

En primer lugar, Bauman señala que la experiencia contemporánea promueve más el deseo que el amor; incluso, Bauman sospecha que la contemporaneidad siquiera sostenga el deseo: “tal vez decir “deseo” sea demasiado” (2005, p. 27). Esta promoción del deseo está en consonancia con el mercado e influye en la experiencia del amor pues promueve el “chispazo” o “flechazo” y “las relaciones de bolsillo”, lo que confronta al amor que se toma su tiempo para gestarse y el carácter de compromiso que este comporta.

En segundo lugar, justo en esa ilusión de aprendizaje del amor, hay una tendencia contemporánea a buscar consejeros que guien dicho camino. No se trata solo de terapeutas sino de escritores en magazines o personajes en shows de televisión. Asimismo, se pasan programas, denominados *realities*, en los que se plantean situaciones cotidianas extremas en las cuales los participantes entran en relación con otros, mas estas relaciones están mediadas por la conveniencia, alianzas de momento y simulaciones (en otro capítulo, Bauman menciona los conocidos programas *Survivor* y *Big Brother*).

Finalmente, Bauman señala, apoyado en Richard Sennett, el surgimiento de una “ideología de la intimidad”, en la cual se rompe la posibilidad de establecer auténticos lazos interhumanos o, por lo menos, reduce la esperanza de la comunidad. Siendo mucho lo que se puede decir al respecto, me interesa solo señalar, porque lo considero muy pertinente, su impacto en las comunicaciones a través de los *smartphones*, tan presentes en la vida cotidiana. Siguiendo la línea de la ideología de la intimidad, Bauman plantea la distinción entre una comunicación auténtica y el chatear. Respecto a esto último, sus análisis son muy finos: promueven más la conexión que la unión, preservan la intimidad en tanto no hay

auténtico compartir sino una relación entre “compinches”, dan la impresión de desbordar la intimidad, cuando en realidad es una exposición trivial de un yo superfluo: “la introspección es reemplazada por una interacción frenética y frívola que expone nuestros secretos más profundos al lado de nuestra lista de compras” (Bauman, 2005, p. 55). Lo más difícil de todo esto es que las relaciones interhumanas parecen estar relegadas a esta práctica del *chateo*: “las uniones no tienen en qué apoyarse salvo en el *chateo* y los mensajes de texto; la unión solo se mantiene gracias a nuestra charla, nuestro llamado telefónico, nuestros mensajes de texto” (p. 55).

4.2 AMOR EN EL CONTEXTO DE LA SOCIALIDAD

A diferencia del primer capítulo del libro de Bauman (2005), el segundo tiene dos subdivisiones: “*Homo sexualis*: huérfanos y desconsolados” (pp. 59-82) y “*Communitas* en venta” (pp. 82-104). La primera subdivisión defiende una idea básica: que la sociedad líquida se ha esforzado por independizar la esfera del sexo de las demás esferas de la sociedad, lo que ha traído diversas consecuencias. La segunda subdivisión plantea que en la relación entre el *homo oeconomicus* y el *homo consumens* se ha perdido de vista la economía moral; además de presentar algunas consecuencias, el autor muestra la necesidad de rescatar la economía moral como sustento de la comunidad.

En cuanto a la primera subdivisión, Bauman (2005) parece convencido de que la cultura nació del encuentro entre los sexos: “de todos los impulsos, inclinaciones y tendencias “naturales” del ser humano, el deseo sexual fue y sigue siendo el más irrefutable, obvia y unívocamente *social*” (p. 59). En tanto social, el deseo sexual se modifica a través de la denominada *ars erotica*, que permite que los seres humanos se unan; no obstante, esta unión supera el mero encuentro natural y se ubica en el terreno de la cultura. Como es la constante en la exposición de este autor, rápidamente confronta esta *ars erotica* con la situación contemporánea, en especial, con lo que denomina “*scientia sexualis*” (p. 60). En líneas generales, esta ciencia del sexo se caracteriza por una mirada fría a este fenómeno, liberando al sexo de las antiguas categorías de éxtasis o transgresión y tomándolo como un objeto a estudiar:

La *scientia sexualis* prometía liberar a los *homini sexuali* de su miseria, y sigue prometiéndolo, y se sigue creyendo y confiando en sus promesas por la simple razón de que una vez separados de toda otra modalidad humana y abandonados a su propia suerte, los *homini sexuali* se han convertido en “objetos naturales” del escrutinio científico; solo se sienten como en casa en el laboratorio y frente al bistrú del terapeuta, y solo son visibles para ellos mismos y para los demás bajo la luz de proyectores operados por científicos (Bauman, 2005, p. 60-61).

El reemplazo de la *ars erotica* por la *scientia sexualis* permite a Bauman analizar una serie de fenómenos presentes en la sociedad líquida. Entre estos fenómenos resalto: 1) la falacia de creer que el sexo seguro se limita al uso del condón. 2) El

sentimiento de la liberación sexual, el “sexo puro”, esto es, un sexo sin compromisos y sin mayor afán que la satisfacción del deseo; el sexo por el sexo. 3) La competencia entre el sexo y la medicina por adueñarse del campo de la reproducción. El autor reseña el caso de la medicina que le da a los futuros padres una sensación de seguridad al “garantizar” que sus hijos están sanos y, además, la posibilidad de intervenir en el feto, incluso, para modificar el color de sus ojos. 4) La ruptura de la dicotomía naturaleza / cultura en el caso de la dicotomía sexo / género. Según Bauman (2005),

No importa tanto si las preferencias sexuales (articuladas como “identidad sexual”) son “atributos naturales” o “constructos culturales”. Lo que importa es saber si depende del *homo sexualis* determinar (descubrir o inventar) cuál (o cuáles) de esa multitud de identidades sexuales posibles le resulta mejor, o si, como el *homo sapiens* frente a su “comunidad de nacimiento”, él o ella están constreñidos a aceptar ese destino y vivir sus vidas de manera tal de poder convertir ese destino inalterable en una vocación personal (pp. 78-79).

Los cuatro fenómenos, a decir de Bauman, responden a una fractura entre el sexo ligado a un engranaje social (Bauman lo relaciona directamente con el *homo faber*⁹) y el sexo reducido a objeto de investigación científica y proyectado no hacia el hombre que fabrica sino hacia el hombre que consume (*homo consumens*). Esta fractura produce, por un lado, la desaparición de la condición de misterio, riesgo o incertidumbre que había acompañado al *homo faber*; por el otro, y en esto coincide con Han (2014), al sentimiento de orfandad, desconsuelo o angustia del hombre contemporáneo.

En cuanto a la segunda subdivisión, Bauman analiza el fenómeno ya mencionado de la conexión en su comparación con la unión; o mejor, una conexión que aparenta ser unión. Más que centrarme en las dificultades de la comunicación que se perciben en el uso de, por ejemplo, las redes sociales (como lo mencioné en el apartado anterior), me interesa destacar la distinción que establece el autor entre proximidades virtuales y proximidades no virtuales, y cómo estas últimas están siendo desplazadas por las primeras. Si bien esto es fruto del exagerado

⁹ El sexo en el contexto del *homo faber* implicaba una postura moral: “Como en cualquier edificación, los constructores desearon que el resultado de sus esfuerzos fuera una construcción sólida, duradera e (idealmente) confiable para siempre. Como suele suceder, los constructores confiaron demasiado en sus capacidades de planificación como para preocuparse de los sentimientos de el/los futuro/s habitante/s. Al fin y al cabo, el respeto no es más que uno de los filos de la espada del cuidado; el otro es la opresión. La indiferencia y el desprecio son dos acantilados por los que se han despeñado las intenciones éticas más conciencizadas, y los seres morales requieren de toda su atención y de sus habilidades de navegación para sortearlos y permanecer a salvo. Dicho esto, parecería sin embargo que la moralidad –ese *Fürsein* que dicta la responsabilidad sobre otro y que empieza a operar una vez que esa responsabilidad ha sido tomada– estaba hecha a la medida del *homo faber*, con todos sus paisajes maravillosos y todas sus emboscadas, obstáculos y traicioneras desviaciones. Liberado de su tarea de constructor y receloso de los esfuerzos de la construcción, el *homo consumens* puede desplegar su potencial sexual en modos novedosos e imaginativos. El *Fürsein*, sin embargo, no es uno de ellos” (Bauman, 2005, p. 72).

individualismo y está en consonancia con la fluidez de las relaciones y el temor al compromiso, no se puede dejar de lado que esta nueva versión de proximidad está socavando la socialidad. A este respecto dice Bauman (2005):

La proximidad no virtual se queda muy corta respecto de los rígidos estándares de no-intromisión y flexibilidad que la proximidad virtual ha establecido. Si no logra ajustarse a las normas impuestas por la proximidad virtual, la proximidad topográfica ortodoxa se convertirá en una “contravención” que sin lugar a duda encontrará resistencia. Así que el rol de realidad *real* genuina y no adulterada ha quedado en manos de la proximidad virtual, y cualquier otro candidato que aspire a acceder al estatus de realidad deberá medirse según sus parámetros (p. 88-89).

Para los propósitos de esta búsqueda, este diagnóstico de Bauman es sumamente importante pues si el amor implica cercanía con otro u otros, la proximidad nueva, virtual, alteraría, necesariamente, la concepción de amor.

Además del fenómeno de la proximidad, Bauman (2005) plantea una mutación del *homo oeconomicus*, definido por el autor como: “ese actor solitario, autorreferente y solo preocupado por sí mismo que busca el trato más ventajoso y se guía por sus “elecciones racionales”...” (p. 96) al *homo consumens*: “ese comprador solitario, autorreferente y solo preocupado por sí mismo que ha hecho de la búsqueda del mejor precio una cura para la soledad y reniega de cualquier otro tratamiento...” (p. 96) Si bien ambos están en el mismo plano y plantean el mismo interés para la economía de mercado, ambos parecen distanciarse de la economía moral. En este punto, Bauman diferencia la *societas* de la *communitas*. *Societas* remitiría a un “sistema estructurado, diferenciado y a menudo jerárquico de posiciones político-legal-económicas” (p. 100); por su parte, *communitas* tendría que ver con la sociedad en tanto “desestructurada o relativamente indiferenciada, una comunidad o incluso una comunión igualitaria de individuos que se someten juntos a la autoridad ritual de sus mayores” (p. 100).

En Bauman puede notarse un esfuerzo por señalar la afectación de la *communitas* en esta nueva sociedad líquida, es decir, la nueva concepción de amor impacta el núcleo de la *communitas* y, de paso, la *societas*. Es aquí donde recurre a la idea de una economía moral que mitigue las consecuencias de esta realidad:

La supervivencia y el bienestar de la *communitas* (y por lo tanto, e indirectamente, también de la *societas*) dependen de la imaginación humana, de su inventiva y coraje para *romper* la rutina y aventurarse por caminos *inexplorados*. En otras palabras, depende de la habilidad humana para vivir en riesgo y aceptar responsablemente sus consecuencias. En estas habilidades descansa la “economía moral” –cuidado y ayuda mutuos, vivir *para* el otro, tejer la trama del compromiso humano, ajustar y corregir los lazos interhumanos, transformar los derechos en obligaciones, compartir la responsabilidad del destino y el bienestar de todos– indispensable para rellenar los agujeros abiertos, empresa siempre inconclusa de la estructuración, y contener la inundación que ella ha desatado (Bauman, 2005, p. 101-102).

Este apartado ha permitido ver distintos aspectos aparentemente ajenos al fenómeno del amor, tradicionalmente entendido como el sentimiento de alguien hacia otro; sin embargo, dichos aspectos revelan que el asunto está implicado en múltiples sectores de la realidad y, en esa medida, requieren de reflexión filosófica.

4.3 AMOR AL PRÓJIMO

El capítulo titulado: “Sobre la dificultad de amar al prójimo”, siguiendo el estilo de los capítulos previos, aborda distintos acontecimientos sociales contemporáneos; asimismo, establece una especie de principios que sirven de filtros para analizar la realidad. Como he tratado de hacer en este capítulo, solo me centraré en los principios que constituyen el texto de Bauman, indicando al final cuáles acontecimientos analiza a la luz de estos principios.

A pesar de las múltiples referencias a autores, hay un personaje que atraviesa todo este capítulo: el filósofo Knud Løgstrup. La forma como Bauman presenta sus ideas es: exposición del pensamiento de Løgstrup, confrontación de estas ideas con aspectos relevantes de la sociedad líquida y tensión entre la imposibilidad de estas ideas y la necesidad de las mismas.

Antes de presentar la cita que le sirve a Bauman para realizar su ejercicio, debo señalar dos ideas que ponen en contexto el pensamiento de Løgstrup: en primer lugar, este autor introduce el asunto haciendo una revisión del precepto “ama a tu prójimo como a ti mismo”, al cual ubica en el terreno de la no razón y la no naturaleza: “[este precepto] es también el más opuesto a la clase de razón que promueve la civilización” (2005, p. 105); “aceptar este mandamiento implica un salto a la fe, un salto decisivo, por el cual un ser humano se despoja de la coraza de los impulsos y predilecciones “naturales”, adopta una postura alejada y opuesta a su naturaleza y se convierte en un ser “no-natural”” (p. 106). Bauman termina diciendo que la aceptación de este precepto es “el acta de nacimiento de la humanidad” (p. 106). En segundo lugar, y en consonancia con lo anterior, quiero resaltar una cita tomada de Wittgenstein, en la cual se condensa, en el escenario de la guerra, la humanidad que brotaría una vez se pase del estado de supervivencia (que para Bauman también implica el origen de la moralidad). La cita no la comentaré pues habla por sí misma, basta leerla despacio y releerla varias veces:

Ningún grito atormentado puede ser mayor que el grito de un solo hombre. O mejor, *ningún* tormento puede ser mayor que el que puede sufrir un solo ser humano. Todo el planeta no puede sufrir un tormento mayor que una *sola* alma (Wittgenstein citado por Bauman, 2005, p. 110)¹⁰.

¹⁰ Al buscar la frase en internet, solo aparece en el contexto de la cita de Bauman. En tal sentido, quiero contribuir en algo indicando que ella se encuentra originalmente en el libro *Aforismos. Cultura y valor* (1995). Allí la traducción es como sigue: “No puede haber un grito de angustia mayor que el de *un* hombre. Como *tampoco* puede haber angustia mayor que aquella con la que puede

Teniendo esto como trasfondo, Bauman cita la siguiente frase de Lögstrup:

Es característico de la vida humana que las personas suelen encontrarse entre sí con natural confianza [...] Solo a causa de una circunstancia especial desconfiamos de antemano de un desconocido [...]. Sin embargo, en circunstancias normales aceptamos la palabra de un desconocido y no desconfiamos de él mientras no tengamos algún motivo particular para hacerlo. Nunca sospechamos que una persona es falsa mientras no lo pesquemos en una mentira (Lögstrup citado por Bauman, 2005, p. 117).

Los aspectos importantes con los que Bauman confronta estas ideas de Lögstrup son, entre otros: la aparente contradicción de ellas en esta sociedad líquida, donde parece fortalecerse más la idea del “hombre lobo para el hombre” (p. 119), la seguridad individual de una “relación pura”, sin compromiso y carente de confianza (p. 122); la exageración de las medidas de seguridad en las casas y conjuntos residenciales, lo cual favorece la vida privada en perjuicio de la comunidad: “las casas existen para proteger a sus habitantes, no para integrar a las personas a sus comunidades” (p. 129). En continuidad con esto, la realidad, en un mismo espacio geográfico, de una exclusión entre ricos y pobres; los conjuntos como territorio separado que deja por fuera a los menos favorecidos. Más aún, la ciudad misma como un espacio en el que “los extraños permanecen y se mueven en estrecha y mutua proximidad” (p. 140), pero, en últimas, el sentimiento de absoluta soledad. Finalmente, la exposición a situaciones que están más allá del ámbito local y se ubican en lo global, lo que se agrava con la certeza que “no existen [...] locales para problemas generados globalmente” (p. 152).

La confrontación de las ideas de Lögstrup con las situaciones presentes en la sociedad líquida parecen hacer risibles las ideas de aquél; sin embargo, la aparente imposibilidad de seguirlas no destruye la necesidad de las mismas. Si el amor al prójimo, a pesar de todas las dificultades que plantea este precepto, es el hilo que teje tanto la cultura como la humanidad, sigue filtrándose por las rendijas de una sociedad que se obstina en acallararlo. Es importante notar que el título del capítulo habla de la “dificultad”, no de la “imposibilidad” de amar al prójimo. A lo mejor esta dificultad resulte siendo un desafío para los que habitamos esta sociedad líquida.

4.4 AMOR Y VERDAD

El último capítulo del libro de Bauman se titula “La unión desmantelada”. El título de este apartado parece no dar cuenta de aquel capítulo. En efecto, Bauman aborda asuntos muy vigentes como la xenofobia o los refugiados. Digo que vigentes pues los ejemplos que él daba para su tiempo no se diferencian mucho de las situaciones actuales: la xenofobia, por ejemplo, está presente en las actuales políticas de Trump quien dice, como puede leerse en cualquier periódico, que “el ejército podría abrir fuego si es apedreado por los migrantes de la caravana, a los que limitará las

encontrarse un ser humano concreto [...] El planeta entero no puede sentirse más angustiado que un alma concreta” (p. 159-160).

opciones de pedir asilo” (El Mundo, 2018). Y está muy cercana la situación de desplazamiento que viven miles y miles de venezolanos que transitan nuestras carreteras de Colombia, de Popayán. En ese entonces, Bauman ubicaba a Colombia entre los países con más alto número de refugiados (2005, p. 180). Es actual, entonces, el diagnóstico escrito por Bauman quince años atrás: “El atributo común a los refugiados y a los trotamundos es la *extraterritorialidad*: no pertenecen verdaderamente a ningún lugar, están “en” sin ser “de” el espacio que ocupan físicamente” (p. 183).

Pese a la importancia y vigencia de estas reflexiones de Bauman, quiero terminar la exposición de sus ideas en torno al amor con un par de apartados con los que cierra su libro. La razón es que están en relación directa con la otra búsqueda de esta monografía, a saber, la relación entre amor y sabiduría.

Bauman está sugiriendo una relación entre amor y verdad. Obviamente, la verdad tendrá que superar la concepción fría y calculadora de la verdad. En el contexto del amor, la verdad asume algunas características propias: es dialógica e infinita: “solo puede emerger al final de una conversación, y en una conversación genuina (es decir, aquella que no es un soliloquio disfrazado) ninguno de los interlocutores sabe o puede saber a ciencia cierta cuándo llegará a su fin” (2005, p. 197); la verdad es agonística: “nace del enfrentamiento entre ideas irreconciliables, y del enfrentamiento entre los portadores de esas ideas, siempre renuentes a ceder” (p. 197); la verdad implica que, en el diálogo, demos al otro carácter de interlocutor auténtico: ni descalificar al adversario, ni humillarlo, ni acallararlo. Siguiendo a Rosenzweig, Bauman habla de un “pensamiento hablado” (p. 199).

Es curioso que tanto el texto de Bauman como el de Han terminen con una discusión sobre Amor / Eros y verdad / saber; de hecho, una de las ideas que se ha ido haciendo presente en este trabajo es que los viejos mitos del amor como locura, irracionalidad o mero impulso, tal vez son solo eso: mitos. En el caso específico de Bauman, al terminar un libro sobre el amor con una discusión sobre la verdad, da a entender que se necesita ampliar los límites en los que se ha encerrado la cuestión sobre el conocimiento y considerar modos originales de relacionarlo con el amor. Tomando la definición de filosofía como amor a la sabiduría y siguiendo la sugerencia de Marion, expuesta en la introducción de este trabajo, es hora de hacer más énfasis en el amor (*filía*) que en la sabiduría (*sofía*). A lo mejor, una filosofía que brinde una respuesta desde el amor a las cuestiones que aquejan a la humanidad permita resaltar su pertinencia en el mundo contemporáneo y brinde salidas a la angustia, el desespero y el hastío con que podemos llegar a afrontar la gran experiencia del Vivir.

4.5 CONSIDERACIONES PERSONALES

Bauman era, y sigue siendo, gracias a sus obras, uno de esos personajes que suscitan en nosotros preguntas fundamentales para la existencia humana y la vida en comunidad. *Amor líquido*, en particular, me recordó una inquietud que planteó Kundera, en *La insoportable levedad del ser* (2008): “¿es de verdad terrible el peso y maravillosa la levedad?” (p. 13) Sus personajes viven bajo el lente de este interrogante y sufren, gozan, padecen las consecuencias de una existencia aplastante o ligera. Peso o levedad, sólido o líquido, el hombre tiene que escoger entre situaciones que quizás puedan alternarse, pero no coexistir simultáneamente como el gato de Schrödinger aún en su caja. En aquel momento, me interesó saber cuál opción era mejor, como si hubiese una respuesta verdadera que se impone ante el hombre acerca de cómo vivir su vida; ahora me parece más importante ser consciente tanto del otro, como de la fuerza y la intención propias para ser capaz de tomar tales decisiones.

El cambio de concepción sobre el amor que describe Bauman, implica una sociedad que en su mayoría, responde a la pregunta de Kundera optando por la levedad-liquidez; no obstante, la clase de compromiso que adquiere cada sujeto ante el prójimo depende de su capacidad para estar feliz y, en consonancia, con el camino recorrido. En el documental *La teoría sueca del amor* (2015), Bauman afirma lo siguiente:

Es falso que la felicidad signifique una vida sin problemas. La vida feliz significa superar los problemas, luchar con los problemas, resolver las dificultades, los desafíos. Uno se enfrenta a los desafíos, se pone bajo presión, y entonces llegas al momento de felicidad cuando ves que has controlado los retos del destino (...) Esta alegría de superar las dificultades, de luchar contra estos problemas, enfrentarse a ellos y superarlos, es algo que se pierde cuando el confort crece.

Y más adelante sostiene: “Las personas capacitadas en independencia están perdiendo la capacidad para negociar la convivencia con otras personas porque ya estás privado de las habilidades de socialización”. Vemos, entonces, que la respuesta a esta pregunta importa solo si el otro nunca se pierde de vista a la hora de tomar decisiones, y si se tiene la destreza de acrecentar la autonomía siendo conscientes de la interdependencia.

En consonancia con esta idea, el autor describe el cambio que ha sufrido el fenómeno de la conversación debido al auge de la internet y las redes sociales, produciéndose cada vez más una brecha entre los hombres que les impide llegar a una verdadera vida en comunidad. Sobre este asunto, en el documental mencionado Bauman sostiene:

Ahora estamos dividiendo nuestras vidas entre dos mundos diferentes: online y offline, conectando y desconectando. La vida online está en gran medida libre de riesgos (...) ¡Es tan fácil hacer amigos de internet, de la red! Nunca estás realmente sintiendo tu soledad. Si no te gustan las actitudes representadas por otros usuarios, simplemente dejas de comunicarte con ellos. Cuando no estás conectado lo que inevitablemente ves es la realidad de la diversidad de la raza humana (...) Tendrás que enfrentarte a la necesidad de dialogar,

de entablar una conversación. Tienes que enfrentar el hecho de que las personas son diferentes. Hay muchas maneras de ser humano. Cuando se inicia un diálogo nunca se sabe cómo va a terminar (...) Cuanto más independiente seas, menos eres capaz de detener tu independencia y reemplazarla con una agradable interdependencia.

Es pertinente aclarar en este punto, precisamente la responsabilidad que tiene el ser humano para con el uso y desarrollo de tales tecnologías, pues aunque estas tengan ciertas características que podrían resultar nocivas para un verdadero diálogo, es a fin de cuentas el hombre quien decide emplearlas y adaptarlas como partes esenciales de su vida.

Ahora bien, pese al enfoque que da Bauman respecto al fenómeno del amor y su papel en la sociedad contemporánea, con el cual concuerdo, debo decir que las características que le atribuye no son afines con lo que vengo sosteniendo en apartados anteriores. Él confiere un carácter único al amor por el hecho de ser inevitable y señala su imposibilidad de aprendizaje; yo he sido partidaria de que el hombre se haga responsable no solo del cuidado del objeto amado sino también del amor mismo. De igual manera cabe mencionar que la contraposición que hace entre deseo y amor soslaya la dimensión motora que comporta el deseo y, en consecuencia, no es tan radical como pretende plantearla.

CONCLUSIONES

En la introducción de este trabajo se señaló, como objetivo general del mismo, la exploración de algunas concepciones que pensadores contemporáneos tenían sobre el amor, con el fin de aproximarnos a la comprensión de este acontecimiento, así como para mostrar la importancia de recuperar una actitud reflexiva y crítica frente al tema. Es el momento de examinar si este objetivo se cumplió.

En primer lugar, cada capítulo dio cuenta de las tesis más relevantes de cuatro autores contemporáneos: Harry G. Frankfurt, Byung-Chul Han, Mario Perniola y Zygmunt Bauman, en sus obras más relevantes sobre el asunto: *Las razones del amor* (2004), *La agonía del Eros* (2014), *El sex appeal de lo inorgánico* (1998) y *Amor líquido* (2005). En este sentido, se cumplió con dar cuenta de cuatro concepciones que abordan directamente el fenómeno del amor e, igualmente, están pensadas desde la contemporaneidad y para la contemporaneidad. Si bien es cierto que quedan por fuera muchas otras concepciones, los autores seleccionados han tenido un alto impacto en las discusiones sobre el amor y, podría decirse, han marcado senderos que inevitablemente configuran lo que hoy se entiende por tal.

En segundo lugar, valdría preguntarnos si estas concepciones de amor permiten aproximarnos a la comprensión de este fenómeno. La respuesta tendría que ser afirmativa. En el caso de Frankfurt, el amor tendría unas condiciones sociales y biológicas que darían un espacio importante al determinismo a la hora de amar; del mismo modo, Frankfurt recalca el carácter desinteresado del amor. Para Han, situado en una perspectiva distinta a la de Frankfurt, el amor en la contemporaneidad puede observarse desde una lente un tanto pesimista: el individualismo, el afán de producir (rendir) y la soledad que incapacita para la alteridad, hacen exclamar a este pensador que Eros no solo está en crisis sino que está en una fase de agonía. Perniola, por su parte, tal vez el pensador que más se desvía del diagnóstico de los otros presentes en este trabajo, propone un tipo de escape o salida a una sexualidad que se encuentra centrada en el deseo de un sujeto; sin embargo, pese a la aparente imposibilidad de su propuesta, esto es, una sexualidad neutra, coincide con algunos de los filósofos relacionados en este trabajo en tanto ella es una respuesta al aparente deterioro del amor y la sexualidad en la contemporaneidad, una especie de rescate. Se resalta que este rescate no solo tiene en cuenta un nuevo modo de sexualidad sino, ante todo, que este nuevo modo solo será posible a partir de la reflexión filosófica. Finalmente, Bauman, cuyas tesis son bien conocidas en nuestro medio, sitúa su concepción de amor en el terreno de su propuesta de la liquidez. De él puede aprenderse que el amor no es un asunto meramente personal o interpersonal sino que afecta múltiples esferas de la sociedad e influye en fenómenos sociales como la inmigración, los medios de comunicación y la economía de mercado. En resumen, cada uno amplió el espectro para poder evaluar el fenómeno del amor, pudiendo ver las íntimas relaciones que se tejen entre este y otros modos de existir. No obstante, el que estos autores hayan

permitido comprender mejor el fenómeno, no implica que se haya agotado el asunto, ni mucho menos.

Finalmente, como ya se había indicado este trabajo recalca la importancia de recuperar una actitud reflexiva y crítica frente al problema. Es de recordar que, desde la introducción, se hizo énfasis en que no se trataba solamente de la construcción de un estado del arte sobre el amor sino, además, de recuperar, a partir de las insinuaciones hechas por Marion (2005), el carácter de *filía* que tiene la filosofía, es decir, no centrarnos solo en *sofía*. La frase expuesta en ese momento vale la pena reiterarla: “Nada menos que su nombre lo atestigua –“amor a la sabiduría” (que sigue siendo una traducción exacta de *philosophia*, aunque a veces no nos guste)” (Marion, 2005, p. 8). Este último elemento del objetivo general se cumplió en este trabajo, a mi modo de ver, en dos vías: por un lado, se expuso la concepción de cada autor teniendo siempre en mente el modo como la sabiduría podría enriquecerse con el amor (*filía*). En este punto, los cuatro autores contribuyeron en gran medida; no es sino ver, por ejemplo, el modo como Han y Bauman coinciden en un conocimiento animado por el amor, o cómo Perniola le da un carácter esencial a la filosofía en su propuesta de la sexualidad inorgánica, o cómo Frankfurt realiza su detallado análisis a partir de su clara perspectiva argumentativa. Por otro lado, cada concepción fue evaluada críticamente en el apartado “Consideraciones personales”, mostrando las cercanías y distancias que como lectora tuve con los textos. En resumen, la celebración de la actitud reflexiva y crítica sobre el amor permitió comprender que el amor alimenta la reflexión y la crítica y, además, se ejercieron dichas actitudes en la evaluación de las propuestas expuestas, superando el mero dar cuenta de las tesis de un autor.

Pero el cumplimiento del objetivo general no me deja la sensación de haber agotado el asunto; al contrario, el ejercicio de escritura monográfica lleva a la convicción que este trabajo es solo un paso en el frondoso bosque del amor. Falta indagar aún más en otros filósofos y escuelas, en manifestaciones teóricas más allá de la filosofía, por ejemplo, la literatura; más aún, en manifestaciones estéticas (pintura, danza, escultura) que rompen la linealidad del concepto. Sobre todo, falta indagar en mí misma y en las vivencias de personas enamoradas, que han sufrido por amor, que viven gracias al amor, que han sido víctimas del amor, que desafían las concepciones socialmente establecidas de amor, los comúnmente llamados transgresores. Esta monografía que termina en esta página culmina con la certeza que recién se inicia el camino y con el deseo de seguir transitándolo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bartra, R. (2013). *Cerebro y libertad. Ensayo sobre la moral, el juego y el determinismo*. México: Fondo de cultura económica.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. México: Fondo de cultura económica.
- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Cruz, M. (2010). *Amo, luego existo. Los filósofos y el amor*. Barcelona: Espasa.
- Dostoievski, F. (1982). *Crimen y castigo*. Bogotá: Panamericana.
- El mundo (2018). Trump dice que el Ejército podría abrir fuego si es apedreado por los migrantes de la caravana, a los que limitará las opciones de pedir asilo. [en línea] Disponible en : <https://www.elmundo.es/internacional/2018/11/01/5bdb73d8e5fdea9c6e8b46b5.html> [Consultado 2 Nov. 2018].
- Frankfurt, H. (2004). *Las razones del amor*. Barcelona: Paidós.
- Fromm, E. (2017). *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.
- Gandini, E. (2015). La teoría sueca del amor [archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=iFZFGRbR0Wg>
- Graves, R. (1985). Los mitos griegos I. Madrid: Alianza (se usa una versión digital disponible en: <http://mfr.files.wordpress.com/2012/07/graves-robert-los-mitos-griegos-i.pdf>).
- Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Han, B. (2014). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.
- Han, B. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Kundera, M. (2008). *La insoportable levedad del ser*. 29 ed. Barcelona: TusQuets.
- Lipovetsky, G. (1993). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, 6 ed. Barcelona: Anagrama.
- Marion, J. (2005). *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Perniola, M. (1998). *El sex appeal de lo inorgánico*. Madrid: Trama editorial.

- Perniola, M. (2016). Del sentir inorgánico al sentir vegetal. *Disputatio*, 5(6), 307-334.
- Platón (1999). *El Banquete, Fedón, Fedro*. Navarra: Folio.
- Wittgenstein, L. (1995). *Aforismos. Cultura y valor*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Traversa, L. y La Paz, C. (2017). Reseña de Han, Byung-Chul (2014). La agonía del Eros. Barcelona: Herder: *Psicología, conocimiento y sociedad* 6(2), 343-349. Disponible en: <http://www.scielo.edu.uy/pdf/pcs/v6n2/v6n2a18.pdf>