



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA

-
UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

-
LICENCIATURA EN SOCIOLOGÍA

TRABAJO TERMINAL

**“¿Amar o no amar en la posmodernidad?
Una historia de tragedia y transgresión”**

Presenta:

Jorge Martínez Hernández

Asesor:

Dr. Jorge Eduardo Brenna Becerril

México, Ciudad de México, noviembre 2023

ÍNDICE

<u>INTRODUCCIÓN</u>	<u>.....2</u>
• <u>CAPÍTULO I</u>	<u>“AMOR”.....5</u>
Entre lo biológico y lo social.....	5
Sexualidad, erotismo y amor.....	8
La historia del principio.....	11
Delineado del amor.....	18
• <u>CAPÍTULO II</u>	<u>“TRANSGRESIÓN”.....26</u>
Introducción al amor moderno.....	26
Transgredir lo sólido.....	29
Transgredir lo líquido.....	35
• <u>CAPÍTULO III</u>	<u>“TRAGEDIA”.....41</u>
Eros mutilado.....	41
La tragedia del amor (las relaciones en la posmodernidad).....	45
La generación solitaria.....	60
Gríngola de fábrica.....	69
<u>CIERRE</u>	<u>TRANSGREDIRSE A SÍ MISMO (TLL PT. 2).....75</u>
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	<u>.....82</u>

INTRODUCCIÓN

Se dice que los temas de los que más se ha hablado en la literatura son el poder y el amor. Yo creo que no podría ser de otra manera cuando, a mi parecer, son las esferas base de toda clase de pugnas en la historia de la humanidad. Considero que el conflicto puede aparecer en ambas abstracciones de dos formas, ya sea sobre una fluctuación vertical, entre el poder y el amor, o una horizontal, dentro de las propias esferas.

En la verticalidad, el poder y el amor nunca se batan en igualdad de condiciones, hay una parte que lucha desde debajo; esta fracción siempre es la del amor, y trata de ser librándose del yugo del poder. Es así debido a que el poder no sería poder si estuviera oprimido por algo como el amor; siendo esto último, además, imposible, dado que el amor no cuenta con un yugo, y si así fuera dejaría de ser amor y se convertiría en poder. No puede existir un régimen del amor, ni una relación igualitaria en el poder. Este roce entre ambos elementos indica una correlación vital para el amor, una dependencia de su conflicto eterno con el poder. Esta dinámica en particular es la *transgresión*, y es exclusiva del amor.

En la horizontalidad ubicamos las confrontaciones parejas que se pueden dar dentro de cualquiera de las dos esferas. La conflictividad es inherente al poder, el ejemplo a gran escala son las guerras, mientras que en menor graduación es cualquier disputa cotidiana que conlleve una lucha de intereses. El conflicto también es elemental dentro del amor, ya que no puede existir relación en la alteridad que no involucre discrepancias y problemas. Por supuesto, la disputa dentro de la esfera amorosa no debe tener intenciones de ejercer poder sobre el otro de la relación, o se convertiría en un conflicto propio de la otra esfera. Esta dinámica es la *tragedia*.

El grueso del presente escrito no va necesariamente sobre la contienda entre ambas esferas, y tampoco toca temas alusivos a los conflictos acaecidos en la esfera del poder. Esencialmente, trata sobre la difuminación del conflicto vertical y la desaparición del conflicto horizontal en la esfera del amor, suceso que reduce las probabilidades de que, este último, tenga lugar. Para desarrollar tal caso será necesario armar un concepto tipo del amor que pueda generar un contraste con la dinámica y los alrededores de las relaciones

sexoafectivas que llenan la esfera erótico-amorosa en la posmodernidad. En el transcurso del ensayo, los elementos de *transgresión* y *tragedia* irán destacando dentro de este amor tipo.

En ese entendido, tenemos que los objetivos de este trabajo, cuyo fenómeno a estudiar es la esfera erótico-amorosa en la posmodernidad, son definir un ideal del amor, dejar clara la improbabilidad del amor en la posmodernidad a través de las figuras de la *transgresión* y la *tragedia*, describir las prácticas sexoafectivas en la cultura posmoderna que han suplantado al amor y problematizar el tiempo actual a través de la disyuntiva que representa para las relaciones sociales la desaparición del *otro* como *persona*. El objetivo general podría reducirse a contrastar nuestro amor tipo con las relaciones sexoafectivas en la posmodernidad, para así demostrar la anulación de los componentes de *transgresión* y *tragedia* y la crisis que esto supone.¹

El primer capítulo está constituido por cuatro apartados en los que se distingue conceptualmente al amor, se relata su historia y se forma su arquetipo mediante la teoría del amor de tres autores: Eric Fromm, Octavio Paz y Alan Badiou. Su elección se dio, primero, debido a la concordancia entre sus visiones sobre el amor a pesar del distanciamiento en la línea temporal de sus trabajos (1959, 1993, 2009, respectivamente), lo cual hace mucho más interesante y completa a la sustracción teórica que se hizo sobre sus tesis para realizar el arquetipo del amor de este texto; y, segundo, por la influencia de los autores en la materia durante la coyuntura en la que escribieron sus obras.²

El segundo capítulo consta de tres apartados, es el más corto y desempeña una especie de función conectiva. Comienza hablando sobre el amor moderno, precisando que es este el amor en el cual, finalmente, aparecen al mismo tiempo tanto la *transgresión* como la *tragedia*. El resto de la sección va sobre una introducción conceptual del componente de *transgresión* y, con este elemento como referencia, sobre la transición cultural de la modernidad a la posmodernidad. El capítulo queda intencionalmente inconcluso con motivo de que lo omitido no podría ser entendido sin el desarrollo del concepto de *tragedia*, que

¹ El amor del que se habla en este trabajo es un amor de naturaleza occidental, por lo que lo adecuado, para no caer en el error de una generalización masiva (la que ya, de por sí, ocurre en cierta medida), sería limitar el impacto de las causas y consecuencias aquí relatadas a dicha parte del mundo.

² El trabajo de Alan Badiou que se tomó en cuenta es una transcripción de una entrevista realizada por Nicolas Truong en formato de ensayo.

sucede en el capítulo subsecuente. Con la meta de dar clausura al despliegue del concepto de *transgresión*, este se retoma en el apartado de *cierre*.

El tercer capítulo está compuesto por cuatro apartados y su finalidad es describir las relaciones sexoafectivas en la posmodernidad y todo lo que las rodea, para así denotar la anulación del amor a través suyo. Dicha tarea no podrá ser posible sin la introducción de los conceptos de positividad y negatividad en los primeros dos apartados. Además, los últimos dos, sin abandonar el tópico del amor ni mucho menos, aluden a elementos amorosos que explican, también, una crisis de la sociedad. Finalmente, en el capítulo de *cierre* se le da una conclusión narrativa al texto por conducto de la profundización de la figura de la *transgresión*, cuyo despliegue había quedado trunco en el segundo capítulo.

Será importante aclarar al lector lo siguiente. En tanto que la sociología ha nacido como una reacción a los males de la modernidad, el estudio de la dinámica posmoderna que estropea la visión del *otro*, poniendo en peligro al amor y a la propia sociabilidad, hace de esta pieza sociología. No obstante, como ejemplificaremos enseguida, quizás se adviertan algunas insuficiencias teóricas en el ensayo.

La mayoría de los autores de los cuales hemos echado mano se enfocan en los estragos de la posmodernidad en Europa y Norteamérica, lo que priva a nuestro trabajo de una visión acerca de cómo es que impera la dinámica de esta fase sociocultural en Latinoamérica, la cual es necesariamente diferente dada las particularidades estructurales de tal zona del mundo. Probablemente, también pueda cuestionarse el olvido temático de las hipótesis que relacionan a la clase media con la cultura romántica, sugiriendo una clase social del amor. O, tal vez, otro asterisco podría encontrarse en la falta de análisis ante el hecho de que el amor en occidente, prácticamente, fue ideado por hombres, y en el asunto de si es que esto ha sido un factor para la construcción de los roles de género. La verdad es que la omisión de tales aristas obedece a que esta tesis, en su transitar dialectico, sus formas inductivas y su lenguaje abstracto, navega, en medida importante, sobre una base filosófica; dándole un giro a su propia esencia hacia una sociología filosófica o, acaso, a una filosofía social. No espere el lector, por lo tanto, un trabajo exhaustivo guiado por una estricta metodología situada dentro de los márgenes de la ciencia social, sino una modesta reflexión basada en una relectura de los clásicos contemporáneos del amor.

ENTRE LO BIOLÓGICO Y LO SOCIAL.

La vida social está cargada de ideas e impresiones generalizadas de la realidad consolidadas a través del tiempo a las cuales llamamos cultura. A pesar de que estas concepciones se nos presentan inmutables, casi como si fueran naturales y hubieran estado ahí desde antes de todo, éstas, en primera instancia, no podrían ser explicadas sin la singular y primaria capacidad de nuestro sistema nervioso central para crear.

A través de un proceso material sucedido en el cerebro humano se cumple con la importante función de procesar la realidad en bruto para mostrárnosla de una forma entendible. A cada momento, una interrelación de millones de células y nervios traslucen la cegadora realidad. Este procedimiento biológico ha sido sustentado teóricamente por muchos científicos cuyo interés se ha asentado en la explicación de la capacidad creadora del cuerpo humano. Uno de ellos, el premio Nobel, Gerard M. Edelman (1992), neurobiólogo que ha escrito sustancialmente acerca del cerebro y la conciencia. Según Edelman, las interconexiones neuronales se dan entre un selecto grupo de estas, cuya capacidad de adaptación las ha ido imponiendo sobre otras a lo largo de nuestro crecimiento. Esta interacción neuronal permite que desde la edad más temprana podamos experimentar sensaciones a las cuales se les imprime un valor (ya sea positivo o negativo). Estas se convierten en percepciones con una determinada forma creada por nuestro cerebro: una concepción. Así, por medio de un sinfín de interconexiones sucedidas dentro de nuestro sistema nervioso central a partir de lo que entra por nuestros sentidos, se va forjando nuestra conciencia, un proceso que jamás termina.

Es importante precisar que el proceso de creación de la conciencia del mundo que nos rodea se da en singular. Es una serie de relaciones generadoras y perdurables entre el cerebro humano individual y el mundo material externo (incluyendo la materialidad de otros humanos). ¿Cómo explicar entonces el salto de la conciencia individual del mundo, con su serie de percepciones y sensaciones a las que se le otorgan un valor primario, a las grandes ideas que han empapado y homogeneizado a millones de cabezas? A pesar de que los

procedimientos neuronales son estrictamente individuales, las concepciones de la realidad, dado la usual uniformidad con que nuestro sistema nervioso procesa a esta última, son normalmente compartidas por otros cerebros. Por ejemplo, emisiones frías o calientes por muy encima del promedio, serán consideradas desagradables o negativas por una mayoría de sujetos (por no decir todos), por más embrionaria que sea la etapa de su procesamiento neuronal. Otro ejemplo, la inmensa mayoría de bebés recién nacidos encontrarán desagrado en la alteración de su alrededor al salir del vientre de la madre al mundo exterior, lo que provocará una valoración inmediata de disgusto. Enseguida, se hallará calma al encontrarse con los brazos de la madre. En nuestra incipiente consciencia ha quedado grabada, de forma germinal, la percepción del *confort* y de su alteración como algo positivo y negativo, respectivamente. Percepciones que experimentarán la mayoría de los recién nacidos.

De forma similar, los primeros homo sapiens compartieron concepciones muy iguales sobre la realidad que les rodeaba. El sujeto le otorgaba valores al día, a la noche, a la tierra, al agua o a los animales, dependiendo de que tan benéficos o perjudiciales resultaran para su supervivencia. Era probable que dos homo sapiens pioneros, que tuvieran similar edad y que se situaran en un mismo ecosistema, concibieran de forma muy parecida, por ejemplo, a la tundra de noche, no por que existiera un intercambio de ideas, sino por el mero hecho de la percepción individual. Lo que vino a elevar esta situación, sin duda, fue el surgimiento de la comunicación, aun sin lenguaje o si se prefiere con un lenguaje amorfo y no estructurado. La concepción de la hostil naturaleza pronto indicó a los primeros homo sapiens que era difícil sobrevivir de forma individual, por lo que se fueron formando lazos fundados sobre la comunicación en pro de sobrevivir. Quizás así se haya dado el primer caso de una compartición y aceptación de ideas entre un conjunto de cerebros: *estamos juntos porque así es más fácil sobrevivir ante la cruel naturaleza.*

En la génesis del ser humano como ser social, la fonética del lenguaje resultaba simple y en principio improvisada, su único propósito radicaba en la supervivencia, sin embargo, conforme los cúmulos “organizados” de primeros homo sapiens fueron creciendo, y junto con estos las concepciones de la realidad y de sí mismos, la comunicación se fue complejizando y configurando de acuerdo con las necesidades y estructura del grupo. Se da comienzo a un proceso de miles de años en donde concatenarán una infinidad de ideas que

ya no serán, solamente, percepciones con valores primarios (agradable o desagradable sensación), sino que también contendrán explicaciones mágicas sobre cómo es que se cree que funciona la realidad, pensamientos sobre las estructuras de los grupos humanos, juicios de valor sobre otros sujetos y demás; todas permitidas y potenciadas por la experiencia individual y plural avanzada. Éstas a su vez generarán nuevas valoraciones del mundo material y nuevas concepciones generalizadas de la realidad, las cuales servirán para solidificar el grupo. De esta forma, después de muchos años más de intercambio, depuración y consolidación de ideas sobre la existencia humana, el lenguaje evolucionará y surgirá la escritura, junto con ella la civilización y la historia: la cultura.

Esta explicación un tanto reduccionista acerca de cómo es que surge la vida social compleja en el mundo, nos arroja una conclusión que servirá para entender el resto del capítulo: la dimensión biológica y la dimensión social son complementarias dentro del marco del ser social en el que se ha convertido el ser humano. Ambos aspectos son partes fundamentales de un mismo proceso cíclico interminable que nos diferencia de otras especies animales. La cultura engendra fenómenos generalizados que funcionan como pilares de esta misma, son alimentados por la subjetividad humana y están sujetos al cambio dada su naturaleza social; sin embargo, si escudriñamos en estos, se hacen visibles códigos biológicos sin los cuales no podrían ser. Este hecho, claramente, no los separa de su sólida y principal esencia social y cultural, y no significa que los fenómenos culturales sean pura manifestación instintiva, como lo creería el psicoanálisis freudiano.

En *La llama doble* de Octavio Paz (1993), encontramos una explicación fenomenal acerca de uno de los mejores ejemplos de los fenómenos culturales que se fundan en la biología: el amor. A pesar de ser creado históricamente por la interacción humana avanzada y sujeto a ideas y nociones que pueden variar dependiendo la civilización que las mantiene, el amor tiene un código biológico cimentado en la sexualidad. De esta forma, el descifrar al amor nos orilla a una deducción de índole idéntica a la que se ha desdoblado en lo que se lleva de este escrito. Se va de lo biológico a lo social.

SEXUALIDAD, EROTISMO Y AMOR.

Resulta excepcional la explicación que Paz (1993) hace sobre este último hecho: “*El friego original y primordial, la sexualidad, levanta la llama roja del erotismo y esta, a su vez, sostiene y alza otra llama, azul y trémula: la del amor. Erotismo y amor: la llama doble de la vida.*” (1, 2). Al desarrollar esta idea, Paz nos dice algo que es innegable: el acto sexual, el sexo, es solamente reproducción. Estudios sobre la sexualidad animal nos demuestran que no existe variación sustancial alguna en el acto de la copulación. A pesar de que muchas especies ejecutan rituales desconocidos para otras, son siempre iguales y no tienen un aura más allá de la sexual, de la reproductiva. La intervención de la mano humana, que no puede negar su parte animal y sexual, pero que ha sido capaz de imprimir imaginación al acto bestial de la reproducción, le dio un giro a la sexualidad en erotismo.

Paz explica el erotismo como exclusivo humano. Producto de la imaginación, funge como una especie de bozal ante nuestra sed sexual animal y al mismo tiempo, dado que la vida solo es vida ante la muerte, una idea de placer para con el otro. “*Es represión y licencia, sublimación y perversión*” (4), dice Paz casi de forma lírica, como era de esperarse. Paz compara al erotismo con la poesía, como metáfora de la sexualidad:

“(...) el erotismo no es mera sexualidad animal: es ceremonia, representación. El erotismo es sexualidad transfigurada: metáfora. El agente que mueve lo mismo al acto erótico que al poético es la imaginación. Es la potencia que transfigura al sexo en ceremonia y rito, al lenguaje en ritmo y metáfora (...)”. (3)

¿Cómo explicar, entonces, el amor frente a estos dos primeros componentes de la antorcha de la llama doble? Bueno, el erotismo desvía a la sexualidad y se convierte en un fin en sí mismo, el objetivo es el puro placer que enmascara a la reproducción. Sin embargo, en el amor ocurre algo distinto.

Alan Badiou (2009) nos ayuda a distinguir al amor del erotismo en una de sus respuestas en una maravillosa entrevista hecha por Nicolas Truong, en la que, podríamos decir, está concentrada toda su teoría del amor:

“Mientras que el deseo se dirige en el otro, y de manera siempre un poco fetichista, hacia determinados objetos, hacia objetos elegidos como los senos, las nalgas, la verga, el amor se dirige al ser mismo del otro, al otro tal y como surgió, totalmente armado de su ser (...)” (9)

Se puede inferir fácilmente que el filósofo francés, sin utilizar la misma terminología de Paz, hace alusión al erotismo cuando refiere a ese deseo fetichista con el que vemos a determinados fragmentos del *otro*. Lo interesante, claro, aparece cuando habla del *otro* en su totalidad, el *otro* tal como surgió, ni más ni menos.

Bajo la misma tónica, pero desde otro universo conceptual, Erich Fromm (1959) distingue entre el amor y el erotismo (hablando en palabras de Paz) al definir lo que él entiende como *amor erótico*:

“Si el deseo de unión física no está estimulado por el amor, si el amor erótico no es a la vez fraterno, jamás conduce a la unión salvo en un sentido orgiástico y transitorio. La atracción sexual crea, por un momento, la ilusión de la unión, pero, sin amor, tal «unión» deja a los desconocidos tan separados como antes -a veces los hace avergonzarse el uno del otro, o aun odiarse recíprocamente, porque, cuando la ilusión se desvanece, sienten su separación más agudamente que antes-.” (24)

Para Fromm el amor debe tener un carácter fraterno, amar al otro de forma supra sexual, para así superar con éxito la separatividad (la soledad natural de la individualidad humana). En cambio, una conexión transitoria e ilusoria de amor, que en Paz sería el erotismo, solo hace sentir más separado.

Pronto volveremos a Badiou con su situación del amor en lo todo del *otro*, y a Fromm y su amor como el verdadero unificador. Sin embargo, en este momento me parece crucial recorrer la historia de la idea del amor como lo conocemos hoy para entender de lleno a este componente final de la llama doble.

Para esta tarea, primero, será primordial tener claro lo que se toca a continuación. A pesar de que el amor se sitúa en la misma figura que la sexualidad y el erotismo, los surgimientos de estos tres elementos podrían estar desplegados a lo largo de la historia en momentos distintos, el amor es el más reciente de los tres. Es común pensar que el amor es una emoción básica,

sin la cual la condición de humanidad no existiría, sin embargo es, en realidad, una construcción histórica que ha ido cambiando a lo largo de los años. (González, 2016) La emoción amorosa, específicamente romántica, alude más bien al enamoramiento, como intenso sentimiento súbito, y no a la idea de amor como tal. Bobadilla Quispe (2012) escribe sobre la distinción de enamoramiento de Francesco Alberoni, un clásico en lo que concierne a la sociología del amor, el enamoramiento y el erotismo:

“(…) una atracción repentina, un fuerte deseo de estar con la otra persona, un “flechazo”, es una atracción estética, una preferencia inmediata, en que todos los viejos vínculos pierden importancia y se impone luminoso el nuevo objeto de amor con el que desee fundirse física y psicológicamente. La persona amada (por otro lado) no es sólo alguien que a uno le gusta mucho, como sucede en los arrebatos, sino “la mejor del universo”- tiene propiedades de lo absoluto” (6)

El enamoramiento, englobado como poderosa fascinación estética, obedece a muchas implicaciones de índole psicológica y fisiológica (aunque claro que, como todo, está también determinado en cierta medida por lo social), por tanto, es un sentimiento que se repite en todas las sociedades casi de forma igual, como una gran intención de estar con la persona por la que uno se siente atraído. Por otro lado, la idea del amor, así como también la del erotismo, son creaciones humanas. No son, por supuesto, creaciones racionales como tal, pues son determinadas por factores psíquicos, psicológicos y sociales, como hablamos antes, no obstante, hablando específicamente de la idea del amor, logra matizar la atracción primaria y le imprime propiedades activas a la dinámica de las relaciones amorosas, las cuales están sujetas a variaciones y alteraciones de acuerdo con la cultura que las practique. Los fenómenos culturales no pueden ser entendidos fuera de su contexto histórico y social. Paz (1993) también diferencia entre el sentimiento amoroso y la idea del amor:

“Ante todo, debe distinguirse entre el sentimiento amoroso y la idea del amor adoptada por una sociedad y una época. El primero pertenece a todos los tiempos y lugares; en su forma más simple e inmediata no es sino la atracción pasional que sentimos hacia una persona entre muchas.” (7)

Aclarado esto último, hemos de avanzar a un breve repaso de la historia de la idea del amor para acercarnos a su total comprensión diferenciada de la sexualidad y el erotismo.

LA HISTORIA DEL PRINCIPIO.

Denis de Rougemont (1938) trata de desarrollar la historia de la idea del amor en la cultura occidental a través de su clásico *El amor y occidente*. Las ideas principales del libro sugieren que la tesis del autor suizo es que, en el oeste, el amor como lo conocemos en la actualidad ve su nacimiento histórico en el siglo XII, a partir de simultáneos y relacionados brotes tanto del catarismo como del amor profesado por los poetas provenzales, la base del amor moderno, el amor cortés.

Surgido al margen de la iglesia oficial, pero con bases esencialmente cristianas, el catarismo fue una expresión del descontento de una fracción del clero para con la acumulación de poder que estaba concentrando el papado alrededor de aquellos tiempos. Su influencia fue sumamente basta. La doctrina giraba alrededor del dualismo creador. Los cátaros, además de creer, al igual que la iglesia católica, que Dios contenía el poder de la creación, atribuían a Satanás la fabricación de toda la materia, argumentando así la maldad e injusticia que se vivía en la tierra en comparación al cielo.

Rougemont vincula la poesía provenzal con la doctrina cátara de forma meticulosa y arroja que el amor en occidente era una herejía. Paz (1993), aunque también ve el punto álgido de la idea del amor en occidente en el amor cortés, expresa una discordancia con la idea de Rougemont. Para el poeta mexicano no puede catalogarse de hereje a algo que “a todos nos ennoblece”.

El amor cortés nace en Francia en el siglo XII gracias a la poesía provenzal. Es cortés por su distinción con la villa. Era un sentimiento elevado que solo pudo ser maquinado por las altas cortes. Los poetas le llamaban amor refinado, y era un amor en donde ni la lujuria ni la copulación eran los fines últimos, además de que hacía a un lado el matrimonio. (Paz, 1993) Según Rougemont, es un disgusto hacia las costumbres feudales y a su poder mal encaminado lo que detona una necesidad de una concepción del amor apartada del matrimonio (que en ese entonces estaba muy vinculado al aparato feudal) y que se basara solamente en el amor. Paz coloca en el seno de la nobleza feudal de Galia, Francia el punto de partida específico de este amor, y aunque no hable abiertamente de una actitud disidente hacia el feudalismo, como

si lo hace Rougemont (quizás vinculándolo con la naturaleza de escisión del catarismo), sí retrata cierta ruptura entre los ideales del feudalismo y el amor cortés mientras va desarrollando la exposición de este último.

Antes de entrar más de lleno al amor cortés y a sus aportes a la idea del amor que se ha generalizado para todo occidente, hemos de ahondar en las bases de esta clase de amor. Para ello, he de admitir, he preferido concentrarme en la exposición que hace Paz (1993) sobre la historia de la idea del amor en esta parte del mundo, dado que la orientación de su ensayo y su idea del amor apuntan a la misma dirección que este trabajo.

Rastreando al amor en la historia de occidente, Paz (1993) ubica como punto de partida a la antigua Grecia. Sin embargo, hace algunas acotaciones que nos permiten darnos cuenta de que, más que de amor, al que, por cierto, se le trataba con cierta aspereza, la filosofía y poesía griega, retratan al erotismo. La actitud de los filósofos griegos pinta la rudeza que existía para con el amor: “*Platón, en el Fedro la juzga (a la pasión amorosa) un delirio (...) (...) Los otros filósofos no fueron menos severos y aun Epicuro vio en el amor una amenaza contra la serenidad del alma.*” (14). Mediante *El banquete*, Paz (1993) demuestra una sobreposición del erotismo griego ante el amor:

“Diotima describe las escalas del amor. Dice que se comienza por amar solo a un cuerpo hermoso pero que sería absurdo no reconocer que otros cuerpos son igualmente hermosos; en consecuencia, sería igualmente absurdo no amarlos a todos. Es claro que Diotima está hablando de algo muy distinto a lo que llamamos amor. Para nosotros la fidelidad es una de las condiciones de la relación amorosa. Diotima no solo parece ignorarlo, sino que ni siquiera se le ocurre pensar en los sentimientos de aquel o aquella que amamos: los ve como simples escalones en el ascenso hacia la contemplación. En realidad, para Platón el amor no es propiamente una relación: es una aventura solitaria.” (9)

La ausencia del *otro* en este diálogo platónico, así como en *Fedro*, implica, para Paz, que no es realmente el amor el centro del pensamiento “amoroso” griego, sino el erotismo. Dejando esto de lado, sí es fundamental reconocer que la filosofía griega, partiendo de la idea del alma

en Platón y el pensamiento del hombre como único responsable de sus actos, cuadrará elementos fundamentales para el posterior desarrollo del amor en occidente.³

Antes de aterrizar en el amor cortés, Paz da un salto de la antigua Grecia al helenismo para exponer lo que él llama la prehistoria del amor. El periodo helenístico estuvo caracterizado por la decadencia de las grandes polis griegas y el simultáneo alzamiento de otras importantes ciudades, como Alejandría. Será, precisamente, en esta última y en Roma en donde se comenzará a divisar un germen de lo que muchos años más tarde se conocerá como amor cortés.

Al ser el amor un fenómeno cultural, los cambios urbanos, sociales y culturales en este nuevo periodo histórico, propiciaron esta premonición helenística del amor cortés. Paz resalta una cierta libertad de la que gozaban las mujeres en la época alejandrina a comparación de la misoginia que imperaba en la antigua Grecia. Esto se dio, en parte, gracias a una apertura generalizada de las nuevas ciudades hacia el mundo exterior. Se pasó de las polis griegas a cosmópolis en donde prevalecían de todo tipo de intercambios culturales con otras ciudades. La aparición de la mujer en el espacio público será de suma importancia para el surgimiento de una idea del amor pues, según Paz (1993), “*el objeto erótico comenzó a transformarse en sujeto*” (11). La mujer ahora tenía lugar dentro de diferentes oficios fuera de casa, además de que el matrimonio tomaba en cuenta la posición de los implicados directamente. Es visible, entonces, cómo al mismo tiempo que la mujer va emergiendo, se puede empezar a hablar del surgimiento de la figura del *otro* amoroso que, a diferencia del erótico, contiene emociones y sentimientos tan importantes como los propios. Paz (1993) sustentará lo anterior con dos elementos fundamentales tanto para su concepción del amor como para la nuestra: “*son dueñas de su cuerpo y de su alma*” (11). La mujer se hace sujeto, se hace *persona* (portadora de cuerpo y alma, no solo de cuerpo).

Paradójicamente, la irrupción de la mujer en el escenario grecorromano no podría haber sido sin la orientación hacia la vida privada que caracterizó a esta época, comparada a la extrema

³ Paz aclara que gracias a la influencia de la religión budista y taoísta, en oriente, la idea del amor se forjó a partir de cimientos lejanos a los que aportaron los griegos a la idea de amor en occidente. La idea del alma occidental no es muy sólida en oriente, dada su creencia en la metempsicosis, la transmigración de las almas determinada por merecimientos. Por el lado de la libertad de decisión del ser humano, se ve contrariada teóricamente en la figura oriental del karma.

apología a la vida pública en la Grecia antigua. Paz sitúa el posible detonador de esto último en la caída de las grandes democracias y el sincrónico aparecer de grandes monarquías. Se pasa de una priorización de la libertad política a la búsqueda de una libertad del ser en su interior. Paz (1993) lo ejemplifica por medio de una comparación entre la tragicomedia griega y la novela del periodo helenístico:

“(...) la tradición encadena y determina al héroe trágico, mientras que el héroe de la novela es libre. Los deberes públicos, exaltados por la filosofía de Platón y Aristóteles, son desplazados por la búsqueda de la felicidad personal, la sabiduría o la serenidad, al margen de la sociedad. Pirrón busca la indiferencia, Epicuro la templanza, Zenón la impasibilidad: virtudes privadas. Otros buscan el placer, como Calimaco y Meleagro. Todos desdeñan la vida pública.” (14)

Este periodo arrojará, por conducto de la poesía, complejos conceptos fundamentales para que la idea del amor llegue al puerto al que más tarde llegará. Paz hace énfasis en tres de ellos, los cuales encuentra en la poesía de Catulo: la libertad de elección, el desafío que implica el amor y la exclusividad. No es momento de profundizar en estas tres características del amor de aquella época, sin embargo, es necesario dejar en claro que, aunque todavía no se puede hablar de una idea sólida del amor generalizada en occidente, dado que *“(...) el mundo antiguo careció de una doctrina del amor, un conjunto de ideas, prácticas y conductas encarnadas en una colectividad y compartidas por ella”* (Paz, 1993, 14), a partir del surgimiento de estos tres importantes componentes se sentarán las bases de nuestra idea moderna del amor.

Finalmente, y como ya habíamos mencionado, es en el siglo XII cuando el amor cortés entra en escena. Paz enumera algunas situaciones socioculturales que facilitaron la aparición de este amor, de entre ellas destacamos dos. Primero, la prosperidad de la agricultura impulsó un auge del comercio exterior en Europa. Gracias a esto último y a las cruzadas, se dio un contacto cercano con la cultura oriental, específicamente la árabe, lo que propició un reencuentro del oeste con Aristóteles, Platón y la ciencia grecorromana: *“(...) se entrecruzaban las más diversas influencias, desde las de los pueblos nórdicos a las de los orientales. Esta diversidad fecundó a los espíritus y produjo una cultura singular que no es exagerado llamar la primera civilización europea.”* (Paz, 1993, 14, 15). En segundo lugar,

se repite lo que ya había ocurrido en el periodo helenístico para que surgieran las bases mínimas del amor cortés: el escalamiento de la mujer en la sociedad. “(...) *La historia del amor es inseparable de la historia de la libertad de la mujer.*” (Paz, 1993, 15). Paz (1993) señala tres principales factores que contribuyeron a esta emersión de la mujer en el panorama del cercano siglo XII:

“Una (circunstancia) fue de orden religioso: el cristianismo había otorgado a la mujer una dignidad desconocida en el paganismo. Otra, la herencia germánica: ya Tácito había señalado con asombro que las mujeres germanas eran mucho más libres que las romanas (De Germania). Finalmente, la situación del mundo feudal. El matrimonio entre los señores no estaba fundado en el amor sino en intereses políticos, económicos y estratégicos. En ese mundo en perpetua guerra, a veces en países lejanos, las ausencias eran frecuentes y los señores tenían que dejar a sus esposas el gobierno de sus tierras.” (15)

Uno de los aportes más importantes de la cultura oriental al amor cortés fue brindado por creencias de la España musulmana. A diferencia de la mayoría de Europa, en la España musulmana los grandes señores se declaraban sirvientes de la mujer que amaban. Así, los creadores del amor cortés, los poetas provenzales, influidos por los musulmanes, también se verían a sí mismos como servidores fieles de las que considerarían sus amas, sus mujeres. Se invertían, entonces, los roles sexuales típicos que caracterizaban aquella época. (Paz, 1993)

Con respecto a la influencia de los filósofos griegos sobre el amor cortés, esta pasó, también, por el conducto cultural de oriente, que había resignificado, específicamente, la filosofía de Platón. Primero, el valor del amor a partir de su pureza, de la castidad sexual; segundo, el nacimiento del amor a partir de la vista de la hermosura física; y tercero, un protagonismo de lo espiritual, a partir de las escalas de lo físico a lo espiritual y del amor como la idea de una realidad más que solo humana. (Paz, 1993) El elogio a la castidad sexual no implicaba necesariamente un cumplimiento tajante de una actitud inmaculada sexualmente hablando, ni siquiera una intención de ello, sino una apología al amor sin intenciones puramente eróticas, un “*método de purificación del deseo*”, en palabras de Paz (1993). Por el lado de la espiritualidad, las escalas y la idea meta humana no implicaban una visión del amor como una religión o una mística para alcanzar un fin de índole divino. Más bien, en cuanto a las

escalas, se trataba de retratar la elevación a la que se somete la pareja cuando se ama: “...*el amor es una elevación, un cambio de estado: los amantes trascienden, por un momento al menos, su condición temporal y, literalmente, se transportan a otro mundo.*” (Paz, 1993, 16). Con respecto al vislumbre de lo “más allá de lo humano”, es del misterio que cada ser amado representa para el amante y de la experiencia de desvelarlo de lo que se está hablando, de la “santidad” (no literal) de cada persona, en el vocablo de Paz.

La condena histórica del amor cortés estuvo marcada, según Paz (1993), por dos características que convertían a este en una idea *non grata* para la iglesia católica romana. Ya hemos hablado de una de ellas. La inversión de los roles de género en las relaciones amorosas que proponía el amor cortés daba a la mujer un aura superior, la cual radicaba en la profunda admiración y entrega hacia ella plasmadas en la poesía provenzal: “(...) *a los ojos de la Iglesia la ascensión de la dama se traducía en una verdadera deificación. Pecado mortal: amar a una criatura con el amor que debemos profesar al Creador.*” (17). El otro elemento tiene que ver con la que es, quizás, la particularidad más conocida del amor cortés. Para los provenzales y sus pupilos, el matrimonio simbolizaba la esclavización de la mujer, además de que percibían que era una institución muy manipulada por el aparato feudal. Así, el amor cortés concebía al amor fuera del matrimonio como portador y dispensador de dignidad espiritual: “*Las razones de la Iglesia de Roma para condenar al fin' amors (amor cortés) (...) (...) no eran menos poderosas. Ante todo, la actitud frente al matrimonio. Para la Iglesia es uno de los siete sacramentos instituidos por Jesucristo.*” (17)

De esta suerte, dando cuenta de cómo es que el amor cortés terminó por ser condenado por la realeza francesa y el papado en el mismo siglo XII, regresamos al debate Rougemont-Paz sobre la relación del catarismo, el amor cortés y su supuesta esencia hereje. Después de observar las implicaciones históricas y sociales del amor cortés es entendible el hecho de que Rougemont lo haya catalogado como una herejía. La discordancia del amor cortés con el aparato feudal y la del catarismo con la iglesia católica, refuerzan el argumento de la relación que, según Rougemont, existía entre ambos; la adoración dirigida hacia un sujeto humano y no a Dios; y la rebeldía en contra del matrimonio; son argumentos estables como para juzgar de hereje al amor provenzal. Sin embargo, la interpretación de Paz expone una postura también válida y, probablemente, bastante más lógica.

Más que hereje, Paz considera al amor cortés como secular. Como se plasmó anteriormente, los pilares estructurales que brindaron la herencia de los griegos y de los orientales no fueron de orden religioso, el amor cortés no pretendía ser una mística. Las escalas del amor no hacían alusión a la intención de llegar a ser una deidad, o de adquirir características de ella; la figura femenina no pretendía suplantar a la del Padre en la iglesia católica y el desprecio al matrimonio no envolvía un pleito directo con la palabra de Dios. El amor moderno, legado del amor cortés, es exclusivamente humano y no pretende cruzarse con lo religioso. Paz escribe una frase que resume lo dicho y que nos ayuda a concluir con esta exposición del amor derivado del amor cortés:

“(el amor) No nos ofrece una vía de salvación; tampoco es una idolatría. Comienza con la admiración ante una persona, lo sigue el entusiasmo y culmina con la pasión que nos lleva a la dicha o al desastre. El amor es una prueba que, a todos, a los felices y a los desgraciados, nos ennoblece.” (17)

La escuela lírica de los provenzales tuvo su fecha de caducidad y varios aspectos del amor cortés murieron con ella. Sin embargo, Paz (1993) señala cuatro elementos de este amor que perduraron hasta la idea moderna del amor occidental y que se repetirán en casi todas las novelas, historias y poemas de amor hasta nuestros días. Hasta ahora solo hemos hablado poco de ellos, casi nada, sin embargo, se desarrollarán más adelante en el presente trabajo. Estas son: la exclusividad, amor solo a una persona; la transgresión, el amor que desafía a la sociedad; la atracción, la interesante paradoja entre libertad y destino; y la persona, el alma y el cuerpo como constituyentes humanos necesarios para entender el amor. Además de esto, y aunque esencialmente está muy relacionado al concepto de *persona*, considero que el componente más importante acuñado por el amor cortés y lanzado hacia la idea generalizada del amor es el del *otro*, el *otro* como sujeto y no como simple objeto, el *otro* como *persona*, con su alma y su cuerpo.

DELINEADO DEL AMOR.

No todos los teóricos que se han aventurado a hablar sobre el amor comparten la visión de Paz (1993) con respecto a lo que es este. Varias escuelas de pensamiento discernen de lo que, hasta ahora, este marco histórico ha brindado para entender a lo que este trabajo se referirá cuando hablemos de amor.

Algunas de las posiciones que se sitúan más lejos en el espectro de la teoría del amor son las que ven en él pura manifestación de la sexualidad. Por ejemplo, los moralistas franceses concebían al amor como una simple ilusión, como una quimera para que el deseo sexual y la reproducción de la especie pudiera tener lugar. (Badiou & Truong, 2009) Sigmund Freud veía el amor como una forma aceptada por la sociedad de los impulsos sexuales más instintivos del ser humano, una sublimación. Hemos de recordar que, contrario a Freud, el amor que, hasta ahora, se ha expuesto en este ensayo, aunque viene de la sexualidad, se ha deslindado por completo de esta y de su naturaleza animal reproductiva.

Otra de las corrientes más populares es la que alía al amor con la teología. Esta concepción no solamente estuvo presente en el mundo antiguo o el medioevo, también en la modernidad fueron populares explicaciones que relacionaban el amor con la religión. Kierkegaard (1845) hablaba de los tres estadios de la existencia: el estético, el ético y el religioso. Los primeros dos estadios pueden ser relacionados de forma coherente con el marco de Paz. En el estético el amor es solo seducción, repetición y egoísmo, y en el estadio ético se alude al amor verdadero, orientado a lo absoluto. Sin embargo, el estadio religioso escapa por completo de nuestro marco teórico del amor. Para Kierkegaard el matrimonio tiene la capacidad de elevar del estadio ético al religioso, el estadio insuperable. Por poner otro ejemplo, en la visión del amor de Emmanuel Levinas (1979), que involucra la experiencia del *otro* como el fundamento para la existencia de la ética y la idea de un *totalmente-otro*, que es Dios, está implicada de alguna forma la religión, dada su concepción ética del amor.

Esta última noción del amor como un fundamento ético, allana el suelo para poder, por fin, hablar más del amor en los otros dos autores que, junto con Paz, son cruciales para una conceptualización ideal que nos ayude a sustentar el resto del trabajo.

La idea de una especie de ética del amor conforma una de las principales diferencias de los conceptos de amor entre Eric Fromm, otro de nuestros pilares conceptuales, y Octavio Paz. En *El arte de amar*, Fromm (1959) visualiza al amor como una actitud ante el mundo:

“El amor no es esencialmente una relación con una persona específica; es una actitud, una orientación del carácter que determina el tipo de relación de una persona con el mundo como totalidad, no con un «objeto» amoroso (...) (...) Sin embargo, la mayoría de la gente supone que el amor está constituido por el objeto, no por la facultad (...) (...) Si amo realmente a una persona, amo a todas las personas, amo al mundo, amo la vida. Si puedo decirle a alguien «Te amo», debo poder decir «Amo a todos en ti, a través de ti amo al mundo, en ti me amo también a mí mismo».” (20, 21)

Según Fromm, el amor, al ser una orientación del carácter, puede ser desplegado fuera de las relaciones románticas o pasionales. Para él existen, entonces, además del amor erótico, un amor fraternal, un amor materno, el amor a uno mismo y un amor a Dios. Claro que, en cada uno de los casos, el amor se manifiesta de distintas formas.

Contrario a Fromm, Paz (1993) trabaja solamente el amor erótico, el amor romántico entre una pareja. Se distancia de la visión ética del amor al declarar que en otros tipos de relaciones afectivas no hay cabida para hablar de amor:

“Se dice que amamos a nuestra patria, a nuestra religión, a nuestro partido, a ciertos principios e ideas. Es claro que en ninguno de estos casos se trata de lo que llamamos amor; en todos ellos falta el elemento erótico, la atracción hacia un cuerpo. Se ama a una persona, no a una abstracción. también se emplea la palabra amor para designar el afecto que profesamos a la gente de nuestra sangre: padres, hijos, hermanos y otros parientes. En esta relación no aparece ninguno de los elementos de la pasión amorosa: el descubrimiento de la persona amada, generalmente una desconocida; la atracción física y espiritual; el obstáculo que se interpone entre los amantes; la búsqueda de la reciprocidad; en fin, el acto de elegir una persona entre todas las que nos rodean. Amamos a nuestros padres y a nuestros hijos porque así nos lo ordena la religión o la costumbre, la ley moral o la ley de la sangre.” (19)

Paz aclarará, posteriormente, que, para él, el amor maternal, paternal o fraternal, son pura piedad; mientras que el amor a nuestros semejantes es nada más y nada menos que caridad. En este trabajo, se ha preferido dejar de lado este debate. Lejos de si consideramos que el amor puede o no existir fuera de las relaciones pasionales, la totalidad de este ensayo orbitará exclusivamente alrededor del modelo del amor erótico, romántico o pasional, como se le prefiera llamar.

Nuestro tercer pilar conceptual, Alan Badiou (2009), coincide con Paz al desechar la imagen del amor como algo ético, sin embargo, sus explicaciones disciernen un poco de las de este último en tanto que, Badiou, añade conceptos nuevos. Según el filósofo francés, el amor es un procedimiento de verdad construido a partir de la alteridad. No es la experiencia del *otro*, sino la experiencia del mundo a través del *otro* de lo que se trata el amor, vivir la prueba de la vida desde el punto de vista de la diferencia:

“A mi juicio no hay nada especialmente “ético” en el amor como tal. A decir verdad, es que a mí no acaban de gustar del todo estas rumiaciones teológicas a partir del amor, incluso aun sabiendo que tienen grandes efectos en la historia (...) (...) En verdad, para mí existe el encuentro con el otro, pero precisamente el encuentro no es una experiencia, es un acontecimiento que seguirá siendo totalmente opaco y no tiene realidad más que en sus consecuencias multiformes en el mundo real. Tampoco veo al amor como una experiencia “oblativa”, es decir, una experiencia en la cual yo me olvido en beneficio del otro (...) (...) Yo opongo, aquí, “construcción” a “experiencia”.” El amor es la experiencia del mundo con el otro y a través del otro, no la experiencia del otro.” (9, 10)

Cabe recalcar que, en este trabajo, hemos preferido distanciarnos del atributo ético del amor. No nos hemos atrevido a ver un elemento intrínseco en este que lo promueva como la solución a los problemas del mundo. Sin embargo, utilizamos el tipo ideal del amor pasional o erótico, construido a partir de componentes del amor cortés y de visiones de otros pensadores, para señalar dilemas éticos de la sociedad. Al final, no importando su desdén al amor ético, Paz y Badiou hacen, a través de sus ideas y conceptos, críticas a lo que se opone al *otro*, a lo esencial del amor. Así, a pesar de sus diferencias, Paz, Fromm y Badiou están

más cerca que nunca, y pueden ser conectados en su valoración del *otro* y utilizados uniformemente en pos de una crítica a sus amenazas.

Existen muchas más semejanzas que diferencias sustanciales en las visiones de estos tres pensadores. La primera semejanza que podemos divisar tiene que ver con la fuerte distinción que hacen los autores entre el amor y el sexo o la lujuria. Fromm, desertor de la Escuela de Frankfurt y empedernido opositor de Sigmund Freud, desprecia la idea freudiana del amor como expresión compleja de la sexualidad y la revierte por completo declarando que es el deseo sexual el que es una manifestación de la necesidad de amor y unión del ser humano.

Es cierto que esta idea de Fromm denota otra importante discrepancia entre él y Paz, ya que, aunque Paz ve al amor separado de la sexualidad reproductiva, no cree, como Fromm, que el sexo es una expresión mínima de la necesidad de superación de la soledad que persigue al hombre, y de la cual el amor es antídoto; sino que el amor se ha desarrollado después de dos fases que son la sexualidad y el erotismo. No obstante, no es una diferencia que los distancie en esencia conforme a su idea del amor como valoración del *otro*, además de que Paz no desecha la idea del amor como solución de la soledad humana.

Badiou (2009) también hace clara la diferencia entre el amor y el puro placer o el sexo:

“Lo real es que el goce te arrastra lejos, muy lejos del otro. (...) (...) En el amor, el sujeto intenta abordar el “ser del otro”. Es en el amor donde el sujeto va más allá de sí mismo, más allá del narcisismo. En el sexo, a fin de cuentas, uno está en relación con uno mismo en la mediación del otro. El otro te sirve para descubrir lo real del goce. En el amor, en cambio, la mediación del otro vale por sí misma. Y eso es el encuentro amoroso: uno parte al asalto del otro, a fin de hacerle existir con uno, tal como es (...)” (8)

Para ninguno de estos autores, el amor es puramente animal (alusivo al puro instinto sexual) o divino (que culmina en una clase de ascensión sobrenatural de los implicados), sino simplemente humano y terrenal.

Cabe recordar que, aunque se pueda hablar de que en el enamoramiento, dada sus directas implicaciones fisiológicas y psicológicas, sí se hace presente un componente instintivo, el amor no es un flechazo o una atracción repentina. A pesar del mutuo pensamiento entre los

tres autores sobre que la atracción forma parte de la dinámica del amor, remotos de la forma lasciva o sexual y cercanos a la manera humana de concebirlo, comparten la idea de que el amor, realmente, es una actividad: Paz destaca a la búsqueda de reciprocidad y a la experiencia de conocer el misterio que envuelve el otro; Badiou (2009) dice que “(...) *en el fondo, el punto más interesante no es la cuestión del éxtasis de los comienzos. Por supuesto que existe el éxtasis de los comienzos, pero un amor es ante todo una construcción duradera (...)*” (12); y, por su parte, por si no había quedado claro ya, Fromm (1959) nos ilumina con estas palabras:

“En el ejercicio de un afecto activo, el hombre es libre, es el amo de su afecto; en el afecto pasivo, el hombre se ve impulsado, es objeto de motivaciones de las que no se percata... La envidia, los celos, la ambición, todo tipo de avidez, son pasiones; el amor es una acción, la práctica de un poder humano, que sólo puede realizarse en la libertad y jamás como resultado de una compulsión.

El amor es una actividad, no un afecto pasivo; es un «estar continuado», no un «súbito arranque». En el sentido más general, puede describirse el carácter activo del amor afirmando que amar es fundamentalmente dar, no recibir.” (11)

Otra semejanza en la teoría del amor de estos autores tiene que ver con que todos condenan la observación del matrimonio, la procreación o la extensa duración como comprobantes estrictos de un amor verdadero. En cambio, los tres toman en cuenta al conflicto y a la búsqueda de su superación (la *tragedia*, de la cual hablaremos más adelante) como una parte crucial del amor. Badiou (2009) lo sintetiza con éxito:

“Dejarse caer al primer obstáculo (...) (...) no es sino una desfiguración del amor. Un amor verdadero es aquel que triunfa duraderamente (...) (...) sobre los obstáculos que el espacio, el mundo y el tiempo le proponen (...) (...) En los cuentos se dice: “Ellos se casaron y tuvieron muchísimos niños”. Sí, pero ¿el amor es casarse? ¿es tener niños? Esa explicación es demasiado escasa y estereotipada. La idea de que el amor se acaba o se realiza exclusivamente en la creación de un universo familiar no es satisfactoria (...) (...) no se puede reducir a ello (...).” (12)

Por amor duradero, Badiou (2009) no refiere a que el amor verdadero tenga que durar para siempre. Más bien alude a una nueva forma de experimentar el tiempo que nos brinda el

amor: “*Que la existencia de cada uno, en la prueba del amor, se confunde con una temporalidad nueva.*” (12). Es el deseo de durar. Paz (1993) comparte esta concepción del amor que es sensible ante el tiempo, pero que es eterno de algún modo: “*(...)el amor es intensidad; no nos regala la eternidad sino la vivacidad, ese minuto en el que se entreabren las puertas del tiempo y del espacio: aquí es allá y ahora es siempre*” (23).

Otra implicación sobre el amor en la que los tres autores concuerdan, es el carácter resolutor ante la *separatidad* que tiene el amor. Fromm es un defensor recalcitrante de esta idea. Para él, el ser humano, al ser consciente de sí mismo y de su soledad, necesita superar la prisión de su separatidad para no perder los estribos. Fromm (1959) desarrolla la historia de la humanidad casi como historia pura de la superación de la separatidad. Prevé varias formas de confrontación a la soledad humana, estas van cambiando y volviéndose más complejas mientras el ser humano toma más conciencia de su individualidad. Por ejemplo, al igual que un niño que no sabe de su singularidad y aun se siente uno con su madre, la raza humana, se siente anclada a la *madre tierra* en los primeros años de su existencia, explicando así las adoraciones a animales como primeras formas de un intento de solución de la separatidad. Mientras la raza humana se va desarrollando, así también lo hacen los métodos de unidad. Fromm hablará de este desarrollo poniendo los casos de los rituales orgiásticos, las drogas, las religiones politeístas, las monoteístas, la conformidad sentida cuando se pertenece a una sociedad, la creación artística o el trabajo productivo. Sobra decir que, para Fromm, el antídoto implacable ante la separatidad es el amor, la fusión con otra persona.

De forma similar, Paz (1993) ve en el amor un medio necesario de completud humana, y menciona explícitamente su creencia en la necesidad existente del humano de encontrar su mitad perdida: “*El amor no es deseo de hermosura: es ansia de completud*” (22). Su postura la sustenta a partir de Hegel y su teoría de la escisión. Hegel creía que la modernidad había ejecutado una separación masiva de la teoría de la realidad: el alma y el cuerpo, la libertad y la necesidad, el espíritu y la materia, la fe y el entendimiento, y, la mayor de todas, la subjetividad y la objetividad. Cuando la revolución francesa fracasó en el objetivo que Hegel le había infundido (reconciliar al hombre consigo mismo y con la naturaleza), él mismo propuso al Estado como medio para rescatar el fiasco de la sociedad civil, la cual había fracasado en su enmienda de superar la alienación del mundo, causada por la escisión. (Paz,

1993) Paz cree que Hegel cometió un error al colocar sus esperanzas en una solución temporal en la historia, como lo es el Estado, dado que, dice el mexicano, la escisión se cura con algo que sea *no-tiempo*, pues el tiempo es escisión. Paz (1993) termina con lo siguiente:

“Una de estas experiencias (no-tiempo) es la del amor, en la que la sensación se une al sentimiento y ambas al espíritu. Es la experiencia de la total extrañeza: estamos fuera de nosotros, lanzados hacia la persona amada; y es la experiencia del regreso al origen, a ese lugar que no está en el espacio y que es nuestra patria original. La persona amada es, a un tiempo, tierra incógnita y casa natal, la desconocida y la reconocida.” (25)

Finalmente, Badiou, no habla explícitamente del amor como vacuna para la incompletud, sin embargo, puede leerse que, de forma implícita, sus palabras invitan a pensarlo como un medio necesario para percibir de forma redonda la realidad que nos envuelve. El amor es una construcción de verdad, dice Badiou, sobre la examinación del mundo a través de lo *Dos* y no de lo *Uno*, a partir de la diferencia. Además, según el filósofo francés, el amor es primordial para animar la existencia del ser humano:

“Amar es reñir, más allá de toda soledad, con todo lo que en el mundo puede animar a la existencia. Y en ese mundo yo veo directamente la fuente de la felicidad que el ser con el otro me dispensa. El “te amo” se convierte en: hay en el mundo la fuente que tú eres para mi existencia. En el agua de esa fuente yo veo nuestra alegría, y la tuya primero.” (31)

En suma, es visible que, en materia de generar un marco conceptual del amor para este trabajo, cualquiera de las semejanzas tocadas entre Paz, Fromm y Badiou son más aglutinadoras que lo disolventes que puedan llegar a ser las diferencias. De hecho, las propias discrepancias entre las teorías del amor de cada uno, no escapan del margen teórico del que hasta ahora se ha hablado, por lo que también cumplen una parte importante, aunque discreta, en lo que resta del trabajo.

En búsqueda de que, más adelante en el presente escrito, se ocasione un contraste entre el amor y lo que ocurre en la posmodernidad, a continuación, enlistamos los puntos clave de nuestra terminada definición del amor: el amor distinguido del puro erotismo y de la

sexualidad, el *otro como sujeto* como protagonista del amor, la atracción como parte inicial del acto de amar, el misterio que oculta el ser amado, el amor como exclusivo, el amor y su necesidad de *transgresión* a los cánones sociales, el amor como idea humana y terrenal, el amor como una actividad, el amor como solución a la separatidad, el conflicto y su superación como elementos clave en el amor (*tragedia*), el amor duradero dentro de los márgenes del cruel tiempo y la importancia de la *persona* en el amor. Sobra decir que más aristas se irán desplegando mientras se avance en la lectura.

Por ahora, para el abordamiento de los siguientes dos capítulos, centrémonos en los conceptos clave de este trabajo, veamos lo que ha ocurrido con la *transgresión* y revisemos a la *tragedia*, sus aristas y su desaparición.

INTRODUCCIÓN AL AMOR MODERNO.

“Señores, ¿os agradaría oír un hermoso cuento de amor y de muerte? Se trata de la historia de Tristán y de Iseo, la reina. Escuchad cómo, entre grandes alegrías y penas, se amaron y murieron el mismo día, él por ella y ella por él.” (16)

Así empieza el mítico poema de Tristán e Isolda en la edición reconstruida por Alicia Yllera (1993) a partir de versiones recogidas de Beroul, Thomas, Eilhart, Gottfried, Bédier y más autores. Revisemos esta historia de amor antes de remarcar su relevancia.

De forma resumida, la empresa comienza con Tristán, el huérfano, embarcándose, por mandato real, en búsqueda de una mujer deseada por quien lo habría adoptado cuando este era niño, el rey Marcos de Cornualles. Al ser arrastrado por la marea hasta Irlanda y haber sido mal herido por un dragón, se encuentra con una vieja conocida, la princesa de ese sitio, Isolda, quien cuida de él. Tras fuertes discusiones por desventuras del pasado, Isolda y Tristán acuerdan viajar hasta el rey Marcos para que la princesa se pueda convertir en reina. (Rougemont, 1938)

En el trayecto, debido al fuerte calor, una sirvienta les da de beber, sin embargo, se confunde y ofrece un brebaje que había sido preparado exclusivamente para los esposos. Confiesan su amor y se entregan el uno al otro. A pesar de esto, Tristán no abandonará el deber que le ha conferido Marcos, no detendrán su camino. Al llegar, no tardará mucho para que adversarios traten de hacer ver al rey el adulterio que se da en las sombras entre Tristán e Isolda. (Rougemont, 1938)

Después de un intento organizado por demostrar el pecado de los dos jóvenes, por órdenes de Marcos, se enviará a Isolda con una banda de leprosos y se condenará a muerte a Tristán. Sin embargo, los amantes evadirán el castigo y huirán a la selva de Morrois, en donde vivirán

una vida llena de “asperezas y rudezas”. Por diferentes circunstancias, más tarde, el rey perdonará a ambos. (Rougemont, 1938)

Habiendo pasado tres años, la pócima pierde efecto en los amantes, por lo que Tristán ofrecerá a Marcos lo pactado, a Isolda. Por su parte, ella volverá a añorar ser de la realeza. A pesar de esto, Isolda le pedirá a Tristán que no se marche de la ciudad sin asegurarse que el rey la trata bien. Sorprendentemente, hasta el día de la boda real, los amantes siguen manteniendo citas a escondidas. El clímax se produce cuando se le hace a Isolda una prueba de “juicio divino” para asegurar que no esté mintiendo y, si es así, se pueda casar con el rey. Ya en la ceremonia del juicio, Isolda jura, frente al hierro candente que deja intacta la mano de quien no ha mentado, que no ha estado en los brazos de otro hombre que no sean, o el rey Marcos, o el hombre que le acaba de ayudar a bajar de la barca. Ese hombre es Tristán disfrazado. (Rougemont, 1938)

Al final, por sus deberes como enviado del rey Marcos, Tristán dejará de ver a Isolda de Cornualles. En uno de sus viajes, conocerá a otra mujer de mismo nombre, con la cual se casará por esta última razón. No importando esto, Tristán la dejará virgen por su viva añoranza a Isolda de Cornualles. Un día, herido de muerte, Tristán pide a su esposa Isolda que llame a la reina de Cornualles, ya que es la única que puede sanarlo. El acuerdo con la reina será que si el barco, efectivamente carga con ella, mantendrá firme una bandera blanca, de lo contrario esta será negra. Al ver el barco llegar con la bandera blanca, la esposa de Tristán, acechada por los celos, mentirá y dirá a su convaleciente esposo que la bandera es negra. Devastado por lo que acaba de oír, Tristán morirá, e Isolda de Cornualles con él, al bajar del barco y observar el cuerpo inerte de su amado. (Rougemont, 1938)

¿Por qué hemos comenzado hablando de esta historia? Bueno, es factible que, a través de los claroscuros del relato, se pueda discernir al amor moderno, del que antes se habló se repetía en infinitas obras desde la semilla sembrada por los provenzales con su amor cortés. De hecho, para Rougemont (1938) este mito es, por excelencia, el modelo del amor en occidente. Por lo que, al analizarlo y extraer sus puntos altos, se pueden enlistar varias de sus características. No obstante, antes de proceder a esto, se tienen que hacer algunas puntualizaciones con respecto al amor moderno.

Paz (1993) también considera que en el amor de Tristán e Isolda está englobado el esqueleto o la figura del amor que se concibe en el occidente moderno, sin embargo, nos insiste en que este no es el mismo amor que el amor cortés de los poetas provenzales:

“En la historia de Tristán hay elementos bárbaros y mágicos que le dan una grandeza sombría pero que la apartan del ideal de la cortesía... La oposición entre esta visión negra de la pasión y la de la cortesía, que la ve como un proceso purificador que nos lleva a la iluminación, constituye la esencia del misterio del amor... el amor es caída y vuelo, elección y sumisión.” (17, 18)

El amor cortés nació y murió en el ocaso de la edad media, y aunque la historia de Tristán e Isolda se hace considerablemente visible en tiempos contemporáneos al del amor cortés, el mito se popularizó en extremo durante el curso de la época moderna, tanto así que Richard Wagner, en el siglo XIX, haría su homónimo drama musical. Una historia más vigente que nunca en aquellos ayer.

En el amor moderno, dibujado en el mito de Tristán, existen los cuatro puntos clave que el amor cortés forjó, y de los cuales hablamos ya: la exclusividad, el amor a solo una persona; la transgresión, el desafío a la sociedad; la atracción, la paradoja entre la libertad y el destino; y la persona, el alma y el cuerpo; sin mencionar otros aspectos que también comparten, como, por ejemplo, el del amor exclusivamente humano y secular. No obstante, el amor moderno, constituido, como ya se dio a entender, por una base legada por el amor cortés, pero fuertemente influenciada, en gran medida, por historias bárbaras, se distingue de este último, principalmente, por su carácter trágico. Veamos cómo.

Las características principales del amor mostrado en el mito de Tristán, el amor moderno, son las siguientes: la transgresión, el castigo y la redención (el desafío al rey); el destino libremente elegido (los amantes no se buscan, se encuentran, casi como por obra del destino, pero, cuando se encuentran, deciden libremente estar juntos); amor fuera del matrimonio (el matrimonio es uno de los elementos transgredidos); amor mortal (amor igual a sufrimiento, los problemas y las tragedias son parte del amor; no amor dichoso, sino amor amenazado por la vida misma); y la diferencia entre enamoramiento y amor (amar es un conjunto de prácticas prolongadas aun cuando se termina el efecto del brebaje mágico).

Como se puede notar, el amor moderno no escapa de los márgenes del amor cortés, los cuatro aportes fundamentales son compartidos. Sin embargo, sí es distinto con respecto a su desgracia intrínseca y a su fatalismo regido por la muerte, a la tragedia del amor. Cuando el amor cortés resalta la dicha de amar, el amor moderno, sin negar el amor cortés, remarca la dualidad: el amor es vida y ventura, pero también muerte y dolor. Pero este aspecto será desarrollado hasta el siguiente capítulo.

Por el momento, aparcemos en la idea de que es este el amor que ha perdurado en el consciente colectivo de occidente durante siglos. Amor del cual, consecuentemente, surgen las teorías revisadas en el capítulo anterior. Como vimos antes, variaciones existen y muchas, pero, exceptuando, quizás, corrientes poligámicas, no se han visto estrictamente fuera de los bordes de esta puntualización del amor moderno.

TRANSGREDIR LO SÓLIDO.

Como ya se dijo, del amor cortés heredó el amor moderno en occidente un importante aspecto, quizás uno de los más cruciales: la transgresión. La naturaleza del amor cortés fue quebrantadora para con la sociedad en la que surgió. La edad media se impregnó de un fuerte aroma dogmático que devenía de un autoritarismo religioso recalcitrante. El sólido aparato feudal y la estructura social resultaban implacables, sin embargo, y muy probablemente sin afán de haberlo hecho, los poetas provenzales desafiaron varios cimientos sociales contemporáneos a través del amor cortés.

Como se tocó antes, dentro de la poesía provenzal se idealizaba un amor fuera del matrimonio, una exaltación a la figura femenina y, en muchas ocasiones, surgían casos de adulterio en donde se veían involucradas mujeres casadas (bajo el puro acuerdo del casamiento y no del amor) con señores feudales. Están claras dos cosas: que bajo los parámetros del feudalismo y la edad media, no habría podido surgir una idea del amor así de sensible como la provenzal y, también, que la ruptura entre las ideas que erguían al amor cortés y las que mantenían al modelo feudal, colocaban a este amor adelantado a su tiempo.

Bajo mi punto de vista, la muestra más clara de la relación directa entre el amor cortés y el amor moderno occidental tiene que ver con el carácter transgresor que ambos comparten. No importando el hecho de la situación histórica del amor de los provenzales, su esencia lo disparaba con dirección a toda una era hacia adelante. Transgrediendo a la edad media, el amor cortés, se convertía de alguna forma en moderno, sin siquiera haber llegado la época aún.

El amor moderno, por consecuente, no puede separarse de su naturaleza transgresora legada por el amor cortés, sin embargo, es de suma importancia mencionar que el objeto a infringir cambia constantemente, dependiendo la época en que se ame. La modernidad está caracterizada por sus fuertes cimientos ideológicos que se han materializado con éxito en la realidad empírica. A partir del siglo XV y acaso desde antes, lógicas como la de la razón, la objetividad o la progresista, generaron ideas vertebrales que se convirtieron en la estructura de la época moderna. Ejemplos como la visión lineal de la historia, la utopía, el prometeísmo activista, productivo, técnico y totalitario, como regidor de la dinámica social; o la extrema valoración del Estado, nos permiten dar cuenta de la columna ideológica tan sólida y completa que fue capaz de alzar y mantener una cultura por cinco siglos, más o menos.

Durante esta época, el amor moderno tuvo pues que enfrentar, como en cualquier otra coyuntura anterior, dificultades que suponían una activación del componente de transgresión. Complicaciones de índole moderna que, sin tomar en cuenta el hecho de que hayan sido más o menos sencillas de quebrantar que las del feudalismo, eran tan sólidas y arraigadas culturalmente como los metarrelatos que las sostenían. Badiou (2009) retrata el nivel de transgresión al comparar a los amantes con siervos o esclavos:

“Tanto las comedias antiguas como las de Molière nos cuentan, de manera esencial, cómo unos jóvenes que se han encontrado por azar deben desbaratar la intriga del matrimonio arreglado por los padres. El conflicto teatral más corriente, el más explotado, es la lucha del amor azaroso contra la ley necesaria. Más finamente, es la lucha de los jóvenes, ayudados por los proletarios (esclavos y siervos), contra los viejos, ayudados por la Iglesia y el Estado” (26)

Así como lo dice el filósofo francés, a través de novelas, poesía, cuentos, canciones e incluso películas, se asoman estas narrativas, meramente modernas, que han significado barreras en

las historias de los amantes de occidente. Ahora mismo destaco, por ejemplo, las clases sociales, la división racial, la distinción familiar, la represión de los totalitarismos (estado) o, como en el feudalismo, el matrimonio (iglesia).

Por supuesto que no existe afán de satanizar estas manifestaciones modernas, empero, es crucial entender lo siguiente. En la mayoría de estas narrativas se da un embote intencional al amor. Por ejemplo, en *Romeo y Julieta*, las diferencias familiares tropiezan fatalmente la relación de los amantes; o qué decir de las miles y miles de novelas que han relatado historias de amantes prohibidos y no correspondidos por la distancia entre sus estratos socioeconómicos. Ahora, para el lector será algo más extraño vislumbrar cómo es que el matrimonio moderno (no feudal, sino un matrimonio que al final de la modernidad devino más libre de la influencia autoritaria en los amantes) juega un papel obstaculizador para el amor.

Primero que nada, recordemos que el amor es secular, mientras que el matrimonio es una de las instituciones religiosas más sagradas. Si invertimos un poco los papeles, incluso podría decirse que el matrimonio es sacralización del amor, un fenómeno impensado en términos del amor como hasta ahora lo hemos retratado. En segundo término, hemos de decir que, por poner algunos ejemplos, en muchas de las veces el matrimonio está encaminado a facilitar la solvencia económica de ambas partes, o también que funge prácticamente como un ritual de valoración del compromiso encaminado a la aceptación social, o quizás que es una entrada al plan de vida moderno por excelencia, la familia. ¿Acaso hemos visto que alguna de las implicaciones del amor sea refrendarlo?, ¿o que tenga que sostener una cara dirigida hacia afuera, direccionada al resto de nuestro círculo o de la sociedad? El amor, como ya hemos visto, es mucho más, pero además de ser mucho más, es mucho más simple y complejo que todo aquello. En la sociedad moderna, el amor escapa a la pretensión propia de la época en la que se le quiere encasillar y encontrar un explicación y un fin en sí mismo a todo. El amor solo es amar, no tiene fin en sí mismo. Por supuesto que tampoco hemos dicho (ni diremos) que todo amor que desemboque en un matrimonio no es amor real. Solo que es necesario comprender que la figura del matrimonio, por lo que se ha aclarado arriba, tiende a entorpecer las verdaderas virtudes del amor.

La evasión del matrimonio es ejemplo de que la transgresión en el amor no solo aparece con las barreras activas, como alguna autoridad o problema que impida intencionalmente la relación, sino también a través de trabas pasivas, refiriéndonos a símbolos, creencias o tabúes arraigados culturalmente que los amantes desobedecen.

Es tiempo de puntualizar una situación de forma, por si no había quedado clara ya. No lo llamamos amor moderno, estrictamente, por que comparta estructura ideológica con la modernidad, sino solamente porque es la idea del amor que pregonó en la época moderna (del siglo XV al XX), devenido de toda la historia que se ha revisado en el primer capítulo. Es ahí en la transgresión a lo moderno, en donde radica la distinción entre amor moderno y modernidad. Por obvias razones, el amor, así como es transgresión, también contiene una crítica a las instituciones que enfrenta, por lo que no puede ser moderno como tal. Si acaso, lo que comparte el amor moderno con la ideología moderna, es su solidez.

De igual forma, es crucial mencionar que el amor moderno no es exactamente el tipo de amor que se encuentra en las teorías de Paz, Badiou y Fromm, en nuestro primer capítulo, pero que fue el amor base para que estas se esgrimieran. Por motivos prácticos, de ahora en adelante, en el trabajo, solo nos referiremos al **amor cortés/amor moderno-amor tipo (Paz, Badiou, Bauman)**, como *amor*; pues son, según este trabajo, tanto la historia (aludiendo a los primeros dos), como el tipo ideal (aludiendo a nuestros tres autores) del amor en occidente, y el último no podría haber sido sin los dos primeros.

Aclarado esto, avancemos hacia una de las direcciones cruciales y principales de este trabajo. Ha quedado claro que el objeto a transgredir para el amor se ha presentado consistente, tanto cultural como materialmente, en el transcurso de la época moderna, no obstante, es en el siglo XX, en instancias altas de la modernidad, cuando este se comienza a tornar algo difuso. Uno de los actos demostrativos de este fenómeno lo podemos encontrar en la revolución sexual de la década de los sesenta.

En distintos puntos de occidente se vivieron cantidad de movilizaciones de jóvenes que bogaban por libertad erótica. En nombre del amor y la paz, enfrentaban a un *statu quo* cuadrado y a un aparato estatal violento que miraban con desprecio la desfachatez e irreverencia de esta rebelde generación. Dentro de la exigencia por conciencia sexual había, lógicamente, también una crítica fuerte a las instituciones modernas de la familia y el

matrimonio, por lo que se puede decir que estábamos frente a un notorio desgaste del modelo moderno y, por tanto, de sus barreras a transgredir.

He dado cuenta de dos seductoras interpretaciones del hecho recién descrito. Para Octavio Paz (1993), en los sesenta, se ganó una importante batalla por el erotismo, y al hacerse, primero, de esta esfera, los jóvenes habían avanzado hacia un área de oportunidad que les permitiría cultivar, más tarde, la esfera del amor. Sin embargo, tiempo después, dice Paz (1993), parece que no se dio así:

“La herencia que nos dejó 1968 fue la libertad erótica. En este sentido el movimiento estudiantil, más que el preludio de una revolución, fue la consagración final de una lucha que comenzó al despuntar el siglo XIX y que prepararon por igual los filósofos libertinos y sus adversarios, los poetas románticos. Pero ¿Qué hemos hecho de esa libertad? Veinticinco años después de 1968 nos damos cuenta, por una parte, de que hemos dejado que la libertad erótica haya sido confiscada por los poderes del dinero y la publicidad.” (28)

Paz da a entender que la dinámica comercial que pregonaba en aquel tiempo se hizo del campo ganado por los revolucionarios sexuales a través de la promoción del consumo excesivo, la publicidad y la individualización, y que, de esa forma, alejaron al erotismo del paso natural que debía dar con dirección al amor. No hace falta exponer aquí las pruebas que respalden la visión de Paz sobre la derrota social en el campo erótico que se fue dando a partir de la intervención de la economía en el cuerpo y el erotismo, pues consideramos que es un hecho innegable y constatable en nuestra cotidianidad (aunque más adelante se profundizará en torno a este tema), lo que aquí hemos de cuestionar es si, realmente, esas fueron las causas de este hecho.

La visualización de la revolución sexual de Trechera Herrera (1996), como una especie de pataleta de un niño ante sus padres, nos arroja ideas que se distancian un poco de la interpretación de Paz:

“(…) después de la Segunda Guerra Mundial, habría sufrido un importante cambio: de la madurez de la época victoriana habría regresado a la absorción narcisista propia de los adolescentes. Las revueltas juveniles de los años 60 y el movimiento

hippy se explicarían como la protesta adolescente contra la autoridad y la tradición que la sociedad mantenía. (...) La elección del término flower children refleja la creación de un mundo de niños, infantil, centrado en sí mismo, con una reacción activa contra sus padres y la sociedad.” (2)

Trechera Herrera da a entender, entonces, que había ya cierta inclinación intrínseca en la generación rebelde hacia un cambio de cultura. Los jóvenes, aunque quizás no del todo conscientes de esta tendencia, registraban un cambio de mentalidad frente a la de sus padres y abuelos, la cual, supuestamente, se mostraba flamante, innovadora y desobediente.

De las ideas de Paz y de las de Trechera Herrera podemos desembocar en una interesante síntesis. Por un lado, Paz atribuye la tragedia de la absorción de la esfera del erotismo, que ya había sido ganada por los jóvenes, al aparato económico; por el otro, Trechera Herrera, aunque no habla abiertamente sobre este fenómeno de apropiación del erotismo por la publicidad y el consumo, nos da elementos para pensar que no se debe exonerar a los propios movimientos rebeldes con respecto a la derrota social en el campo erótico. Es importante recordar algunas de las más recurrentes críticas que se le han hecho al movimiento juvenil de los años sesenta: movimientos reformistas en su esencia; con mucha forma y poco fondo; apelando a derechos más individuales que comunitarios; sin muchos líderes que trascendieran; en algunas de sus formas, inciertos y contradictorios ideológicamente; sin pilares sólidos; y muchas más. La verdad es que, como la mayoría de las movilizaciones urbanas en el siglo XX, es posible afirmar que el movimiento juvenil de los sesenta, a pesar de que fue una hermosa y valiente efervescencia momentánea, más tarde se habría de perder en su propia ambigüedad. Fueron movimientos eróticos en cuanto a algunos de sus fines (la revolución sexual), pero podría decirse, también, que lo fueron en cuanto a su forma y su dinámica. El hecho de que no hubiesen fuertes pilares ideológicos estrictamente para con el *otro*, se puede relacionar con que en los sesenta hubo erotismo, pero no hubo amor. En los sesenta hubo movilización, pero faltó una propuesta social sólida.

Entonces, no solo fue la voracidad de la economía lo que produjo un eternizado mal uso de los derechos sexuales ganados en los sesenta, sino también una especie de predisposición involuntaria del movimiento juvenil que, debido a su renovada mentalidad de rebeldía y de *yoísmo*, caminaba hacia donde, efectivamente, acabó. Digamos que la batalla estaba perdida

desde antes de disputarla, dado que los actores del movimiento juvenil habían allanado pasivamente, a través de su cambio ideológico, el camino para que el aparato de consumo, posteriormente, le pusiera precio a *eros*. Debo decir, sin embargo, que esta no me parece una conclusión completamente satisfactoria.

Naturalmente, el cambio en la mentalidad de la generación de los sesenta, que permitió que tuviera lugar este hito que alteraría para siempre el rumbo de la historia del amor, no se dio como una transformación de ideología que voluntariamente autoprodujeron los jóvenes, sino que obedeció a variaciones en el ambiente y mutaciones estructurales que se cocinaban a fuego lento. La economía, por su parte, se encrudeció a la vez que corrientes ideológicas iban ganando terreno en lo material. No hay culpa directa de nadie, ni del mercado y mucho menos de los jóvenes. Al dar con que ambos formaron parte de la erosión de las esferas del erotismo y el amor, se conjuga un engañoso efecto de distorsión entre víctima y victimario. Solo podemos concluir una cosa: estaba sucediendo una metamorfosis de la cultura, y por consecuente, un cambio en la gente, en el sistema y, como en un efecto dominó, en los objetos a transgredir y en el amor.

TRANSGREDIR LO LÍQUIDO.

Antes de que comenzara la transición cultural, como ya se mencionó, se tuvieron que dar cambios estructurales y materiales, muchos de los cuales sucedieron entrando la segunda mitad del siglo XX. La segunda guerra mundial fue una demostración histórica del peligro que podían implicar las barreras gruesas entre estados-nación, en materia tanto de identidades (individualismo) como de fronteras. El surgimiento de Estados Unidos como gran potencia, la bomba atómica en Japón, la creación de la Organización de las Naciones Unidas y el comienzo del hundimiento de los totalitarismos en el oeste, iban demarcando un futuro globalizado y unipolar, hastiado de la guerra, desconfiado del Estado protector y temeroso del lado oscuro de la ciencia (caída de la idea de progreso). Antes de que esto cristalizara, también impactaron el mundo bipolar y sus repercusiones. Durante la guerra fría el mundo cruzó por la cuerda floja y se desvaneció del lado del liberalismo norteamericano. Lo que

esta etapa representó fue un hartazgo por la guerra de parte de las generaciones más jóvenes, un marcado y generalizado descontento por el imperialismo de ambos polos, una fulminante decepción por el mal funcionamiento y el trágico final de la Unión Soviética (caída de la utopía) y un camino libre para el ala ganadora.

De esta forma, el siglo XX desembocó en la máxima expresión del liberalismo, impulsado por una apertura mundial que se deshizo de cualquier límite que entorpeciera el curso del dinero por el mundo (globalización). Aunado a esto, surgieron nuevas dinámicas distintas a las del mercado tradicional de producción asociado al Estado, que viraron hacia una priorización del consumo. La corriente individualista extrema del neoliberalismo impregnó hasta sectores como el trabajo, los medios de comunicación y el arte. Este conjunto de hechos fueron las manifestaciones del derrumbe de lo moderno tradicional y anunciaban el salto hacia una nueva cultura.

Gabriel Vargas Lozano (2005) afirma que se ha tomado la decisión generalizada de llamar a esta fase como “posmodernidad”, y ve su particularidad frente a otras épocas, cercano a como hemos expresado apenas, en un nuevo capitalismo, en las nuevas tecnologías y en la globalización:

“El concepto posmodernidad nos remite a una fase de la historia que señala una serie de tendencias futuras pero que aún no acaban de aparecer en forma completa.

Esta nueva fase de la historia y los fenómenos que la acompañan, tienen su origen esencial tanto en las formas que ha adquirido el sistema capitalista en el siglo XX y los inicios del XXI, así como en la revolución científico-técnica que se encuentra en marcha en los terrenos de la robótica, la informática, la genética, la microelectrónica y otros más. Todos estos descubrimientos han producido extraordinarios beneficios a la humanidad pero su uso irracional ha causado una severa crisis de la forma social precedente.” (188)

Sin embargo, es con respecto a otro asunto por lo que traemos a colación a este autor. Además de acotar las características económicas de la posmodernidad, Vargas Lozano, aporta a un debate importante sobre este tema. Según él, existen, por excelencia, dos interpretaciones clásicas de la posmodernidad. La primera de estas alude al definitivo fin de la modernidad,

mientras la segunda, a que, en realidad, solamente nos encontramos en una nueva etapa del capitalismo que podría ser descrita como “tardía”.

Vargas Lozano (2005) se posiciona a sí mismo dentro de los que creen en la segunda interpretación, y critica fuertemente a quienes han impulsado la primera, como Lyotard, Vattimo o Baudrillard. El juicio contra estos pensadores, básicamente, va sobre el hecho de apartar a esta fase de la historia de la historia misma, a través del argumento de “el fin de la historia”; y de sus construcciones ideológicas apoyadas en *“los efectos producidos por los medios de comunicación, es decir, a partir de un imaginario que no necesariamente alude a la realidad factual que develan las ciencias sociales (...)”* (190), refiriéndose a categorías extraídas del mundo de la televisión y las redes sociales que utilizan los autores criticados. Puntualmente, la preocupación de Vargas Lozano se puede reducir a la postura trágica y fatalista de estos intelectuales posmodernistas, la cual, según él, no deja espacio para una posible solución a las miserias de esta época.

En mi opinión, ambas interpretaciones de la posmodernidad tienen valor, solo que cada una corresponde a distintas esferas de la problemática. La exégesis que ve a la posmodernidad solamente como una nueva fase del capitalismo, tiende a omitir, como hemos visto en la definición de posmodernidad que hace Vargas Lozano, las explicaciones cotidianas que denotan, además de una metamorfosis en la estructura económica de nuestra sociedad, un cambio cultural, un cambio en las relaciones puramente sociales. Sin embargo, es innegable que, al igual que lo ve esta teoría, el nuevo capitalismo del ocaso del siglo XX y lo que va del XXI, ha tenido un papel definitivo dentro de la dinámica de la posmodernidad. Por el otro lado, los “trágicos” autores posmodernistas han aportado una gran riqueza conceptual para describir las implicaciones sociales de esta fase. Aunque quizás es cierto que han maximizado los hechos a través de figuras explicativas demasiado gráficas en comparación a la realidad empírica, y que ello deja algo atónitos y deprimidos a los lectores. En ese tenor, por cierto, pienso que hay que escuchar a Vargas Lozano sobre la necesidad de no abandonar la esperanza con respecto a posibles soluciones de los males posmodernos, sin embargo, contrario a este, considero indispensable la aportación de los autores posmodernistas. De un par de ellos echaremos mano a continuación para dibujar las especificaciones sociales de la posmodernidad.

Según el autor polaco Zygmunt Bauman (1999), y trayéndolo a mundo conceptual del presente trabajo, la posmodernidad puede ser diferenciada de la modernidad, a partir de una transición de lo sólido (lo moderno) a lo líquido (lo posmoderno). Él empata con la primera definición de Vargas Lozano en el sentido de que considera a esta etapa como propia de la modernidad, la etapa líquida; pero se distingue del mismo a partir de los constructos y explicaciones que utiliza. El concepto de “liquidez” fue impulsado por el propio Bauman en su clásico “Modernidad Líquida”, y refiere a la desaparición o deformación de los metarrelatos modernos que hacían sentir seguras, definidas y sólidas a las relaciones sociales, que provoca una emoción de vacío, de ambigüedad y de fluidez irracional, generado, claro, por un debilitamiento de las relaciones sociales y una correlacional potencia del individualismo.⁴

Bauman señala las problemáticas que este individualismo nos ha dejado al otorgarnos la sensación de total responsabilidad de nuestro destino a nosotros mismos. Menciona que, en esta etapa, se presenta una excesiva preocupación por el *yo* y un fuerte debilitamiento de la contemplación de los y lo que nos rodea, además de un deslizamiento de lo físico a lo psíquico y un sesgo generalizado ante el futuro. Resalta tanto al extremo consumismo y a la condición de lo efímero, obedientes a las necesidades generadas (y jamás satisfechas) de satisfacción rápida a las que estamos sometidos, como a la búsqueda incesante de identidad por medio de la pertenencia a algún grupo que subsane el desamparo de los grandes metarrelatos modernos. Para Bauman, en la posmodernidad, todo ha adquirido una velocidad vertiginosa. Desde el viaje de la información o de la comunicación, hasta la dinámica en la ciudades y en el trabajo.

En la misma tónica, también desde una problematización del consumo excesivo, una crisis de la socialización y una individualización desconocida, Gilles Lipovetsky (1983), en “*La era del vacío*”, añade elementos importantes que nos permiten dar con una imagen amplia de la cultura posmoderna. Para Lipovetsky existe una nueva forma de organización que parte desde lo privado y que permite una gran expansión de estilos de vida, aunque, la mayoría de estos, regidos por valores hedonistas; por la dominación de lo efímero, de la moda, de la publicidad y de lo nuevo; por el respeto a las diferencias; la exaltación al relajamiento, el

⁴ Es importante aclarar que el individualismo no surge en esta etapa, solo es potenciado. De hecho, la modernidad ya contemplaba en sus cimientos ideológicos al ser humano individual. Bauman (1999) dice que hoy ya no existe, como era en la modernidad, la suma de individualidades, sino solo el conjunto de estas.

humor y el psicologismo; y una nueva moral distinta a la moderna. Menciona que, socialmente, imperan la indiferencia, la autonomía privada, la innovación superficial, el sentimiento de repetición y de atasco, una pretensión de vivir el aquí y el ahora y un valor narcisista generalizado. (Lacal, 2005) Es así, dice Lipovetsky, como se hace presente el vacío en nuestro tiempo, paradójicamente. Desaparecen los sólidos pilares modernos, se derrumban, pero no se erige nada más.

De esta manera, y regresando a lo que nos atañe después de una necesaria puesta en contexto, damos cuenta con que los objetos para transgredir pasados, que emergían de las instituciones modernas, se ven sumamente debilitados al entrar a esta etapa de subjetividad pura, de aparentes múltiples identidades y de pequeñas “comunidades” aisladas. Y también, con que las barreras a transgredir en la posmodernidad son sumamente difusas, al igual que el vacío que impera en dicha fase.

Podría decirse que transgredir el líquido es más fácil que hacer lo propio con lo sólido. Pensemos en agua y una piedra. Puedo atravesar el chorro de agua que emana de una fuente, más no puedo hacer lo mismo con cualquier muro que se cruce en mi camino. Pero es que, ¿cómo vamos a transgredir lo líquido bajo el agua? En lo sólido, dentro del fuerte de piedra, era permitido y posible, al menos, pegar de patadas y golpes a las paredes. Pero, bajo el agua, lo líquido nos envuelve y nada con forma se discierne.

En la posmodernidad no figuran ya ni siquiera las barreras pasivas. Puede que aún exista cierta coerción que dejaron los obstáculos modernos cuando partieron, nos mantenemos a la espera de cuánto es que esta pueda seguir durando, como la estela que dejan los barcos, pero que pronto se desvanece.

Si la condición líquida ha dejado invisibles a las barreras a transgredir, ¿dónde ha quedado el amor en esta época? Uno de los casos nos da la pista del otro. El concepto de “objeto a transgredir” está obligatoriamente anclado al amor y a su contenido histórico, teórico y práctico, y representa un elemento fundamental de este. Desde su surgimiento el amor había tenido barreras que superar, eso le otorgaba carácter y solidez, sin embargo, hoy, las barreras posmodernas, son indiscernibles. Antes, el amor brillaba y se distinguía mientras se paseaba entre las paredes sólidas del laberinto moderno, hoy que se han derribado esas

paredes, el amor escurrió, se difuminó y se ha vuelto inapreciable. Es asumible, por tanto, una crisis del amor dada las implicaciones posmodernas.

La hipótesis que refiere a un cambio en el amor, al viraje hacia un amor posmoderno, es inviable, a nuestra manera de ver. No puede haber cambiado el amor, el amor siempre es transgresor, su origen e historia lo dictan así. La posmodernidad se muestra impotente ante la tarea de engendrar su propia idea del amor, ni siquiera como una antítesis del amor enraizado en el feudalismo y la modernidad, porque, así como la posmodernidad no afirma ni asegura nada, tampoco tiene fuerzas suficientes como para negar algo. Quizás, una tesis más adecuada sea que algún otro elemento se ha hecho del lugar del amor, un elemento más *ad hoc* con esta época y sus características.

En breve, ahondaremos más en esta última postura (con la que estamos de acuerdo). Con motivos de no entorpecer el ritmo y la sorpresa de esta lectura, también ha quedado pendiente el destape de las posibles barreras posmodernas que tentativamente enfrentan los amantes en esta época, pero es que, para llegar ahí, primero hemos de explicar lo improbable de lo recién dicho: que haya verdaderos amantes en la posmodernidad. Tendremos que esperar un poco más para aclarar la opacidad de los obstáculos líquidos. Su desvelo irá de la mano de una puntualización de la dinámica de las relaciones afectivas en la actualidad y de una profundización en el fenómeno del anochecer que está viviendo el amor.

EROS MUTILADO.

*“El mundo es el segundo término
de una metáfora incompleta,
una comparación
cuyo primer elemento se ha perdido.*

*¿Dónde está lo que era como el mundo?
¿Se fugó de la frase o lo borramos?*

*¿O acaso la metáfora
estuvo siempre trunca?”*

Roberto Juarroz (1974)

Eros en Grecia, Cupido en Roma, ambos representantes del amor, cuentan con características mitológicas que nos permiten reafirmar algunas propiedades de este. Con motivos prácticos, revisemos a Eros. Eros no solamente es dios del amor, también lo es del deseo sexual y, muchas veces, es venerado como dios de la fertilidad. Hesíodo dice que Eros es hijo del caos, de lo incontrolable, la interminable posibilidad de las otras variantes, la alternancia y el cambio brusco. Según muchos, hijo de Afrodita (diosa de la belleza) y de Ares (dios de la guerra); según Platón, de Poros (el recurso) y Penia (la pobreza); y para algunos otros, de Nichte (diosa primordial de la noche) y de Erebo (dios primordial de las sombras). (Raquel Miranda, 2019)

Sea cual sea la verdadera realidad mítica del dios Eros, queda clara la esencia de sus implicaciones y su cercanía con lo que aquí se ha expuesto sobre el amor. Lo primero y quizás lo más visible: Eros, como dios, representa los tres estadios del amor de Octavio Paz (1993) en *La llama doble*; la sexualidad (la fertilidad), el erotismo (el deseo sexual) y el amor. Lo segundo, y lo más importante para este apartado del trabajo: la naturaleza de Eros es bipolar.

La belleza y la guerra, la riqueza y la pobreza, dan a Eros un carácter regocijante y fructífero, y doloroso y miserable al mismo tiempo. Eros es ambas partes, es dialéctica. Es la presencia

de lo glorioso del amor cortés y lo trágico del amor moderno. Es la ambivalencia que domina a la vida, la que la balancea y desbalancea. La vida y la muerte. Eros no solo es felicidad y estado de gracia, es también, como lo dicen las versiones que vinculan a Eros con Nicté y Erebo, oscuridad y sombra. Es, como cree Hesíodo, caos, todo el espectro.

Para el filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2012), Eros está en su lecho de muerte. Visualiza un desamparo del *eros* (lo que nosotros llamaríamos amor) tan implacable, que no solo ha golpeado a las relaciones amorosas, como veremos más adelante, sino también a otras esferas de la sociedad. ¿En qué radica esta agonía de Eros? Acudamos a dos de los casos más interesantes que plantea Han.

Basándose en Platón, Han atribuye una innegable propiedad al amor: empujada por el *eros*, el alma solo puede crear acciones bellas. No obstante, no son precisamente “acciones bellas” las que Han (2012) describe en su retrato de la política de hoy en día:

“(...) la política actual, que además de carecer de valentía se desarrolla por completo sin Eros, se atrofia para convertirse en mero trabajo. El neoliberalismo lleva a cabo una despolitización de la sociedad, y en ello desempeña una función importante la sustitución del Eros por sexualidad y pornografía. (...) Se atrofia por completo la valentía. Se hace imposible una acción común, un nosotros.” (34, 35)

A pesar de señalar una ausencia del *eros* en la política, Han no cree, en realidad, que exista una política del amor, de hecho, ve antagónicos a ambos elementos. No importando esto, sí considera que “*la acción política como un deseo común de otra forma de vida, de otro mundo más justo, está en correlación con el Eros en un nivel profundo. Este constituye una fuente de energía para la protesta política*” (35). Es decir, existe en el hecho revolucionario, o en el de transformación política, un *acontecimiento*. El *acontecimiento*, para Han (2012), es un “*momento de verdad que introduce una nueva forma de ser*” (35). Lejos de vivir acontecimientos, la política de hoy es pura sexualidad que, al igual que el objeto sexual, no cambia, no se cuestiona y permanece igual siempre, menciona el escritor surcoreano.

Deslicémonos hacia otra categoría de donde también ha escapado Eros: la teoría. Para Han, sin el toque de Eros, el pensamiento deviene repetitivo. Pone el ejemplo de la masiva cantidad de correlación de datos almacenados por las empresas y que han hecho ver a la causalidad de

la teoría como superflua. Han cree que la teoría no es algo que se pueda sustituir con los datos y la información. A diferencia de la teoría, que brinda tensión narrativa, los datos son solamente aditivos. Además, mientras que con la teoría se le da forma al mundo, con la infinita cantidad de datos contenidos en empresas como *Google*, la información se desborda y se deforma; es información ruidosa, cuando, para el pensamiento prolijo, solo debe haber silencio. Al igual que el acontecimiento revolucionario en política, “*la teoría constituye una decisión esencial, que hace aparecer el mundo en modo completamente distinto, bajo una luz del todo diferente*” (Han, 2012, 38). Por el otro lado, los datos no crean conocimiento o verdad.

¿Qué hay detrás de todo esto? Está implícito que, para Han, tanto la política como la teoría, han sufrido de una deformación que los ha privado de su real posibilidad de hacerse presentes. Ambas han acaecido laxas, y han abierto paso a la economía y a los datos, respectivamente. Han representa ambas partes (lo político y lo económico, lo teórico y lo aditivo) como dos características de lo mismo, y problematiza la situación dejando ver el crecimiento desmedido de una de las fracciones al costo de la disminución de la otra. Lo explica a través de dos figuras milenarias en lo que a la filosofía concierne: la negatividad y la positividad.

La posmodernidad ha positivizado absolutamente a todo, le da funcionalidad y lo traduce en cifras; le quita sustancia y le imprime ligereza. Lo esencial ya no se toma en cuenta, la creación de verdad, la búsqueda del cambio, el *acontecimiento*: “*La esencia del acontecimiento es la negatividad de la ruptura, que da comienzo a algo del todo distinto.*” (Han, 2012, 35). Naturalmente, para Han, hace falta la negatividad de Eros para que tanto la política, como la teoría marchen. La transformación revolucionaria es negatividad, es la transformación política como *acontecimiento*. El conocimiento teórico es negatividad, es crítica y construcción. Aquí Han (2012) habla de la negatividad del conocimiento con respecto a la desaparición del Eros en la teoría:

“(...) *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. Un exceso de*

simple información no deja prosperar ningún conocimiento. (...) Le falta el Eros, que transforma.” (40)

El Eros que transforma, el Eros oscuro, hijo de la sombra y de la noche. Claro que el amor también es *acontecimiento* y, consecuentemente, negativo, doloroso y nunca positivo en su totalidad. Así lo explica el concepto de *procedimiento de verdad* de Badiou (2009), el cual se acerca mucho al *acontecimiento* de Han:

“Habría que recordar que, como muchos procedimientos de verdad, el procedimiento amoroso no siempre es pacífico. Comporta violentas peleas, verdaderos sufrimientos, separaciones que se superan o no. Es una de las experiencias más dolorosas de la vida subjetiva, ¡hay que reconocerlo! (...) (...) Hay muertes de amor y muertos enamorados, suicidas amorosos. A decir verdad, a su escala, el amor no es más pacífico que la política revolucionaria. Una verdad no es algo que se construya en rosa bombón ¡Jamás! El amor también tiene su propio régimen de contradicciones y violencias.” (20)

De esta forma, observamos que los *acontecimientos* y los *procedimientos de verdad*, entre ellos el amor, son negativos dada su capacidad transformadora, dado su punto de ruptura y su capacidad de construir.

Lo que aquí se quiere expresar no es que la negatividad, por sí sola, tenga una capacidad de transformar, sino que “...sin negatividad se da siempre lo mismo” (Han, 2012, 39). El *acontecimiento* se gesta a partir del choque de lo negativo con lo positivo. Es dialéctica, es la síntesis, es el motor de la historia. Es el dios Eros, bipolar, y probablemente más oscuro que claro. La crítica va sobre el exceso de positividad que la posmodernidad acumula, materializada en datos y economía, en publicidad y en la facilidad con la que hoy se nos ofrecen y presentan comodidades, aspiraciones e identidades innecesarias. La crítica va sobre la mutilación de la parte oscura de Eros, sobre la anulación de la tragedia. No es que en la posmodernidad todo se haya amalgamado y se haya hecho ambiguo sin razón alguna, sino que desapareció la negatividad. Ya solo hay positividad que nos empapa y nos imposibilita distinguir otra cosa.

¿En qué sentido, el amor, al ser un *procedimiento de verdad*, negativo y positivo, al igual que la política y la teoría, sufre de una extrema positivización en la posmodernidad? En el siguiente apartado lo estudiaremos. Aunque antes de entrar de lleno, tenemos que precisar una cosa. Al haber sido mutilado, no es posible hablar ya de amor. El lector recordará que hemos sugerido un intercambio entre las relaciones amorosas y cualquiera que sea el nombre de las relaciones en la posmodernidad. Suplicamos que, al leer lo que resta del trabajo, se tenga presente esta situación. Lo que a continuación se desarrollará, es solo el relleno del vacío presentado en la esfera erótico-amorosa en la posmodernidad, no una especie de amor posmoderno.

LA TRAGEDIA DEL AMOR (LAS RELACIONES EN LA POSMODERNIDAD).

El atributo trágico y conflictivo de las relaciones amorosas no ha surgido a partir de una especie de promoción de los escritores modernos. La tragedia del amor en la poesía moderna, que normalmente desemboca en muerte, es nada más que exageración del roce y de los sentimientos dolorosos que rondan el día a día de cualquier pareja de amantes.

¿En dónde descansa esta característica conflictiva que hace más doloroso y laborioso el mantener lazos amorosos? Para Fromm (1959), amar es un arte y requiere de ciertas virtudes para producirse. Enumera la disciplina, la paciencia, la concentración, la ocupación, la preocupación, la humildad, la fe, la actividad y el dominio social. Siendo así, amar es imprimir todas estas virtudes para con el *otro*, a pesar de la complejidad de la empresa y de que, aun cumpliendo con todas ellas, la alteridad siempre implique continua confrontación.

Es posible, entonces, ir a parar en dos clases de conflicto que se dan en el seno de las relaciones de pareja. La primera de estas refiere al conflicto inherente al amor, a la cualidad complicada necesaria de este, al conflicto horizontal. Doloroso conflicto visto como **negatividad**, como creación y motor de síntesis, como ya hemos visto durante lo que se lleva de este escrito. Al ser el amor un juego de dos, el conflicto natural de la alteridad, de la vida a través del *otro*, se vuelve inevitable:

“Los conflictos reales entre dos personas, los que no sirven para ocultar o proyectar, sino que se experimentan en un nivel profundo de la realidad interior a la que pertenecen, no son destructivos. Contribuyen a aclarar, producen una catarsis de la que ambas personas emergen con más conocimiento y mayor fuerza.” (Fromm, 1959, 42)

Han (2012) lo llama el *otro atópico*, problemático, pero sustancial, transformador y rico; y lo ubica como el concepto crucial de la negatividad, la herida más profunda del dios Eros. En consecuencia, y para dar conclusión al apartado anterior, la “cruz” de la política, de la teoría y del amor, es la desaparición del *otro atópico*, el *otro* transformador; ahí reposa la anulación de la negatividad. Pero del tema del desvanecimiento del *otro* como *persona* hablaremos más adelante.

Así pues, regresando al asunto en cuestión, el conflicto renovador y catártico, en donde habita el *otro atópico*, se da sobre la base de un amor real, en la diferencia siempre confrontativa pero productora. Por otra parte, la segunda clase, el conflicto destructivo referido implícitamente en la cita anterior, apunta a problemáticas arrastradas a la relación desde lo *uno*, desde la individualidad, las cuales aparecen siempre debido a la falta de los atributos necesarios para amar de los que habla Fromm, impidiendo que se presente una cohesión profunda entre la pareja. Esta última categoría no alude al conflicto consustancial del real amor humano, sino al que, precisamente, impide la elevación de la pareja a la categoría de amantes verdaderos, en donde el original conflicto, la tragedia amorosa, tiene lugar.

Esta nociva situación ha fungido, desde siempre, como una de las principales razones de que las relaciones amorosas se conviertan en “procesos” virulentos y truncos, no obstante, no ha sido la única determinante de que la tragedia como metáfora del conflicto, hogar del *otro atópico*, al igual que le ha sucedido a la transgresión, sea uno de los componentes del amor que también está siendo suprimido en la posmodernidad. Las relaciones amorosas han abandonado su intención sólida y su esencia negativa, principalmente, gracias a dos elementos que nos han empapado a todos: el individualismo y el consumo.⁵ Estas máximas

⁵ Como se habrá de ir dando cuenta el lector, otras circunstancias posmodernas convergen sobre la esfera erotismo-amor en la actualidad. Las más visibles la rapidez y la competencia. Sin embargo, hemos acotado al individualismo y el consumo por la bipartición teórica-narrativa que sucede en el apartado, además de que todas están, de alguna forma, relacionadas.

posmodernas no solo han tornado más complicado el practicar las habilidades necesarias para amar de las que antes hablamos, sino que también han internalizado, de forma general, la idea de que, anulando todo el embrollo conflictual del amor, se puede llegar a disfrutar más de la vida propia: las relaciones positivas. Hablemos primero sobre la esfera del individualismo en las relaciones amorosas posmodernas.

Bauman (2003) habla de todas las relaciones sociales en la etapa líquida de la modernidad cuando menciona que ninguna conexión en la actualidad puede llenar el vacío que dejaron los sólidos vínculos modernos. Para él, la gran máxima de las relaciones en la posmodernidad es que los lazos jamás se anuden lo suficiente como para que, más tarde, al tiempo de desanudarlos, representen contratiempos tediosos e indeseables.

No es que la sociedad haya desdeñado la búsqueda por relacionarse, sino todo lo contrario. Bauman cree que, en la actualidad, las personas estamos desesperados por relacionarnos, pero que miramos con desconfianza todo lo que conlleva. De esta manera, las relaciones posmodernas anulan el histórico agravio que implica enlazarse con otro ser humano y se concentran únicamente en la parte satisfactoria de esto. Badiou (2009) ejemplifica la tónica de las relaciones “afectivas” en la actualidad a partir de una publicidad de un sitio de citas francés llamado *Meetic*:

“París ha sido cubierto de carteles de la página web de encuentros Meetic... ‘¡Se puede estar enamorado sin caer enamorado!’. Así pues, nada de caída, ¿no es eso? Y, después, también está el de: ‘¡Usted puede perfectamente estar enamorado sin sufrir!’ (...)” (5)

Badiou dice “*nada de caída*”. De la expresión anglosajona *fall in love*, se suprime *fall*, el doloroso desplome, para dar entrada a la pura satisfacción propia, cuando realmente, como ya hemos estudiado, el amor es, por naturaleza, cambio, pasiones enfermedad y muerte; es doloroso y trágico.

Podemos desembocar entonces, a través de lo que dice Bauman, en que, dentro de esta positivización, se divisa un completo extravío del amor, y una probable degradación hacia una suerte de erotismo. Las relaciones amorosas se individualizan y solo se enfocan en el *otro* de la pareja en tanto este sea funcional para el *yo*, tal como el erotismo predica. Así como

lo vociferaba Diotima en el *Banquete de Platón*, los *otros* son tan solo una serie de escalones en ascenso hacia la contemplación, en este caso, hacia el goce personal y quizás, hacia el sentimiento de éxito.

Anthony Giddens (1992) conceptualiza este tipo de vínculos de pareja a partir de su categoría de *relaciones puras*. Esta clase de relaciones aluden a una forma de unión regida por lo que cada uno de los implicados pueda obtener de ella. Su duración y continuación estará determinada por la existencia o desaparición de la sensación de satisfacción experimentada por ambas partes, además de que, por supuesto, estas se mantendrán velando por conservar la ligereza “contractual” necesaria para que se deshaga el emparejamiento si es que las complicaciones comienzan a verse más enrolladas de lo que el sujeto posmoderno está dispuesto a aceptar.

Hoy es notable la materialización masiva de las relaciones puras de Giddens. El alrededor de las parejas amorosas se ha poblado de notas al pie que proclaman “ponerte tú antes en la relación”, “no dejar que tu relación sea tu única fuente de gozo”, “anteponer tu felicidad a la de tu pareja, para no salir herido más tarde”, “buscar a una persona que no estropee tus intereses y aspiraciones personales, profesionales o lúdicas; sino que las impulse”, etc. La “experta en relaciones” (?), Erika Lust, habla sobre las *situationships*, el nuevo formato de relaciones de los jóvenes en la actualidad, para un artículo de Marita Alonso (2023) en la sección de “pareja” en la revista *Metropolitan*: “*Los objetivos que tenemos hoy en día son muy diferentes a hace años: hay muchas personas que no buscan relaciones estables, (...) hoy estamos muy enfocados en nuestros objetivos individuales y de trabajo*”.

De esta manera, es notable como pululan una especie de relaciones “escalera”, concebidas para ascender en lo individual, o de relaciones “accesorio”, vínculos de segundo término tan importantes como el trabajo en el que estemos o los ahorros guardados para nuestras próximas vacaciones. Probablemente, en principio, algunas de estas premisas no parezcan esencialmente nocivas, y nos hagan remitirnos a la imagen del amor a uno mismo, sin embargo, tenemos que aclarar que estas sólo se enmascaran con esta idea, pero que, en realidad, apelan a un crudo individualismo posmoderno contrario al amor propio, como veremos más adelante en el apartado ulterior.

Así pues, en la actualidad, buscar pareja formal se ha convertido a un acto de cálculo. Se ha abandonado la *fall*, la caída libre al abismo del amor, para proceder a hacer listas y poner condiciones superficiales que nos protejan de la tragedia. Bauman (2003) así lo declara:

“(...) Su éxito depende de usted y sólo de usted; por lo tanto, es sólo usted quien ejerce el control (...) (...) nada de «amor a primera vista». Nada de enamorarse... Nada de esas súbitas mareas de emoción que lo dejan sin aliento: nada de esas emociones que llamamos «amor» ni de esas a las que sobriamente denominamos «deseo». (...) No debe permitir que nadie le arrebathe la calculadora de la mano. (...) La conveniencia es lo único que cuenta, y la conveniencia debe evaluarse con la mente clara, y no con un corazón cálido (por no hablar de un corazón ardiente).”
(26)

Ahora, ¿podría ser de otra forma en la sociedad de la extrema competencia individual? En un dialogo narrativo que tiene con Foucault, Han (2012) cree que en la posmodernidad se ha izado el régimen del *tú puedes*, el cual ha venido a suplantar al *tú debes* de la modernidad sólida. Paradójicamente, dice Han, la libertad proclamada por el neoliberalismo es realmente un imperativo, *sé libre*:

“El régimen neoliberal esconde su estructura coactiva tras la aparente libertad del individuo que ya no se entiende como sujeto sometido (subject to), sino como desarrollo de un proyecto. Ahí está su ardid. Quien fracasa es, además, culpable y lleva consigo esta culpa dondequiera que vaya.” (12)

De tal forma, en la sociedad de la continua competencia, en donde tenemos la máxima culpa de tener o no éxito, es fundamental mantener todo perfectamente calculado para quedar bien posicionado. Las relaciones “afectivas” no se salvan de esta condición posmoderna, y pueden ser, como lo hemos visto ya, una escalera o un accesorio en favor de **mi** “éxito”. Se vuelven, paradójicamente, relaciones individuales.

Hemos de recordar, empero, lo que se ha dicho sobre la esfera erótica en el capítulo pasado. Durante la segunda mitad del siglo XX y lo que lleva del siglo XXI, el aparato económico ha engullido esta categoría y la ha vuelto puro consumo. Bauman (2003) parece estar de acuerdo con ello y, bajo esa tónica, cree que hablar de que el amor ha resultado en deseo (erotismo)

en la posmodernidad, como lo hemos hecho nosotros recién, es un halago excesivo para todo lo que rodea a las relaciones actuales: *“Tal vez decir «deseo» sea demasiado. Como en los shoppings: los compradores de hoy no compran para satisfacer su deseo,(...) (...) sino que compran por ganas. (...) El deseo necesita tiempo para germinar, crecer y madurar.”* (18)

A diferencia del encuentro erótico, el cual, a pesar de solo enfocarse en partes del *otro* para la satisfacción del *yo*, implica cierto compromiso, preparativos, negociaciones y algunas elecciones y decisiones difíciles entre las dos partes; las *ganas*, de las que habla Bauman, son una versión liviana del deseo, son erotismo sin demoras. Pareciera, a simple vista, que las relaciones individuales explicadas *supra*, debido a su leve afinidad con el compromiso, toman el lugar, más bien, del amor; mientras que las *ganas*, hacen lo propio con el erotismo.

Bauman (2003) obtiene el concepto de *ganas* a partir de la comparación que hace de las relaciones posmodernas con la actitud consumidora de un comprador:

“En nuestros días, los centros de compras suelen ser diseñados teniendo en cuenta la rápida aparición y la veloz extinción de las ganas, y no considerando el engorroso y lento cultivo y maduración del deseo. (...) En el caso de las parejas, y especialmente de las parejas sexuales, satisfacer las ganas en vez de un deseo implica dejar la puerta abierta ‘a otras posibilidades románticas’ (...).

Cuando la relación está inspirada por las ganas (...), sigue la pauta del consumo y sólo requiere la destreza de un consumidor promedio, moderadamente experimentado. Al igual que otros productos, la relación es para consumo inmediato (no requiere una preparación adicional ni prolongada) y para uso único (...) (...) Si resultan defectuosos o no son ‘plenamente satisfactorios’, los productos pueden cambiarse por otros, que se suponen más satisfactorios.” (19)

De esta manera, las *ganas* se han apoderado de las relaciones del *homo consumens* (¿o los han creado?), como llama Bauman al sujeto posmoderno absorbido por el consumo, solitario y racional en función de no entorpecer sus ganancias con emociones innecesarias, que solo se relaciona con otros “compradores” y que vive a partir de los principios de la velocidad, el éxito, la liviandad y la novedad.

Sumado al carácter competitivo de las relaciones individuales, el carácter consumista inherente al sujeto posmoderno ha sido el artífice y sustentador de una serie de estructura del “*postamor*” que envuelve a la dinámica del vacío de la esfera erótico-amorosa en el siglo XXI. Algunas de sus partes son las redes sociales, los sitios de citas, los consejeros de amor, la pornografía y las inteligencias artificiales. A continuación, ahondaremos en estas para observar cómo funcionan las relaciones regidas por las ganas y el consumo y, de paso, ver de qué forma anulan al amor.

Las **redes sociales** se han convertido en un espacio relacional módico para el sujeto posmoderno. Ahí nada debe de ser muy serio y todo es exageradamente veloz. Son lugares que nos mantienen protegidos ante las fricciones de las relaciones de la vida real y en donde las consecuencias de no mostrarse siempre responsable y sensato con los cohabitantes de la red son mínimas o nulas. “*Uno siempre puede oprimir ‘borrar’ (...)*” dice Bauman (2003). Además, dentro, podemos ser quien nosotros queramos. Eso sí, siempre y cuando demuestres ser alguien. Tienes que mostrarte en la vitrina digital, enseñar a tus seguidores los aspectos de tu vida que crees les parecerán interesantes. En la sociedad digital todos debemos ser *influencers*. Lo ético se intercambia por lo estético.

La comunicación dentro de las redes sociales es mucho más sencilla que en el trato cara a cara. Incluso deviene más banal y superficial, impidiendo una profundización dialéctica entre los interlocutores. Bauman (2003) piensa que el continuo flujo de palabrería y de fraseo, muchas veces abreviado para acelerar su circulación, nos ha convertido en una sociedad del *habla*, dejando en último término a *de lo que se habla*. Así, las relaciones amorosas, en las que la profundización sobre el *otro* es fundamental, quedan lisiadas de este fundamento:

“El objetivo de emitir sonidos y enviar mensajes ya no es someter las entrañas de la propia alma a la inspección y aprobación de la pareja. Las palabras, pronunciadas o tipadas ya no luchan por consignar el viaje de descubrimiento espiritual.” (36)

Recordemos que el descubrimiento del otro es una línea importante para el amor. Paz (1993) habla del misterio encubierto en la persona amada, la santidad que oculta. En la ecuación par del amor la gran incógnita es el *otro*, sin embargo, bajo la razón de las redes sociales, la sobreexposición del sujeto posmoderno a través de la abundancia de fotografías y

pensamientos, nos planta en la cara el *todo* de la otra persona (o al menos todo lo que la persona quiere que se sepa), dejando el misterio inexistente.

Otro punto tiene que ver con la alta velocidad con la que se desenvuelve el mundo digital y su permeo en nuestra forma de ver el mundo real. Franco Berardi (2007) piensa que en el siglo XXI ha nacido la *generación post-alfa*. Según el filósofo italiano, ha sido así gracias a un cambio en la subjetividad de esta nueva camada, generado debido a que, durante el proceso de su formación, se ha distanciado del alfabeto y ha tenido contacto más frecuente con máquinas que con sus propios padres. Berardi considera que el capitalismo actual maneja una lógica de exceso de estímulo o de símbolos, a la que llama *hiper-semiosis*. Según él, el *semiocapitalismo* es el gran culpable de la pérdida de capacidades sociales humanas como la sensibilidad o la atención, cuyo impacto pega directamente en la importancia que se le da al *otro*.

La digitalidad es uno de los campos principales en donde se genera esta sobreestimulación, y las redes sociales, podríamos decir, algunas de sus abanderadas. Las horas y horas de entretenimiento que pasa el sujeto posmoderno frente a la pantalla negra, ocasionan que, posteriormente, sea aburrido, tedioso y casi imposible mantener la atención en situaciones que realmente lo ameritan. La rapidez que rige las redes sociales, la facilidad para hacernos de cualquier cosa, los colores vivos y las imágenes nítidas, dejan atrás a la lenta y “aburrida” realidad, en donde, consecuentemente, se ven degradadas cualidades necesarias para amar de las que nos hablaba Fromm, como la paciencia o la concentración.

Dentro de la digitalidad subsisten un grupo de espacios que son similares a las redes sociales convencionales, pero cuyo objetivo radica directamente en el encuentro erótico: **los sitios de citas**. Según Bauman (2003), las relaciones generadas a través de la digitalidad son completamente positivas, e implican una dinámica especialmente sencilla:

“A diferencia de las «verdaderas relaciones», las «relaciones virtuales» son de fácil acceso y salida. Parecen sensatas e higiénicas, fáciles de usar y amistosas con el usuario, cuando se las compara con la «cosa real», pesada, lenta, inerte y complicada.” (10).

No hace falta mayor indagación del *otro*. Bauman (2003) frivoliza diciendo que “*simplemente, (con) comprobar la compatibilidad de los signos del zodiaco (como ocurre en los comerciales de una marca de teléfonos móviles) será suficiente*” (18).

En Estados Unidos, el 46% de los usuarios de las aplicaciones de citas no las utilizan con el objetivo principal de encontrar parejas románticas exclusivas. (Dixon, 2023) Y aunque el 54% que sí lo hace es mayoría, el principio amoroso de *libertad* y *destino* aleja al amor del proceso de emparejamiento digital.

El amor nace de un flechazo, es un encuentro dado por casualidad, es instantáneo. Contrario a esto, en aplicaciones de citas como *Tinder*, hay tiempo para el cálculo y la preparación antes de un posible impacto de la flecha de Eros. Los perfiles en *Tinder*, están repletos de información superficial que simulan ser una carta de presentación para con las posibles parejas. ¿Cuándo, en el primer encuentro amoroso, se había utilizado una carta de presentación antes de siquiera oír la voz de la otra persona?

Paz (1993), haciendo referencia al *azar objetivo* de André Bretón, menciona que el amor es un resultado de una elección, pero que esta está determinada por un conjunto de circunstancias incontrolables que nos llegan cuando menos lo esperamos:

“El encuentro precede a la elección y en el encuentro lo fortuito parece determinante. (...) Camino sin rumbo fijo por una calle cualquiera y tropiezo con una transeúnte; su figura me impresiona; quiero seguirla, desaparece en una esquina y un mes después, en la casa de un amigo o a la salida de un teatro o al entrar en un café, la mujer reaparece; sonrío, le hablo, me responde y así comienza una relación que nos marcará para siempre. Hay mil variantes del encuentro pero en todas ellas interviene un agente que a veces llamamos azar, otras casualidad y otras destino o predestinación.” (26)

Es así como la magia del encuentro deviene menguada o nula, se cancela la característica fatal del proceso amoroso, el elemento del destino. No obstante, hay que recordar que la libertad y el destino no son elementos que vienen por separado, son expuestos juntos y ambos se complementan. En el amor, el destino interviene en la espontaneidad y naturaleza del encuentro primero, mientras que la libertad está ubicada en la elección activa y continua de

la persona que acaba de ser interpuesta en nuestro camino por los azares de la vida. En cambio, en las aplicaciones de citas (cuando se utilizan con intención de encontrar una pareja formal) hay una degeneración de estos elementos. La descarga de la *app* viene infundida por un deseo de fatalidad (deseo de destino, deseo de encuentro de amor espontáneo). Ya en la interfaz de la aplicación, en el infinito catálogo de personas de *Tinder* o de *Bumble*, sucede una simulación de libertad, al permitirnos elegir, mediante una evaluación del perfil mostrado, a las personas que nos interesan. Por lo tanto, no se produce el chispazo y el componente de libertad se degenera. Es un encuentro artificial, fabricado y postizo.

Es de esa forma como, en las aplicaciones de citas, nos sometemos nosotros mismos a ser parte de un catálogo como el que nos brindan las tiendas para hacernos de alguno de sus productos, y tratamos de sacar a relucir los que creemos son nuestros atractivos para ser elegidos. El mundo del consumo no solo se trata de consumir, sino también de ser consumidos, como sucede en las redes sociales o en los sitios de citas. En dicho mundo, no podemos “culpar” al destino de haber cruzado a “esa persona” en nuestro camino, ya que, a “esa persona”, le hemos dado, primero, *swipe* a la derecha en *Tinder*.⁶

Si es que, incluso en el mundo positivizado, sentimos que las relaciones no son para nosotros, o que nuestros vínculos afectivos caminan por una cuerda floja, contamos con los buenos samaritanos del mundo del consumo: los **consejeros del amor**. También llamados gurús, estos “expertos en relaciones” publican semanalmente en las revistas más prestigiosas del mundo, tienen sus secciones especiales en programas de televisión y, últimamente, han ganado gran popularidad con videos cortos en las redes sociales. Para Bauman (2003) la terapia de pareja también forma parte de este flanco del amor posmoderno, y caricaturiza la idea de que “(...) las relaciones, como los autos, deban ser sometidas regularmente a una revisión para determinar si pueden continuar funcionando” (8).

El trabajo principal de estas personas es aconsejarte para que tus relaciones estén “sanas”, para aminorar los malos ratos y disminuir el daño que pueda causarte la vida en pareja. Así lo podemos ver en los siguientes títulos, que forman parte de escritos de la sección de

⁶ En la aplicación de citas *Tinder* se llega a un *match* (un emparejamiento) a partir de una aceptación mutua entre las dos personas involucradas. Para aceptar el interés por un usuario se desliza (*swipe*) la imagen que aparece en el teléfono móvil hacia la derecha, si no existe un atractivo se hace lo propio, pero hacia la izquierda.

“pareja” del sitio web de la revista *Cosmopolitan*: “Consejos para que mejores la confianza en pareja”, “Cómo hacer el ‘perfil’ perfecto en ‘apps’ de ligue”, “Cómo gestionar una ruptura en redes sociales”, “Cómo olvidar a tu ex: el truco definitivo”, “100 frases de desamor para empoderarte”, etc.

Como se puede observar, estas sugerencias casi siempre vienen con una intención de eliminar la tragedia de la relación, de hacer una invitación a unírnos a los nuevos medios de relaciones casuales y son, normalmente, redactadas en singular. Queda claro que al amor al que refieren estos “expertos”, no es el amor del que se ha hablado al principio de este trabajo; y aunque, en este escrito, se ha hecho alusión a algunas características de lo que aquí se piensa es el amor real y a ciertas virtudes necesarias para amar, remitimos a Fromm (1959) para que nos auxilie a constatar que, en esta revisión del amor (y en la suya también), no existe, ni cerca, una pretensión de enseñar cómo es que se tiene que amar:

“(…) muchos de los lectores de este libro, esperan recibir recetas del tipo «cómo debe usted hacerlo», y eso significa, en nuestro caso, que se les enseñe a amar. Mucho me temo que quien comience este último capítulo con tales esperanzas resultará sumamente decepcionado. Amar es una experiencia personal que sólo podemos tener por y para nosotros mismos (...). (...) Lo que un examen de la práctica del amor puede hacer es considerar las premisas del arte de amar, los enfoques, por así decirlo, de la cuestión, y la práctica de esas premisas y esos enfoques.” (44)

De vuelta en la cuestión que nos concierne, debemos de decir que, si el sujeto posmoderno, después de todas estas facilitaciones, atajos y consejos para hacerse de un momento casual con otro cuerpo, no logra conciliar el encuentro erótico, siempre puede acudir a la opción de la búsqueda por consumir cuerpos a través de imágenes en internet. La **pornografía** es cada vez más fácil de encontrar, es la aliada perfecta de las *ganas*. Es placer gratuito, veloz y sin preliminares (quizás solamente algún molesto anuncio de publicidad se interponga entre nosotros y la imagen). Los sitios de “contenido adulto” son visitados masivamente cada día debido al “placer personalizado” que ofrecen su gigante catálogo de categorías y su gran diversificación del *porno* (hay pornografía para todos los gustos). Las vistas de este contenido ascienden a cifras brutales y los espacios en donde encontrarlo son cada vez más.

Entre los veinte países más consumidores de contenido para adultos, específicamente en la página *Pornhub*, suman 100 millones de vistas diarias, y unas 36 mil millones de vistas al año. (Rodríguez, 2023) Existen muchos otros espacios que ofrecen pornografía, de hecho, algunos cuyo objetivo primordial está muy alejado de ese mercado. Redes sociales como *Twitter*, *Reddit*, *Only Fans* o *Discord*, que tienen estructuras encaminadas a otros motivos digitales, hoy en día se han convertido en depósitos de oculto contenido explícito, que se mantiene muy a la vista, paradójicamente. No sería descabellado, entonces, doblar la cifra de la que se habla arriba.

En la pornografía, el aparato consumista que captó al deseo y se apropió de él, comienza a reproducir en bruto el elemento central del erotismo: el cuerpo. A diferencia de lo que sucede hoy, en algunas civilizaciones antiguas, existió una concepción sagrada y divina de este componente. Las excepciones históricas (que son muchas), refiriéndonos a culturas en donde también han existido imágenes pornográficas, tuvieron lugar mayoritariamente debido a una intensión artística de transgredir esos cánones religiosos que hacían del cuerpo algo sagrado. Más que pornográficas, las imágenes generadas, eran eróticas. No obstante, en la posmodernidad, la pornografía aparece debido a factores económicos. (Paz, 1993) Así como en el pasado las imágenes eróticas blasfemaban la idea sagrada del cuerpo, en la secularización de la modernidad, la pornografía erosiona la idea del misterio del erotismo.

Para Han (2012) lo erótico nunca está libre de misterio, pero la desnudez, como exhibición, no envuelve ni misterio ni expresión. Sigmund Freud (1958) cree que *"se puede demostrar fácilmente que el valor psíquico de las necesidades eróticas se reduce tan pronto como su satisfacción se hace fácil. (Y que, por lo tanto) Se necesita un obstáculo para aumentar la libido."* (187) Así, en la facilidad del encuentro del placer en la pornografía, el valor del erotismo disminuye en grosera medida. El misterio, la magia del encuentro erótico, que no es para nada sustanciosa como la del encuentro amoroso, pero si más rica que la del simple desgaste artificial en la pornografía, muere. La pornografía mata al erotismo.

Además, la inmensa gama de categorías *porno*, que permite que encontremos de forma muy sencilla justo lo que queremos ver, nos acostumbra a modelos físicos y sexuales idealistas (aunque vacíos), provocando que las expectativas sobre el encuentro erótico implantadas en el sujeto sean altísimas. Estas pueden ocasionar que la colisión cuerpo a cuerpo pierda

sustancia, gracias a la influencia del brillo y la planitud que la pornografía imprime. “*La imaginación sexual es investida por las superficies lisas de la imagen digital*” (Berardi, 2007, 208).

La pornografía suplanta al erotismo, pero ¿qué hacer si surgen en nosotros *ganas* de una relación amorosa más rápida y fácil que las que ofrece *Tinder*? Lo primero que debemos puntualizar tiene que ver con que, efectivamente, en la posmodernidad, la idea del hallazgo de un amor sigue resultando atractiva y cautivadora para muchas personas. Recordemos que no hay una negación activa al amor ni a las relaciones humanas, sino que el sujeto posmoderno está impacientado por relacionarse pero, al tiempo de hacerlo, gracias a su posmoderna composición psicológica y social, se siente superado por lo que esto conlleva. Las expectativas de una pareja amorosa en nuestros tiempos son, sin embargo, trastocadas por la mercantilización del amor.

Para la socióloga Eva Illouz (2009), el hecho de que el cine, los medios de comunicación, los productos y los programas de televisión traigan una carga romántica per se, ocasiona que exista un código del amor, transmitido por el capital, que preexiste al sentimiento. Se conoce “qué es el amor” antes de si quiera experimentarlo.⁷ Esta “economía del amor” hace creer que si queremos una probadita de ilusión amorosa, hoy por hoy, debemos acudir a novelas y películas:

“La forma más común de tal tipo de amor (amor sentimental o fantasioso) es la que se encuentra en la gratificación amorosa substitutiva que experimenta el consumidor de películas, novelas románticas y canciones de amor. Todos los deseos insatisfechos de amor, unión e intimidad hallan satisfacción en el consumo de tales productos. Un hombre y una mujer que, en su relación como esposos, son incapaces de atravesar el muro de separación, se conmueven hasta las lágrimas cuando comparten el amor feliz o desgraciado de una pareja en la pantalla. Para muchos matrimonios, ésa constituye la única ocasión en la que experimentan amor -no el uno por el otro, sino juntos, como espectadores del «amor» de otros seres-. En tanto el amor sea una

⁷ Debemos dejar en claro que el amor mercantilizado es distinto al amor tipo que nosotros aquí hemos desarrollado. El amor de las películas románticas es distorsión del amor a partir de situaciones como la muestra solo de los primeros meses de relación y de la utilización de estereotipos de amantes y de belleza, que presentan la ilusión de relaciones que fueron perfectas.

fantasía, pueden participar; en cuanto desciende a la realidad de la relación entre dos seres reales, se congelan.” (Fromm, 1959, 41)

Berardi (2007) cree que, paradójicamente, en el tiempo en donde Eros está convaleciente, es cuando hemos estado más bombardeados de sexo y “amor”, gracias a películas, publicidad, revistas de life-style y pornografía. “(...) *Los signos eróticos proliferan sobre los muros de la metrópolis (...). La pérdida del objeto amado y la nostalgia de una alteridad reconocible son banalizadas por la inflación semio-erótica ...*” (200).

Dejando esto último a un lado, aún existen muchas aspiraciones románticas en el sujeto posmoderno alimentadas por una narrativa consumista e idealista del amor. ¿Cuál sería, entonces, regresando a la descripción del entorno de las relaciones en la posmodernidad, el homólogo de la pornografía asaltadora del erotismo, con respecto a las relaciones amorosas?

Recientemente, la *influencer* estadounidense Caryn Marjorie, que cuenta con 1.8 millones de seguidores en *Snapchat* y otros 200 mil en *Instagram*, anunció una colaboración con la empresa de **inteligencias artificiales** *Open AI*, con motivo de lanzar un modelo artificial de sí misma que cuente con su voz y “personalidad”, para que los usuarios puedan sentirse en una conversación con ella. El proyecto ya fue arrojado al mercado y obtuvo 71 mil dólares de ganancias en su primer semana. (Cervantes, 2023) Además, se estima que la *influencer* pueda llegar a ganar unos 5 millones de dólares al mes gracias a este emprendimiento. *Caryn AI* puede enviar y contestar mensajes en el tono que el usuario desee, e incluso está disponible “siempre y donde sea”. Conocida como la primera novia artificial, está diseñada para “aliviar la soledad” de sus seguidores. (Narváez, 2023)

Muchas otras influencers han mostrado la intención de desarrollar un proyecto como el de Marjorie. Un ejemplo es la *streamer* *Amouranth*, con 6 millones de seguidores en la plataforma de videos en vivo, *Twitch*, en la que pasa el rato jugando videojuegos o charlando (a través del *chat*) con su gran masa de seguidores. Asimismo, la estrella estadounidense es de las personas más populares en la red *Only Fans*, en donde publica contenido sexual explícito para quien guste “conocer un poco más sobre ella”. Kaitlyn Siragusa, como realmente se llama la creadora de contenido, emprendió, junto con la empresa *Forever Voices IA*, una aventura económica de la misma naturaleza que la de Marjorie, solo que en un tono

más incitador: “*Apenas comenzamos el chat a través de Telegram, nos recibe con este mensaje: ‘Hola, soy Amouranth, tu novia sexy y juguetona’*” (Borjas, 2023).

La cuestión aquí es muy nítida y no hace falta que desglosemos el significado que tienen esta clase de eventos en cuanto al amor. La inteligencia artificial brinda una oportunidad de sostener una relación de bolsillo que puede terminar en el momento en que nosotros queramos, que mantendrá el tono que deseemos, que nos dirá lo que siempre hemos soñado que nos digan y que, incluso, puede satisfacer nuestras necesidades sexuales a través de imágenes pornográficas. Como diría Illouz, en la posmodernidad es posible tener una pareja “amorosa” sin siquiera haber un ápice de amor.

Finalmente, es así como las condiciones posmodernas generan relaciones individualistas y consumistas que eclipsan al amor. En el amor distinguido del puro erotismo y de la sexualidad, hay una distorsión de los dos primeros elementos, deviniendo el amor como una especie de proceso erótico, y el erotismo en *ganas*. En el “*otro como sujeto*” como protagonista del amor, las relaciones individuales y la pornografía convierten al *otro* en un simple escalón o lo anulan, respectivamente. La atracción como parte inicial del acto de amar se ve atrofiada por las aplicaciones de citas y la compra de parejas artificiales. El misterio que oculta el ser amado cae ante la sobreexposición postiza que hacemos de nosotros mismos en redes sociales. El amor como una actividad no tiene lugar en el momento en que amenazamos con abortar la empresa a la mínima aparición de problemas. El amor duradero dentro de los márgenes del cruel tiempo (el amor como un anhelo de eternidad) termina por cancelarse en la apresurada vorágine de la cotidianidad posmoderna y en las experiencias “afectivas” rápidas, impulsadas por el consumo. Y por último, sobre el tópico que ha atañido a este apartado, el conflicto creador (la *tragedia*), es totalmente borrado por todo lo anterior, por las relaciones positivizadas.

Otros elementos clave del amor que también han sido trastocados, como la idea del amor resolutor de la separatividad o la importancia de la *persona* en el amor, encuentran su desarrollo dialectico dentro del mismo contexto que las anteriores, pero han sido desplegados en los próximos apartados. Por lo pronto, hemos de concluir alegando que, además de todo lo que específicamente representan los previos choques entre relaciones posmodernas y amor, estos implican y a la vez encuentran su motivo primordial en la desaparición del *otro*, la

cancelación de la negatividad transformadora. Lo preocupante de las relaciones positivas radica en que ha desaparecido la negatividad, el *otro* que transforma. La tragedia del amor es la evaporación de la tragedia en el amor.

LA GENERACIÓN SOLITARIA.

Antes vimos que, para Fromm (1959) el propósito principal del ser humano es superar la soledad inherente a su naturaleza. Él llama a esta condición *separatidad* y piensa que el intento de su alivio ha fungido, prácticamente, como el motor de la humanidad. Después de un sinfín de métodos puestos en práctica a lo largo de la historia, Fromm piensa que el último gran ensayo por mitigar la separatidad, los Estados-nación y su maquinaria de sentido de pertenencia, ha fracasado estrepitosamente. Al igual que habíamos señalado en el primer capítulo, Fromm coincide plenamente con Paz (1993), primero, al creer que Hegel erró en la visión de Estado como gran unificador de la escisión moderna (para Hegel la escisión se produce en la modernidad, mientras que para Fromm, la separatidad es una cualidad natural del ser humano) y, segundo, con respecto a que, ambos, ven en el amor la solución perfecta para la separación humana.

Bauman (2003) concuerda, aunque no en los términos exactos de Fromm. Para él, la sexualidad es el único impulso natural del ser humano que es innegablemente social:

“Se dirige hacia otro ser humano, exige la presencia de otro ser humano, y hace denodados esfuerzos para transformar esa presencia en una unión. Añora la unidad y hace de todo ser humano alguien incompleto y deficiente a menos que se una a otro, por más realizado y autosuficiente que sea en otros aspectos.” (38)

La cita de Bauman denota una innata división del humano que se funda en el sexo, la importancia de solventar este cisma y el papel de la unión con otra persona para hacerlo. Aunque el sociólogo polaco no lo diga explícitamente, su idea del ser humano como alguien deficiente a menos de que se una a otro, bajo la noción detonante de la sexualidad, y su postura, previamente estudiada, sobre la impotencia del deseo y las *ganas* para cumplir con

la tarea, nos indican que, para él, esta obligación de unión solo puede ser sanada a través de una conjunción profunda, a través del amor.

Sin un exacto empate en cuanto a los conceptos y a los recorridos para llegar a ellos, los tres autores comparten, fundamentalmente, la idea de que el humano sufre de una necesidad de unión dada una condición de soledad de nacimiento y que es el amor el remedio final para esta. Esta última parte, nos hace preguntarnos ¿Cuál es la situación del proceso de alivio de la separatividad en la época en la que el amor no tiene lugar?

Lo primero que debemos decir es que hoy no existe un intento deliberado, general e histórico, para lo que en la retórica frommiana sería aliviar la soledad humana, como sí lo fueron los Estados-nación, por ejemplo. El neoliberalismo, que ha menguado al Estado a su mínima potencia, no exige un sentido de pertenencia para que el sistema pueda funcionar. Lo que sucede hoy puede ser comparado de mejor forma, no precisamente con los Estados, pero sí con una de sus narrativas: la productividad. La etapa productora de la modernidad, que vio su auge en la primera mitad del siglo XX le confería un atributo especial al trabajo. El trabajo nos unía a nuestro país, ser obrero implicaba estar directamente relacionado con el resto de la sociedad y ser pilar de su progreso. La aglutinación que hacía el Estado sobre los sectores obrero y agricultor así lo hacía ver. Incluso las grandes teorías modernas, como la marxista, veían en el trabajo una condición humana que iba más allá de la economía y que penetraba hasta la categoría antropológica.

En la posmodernidad, el consumo ha suplantado a la productividad. Detecto, a simple vista, al menos tres aristas de la narrativa consumista que podrían resultar seductoras para subsanar nuestra soledad. La primera tiene que ver con la publicidad. Sólo se requiere de prender nuestro televisor, navegar por internet o de salir a la calle para notar toda la maquinaria publicitaria que fabrica parte importante del discurso valorizador del consumo. Frases como “nada es imposible”, “piensa diferente”, “porque tú lo vales”, “lo mejor para el hombre” o “todo lo que quieres ser”, las cuales son eslóganes de productos que utilizamos con normalidad en nuestra vida cotidiana, demuestran la intención de las empresas por hacerse de clientes a partir de discursos que promueven una especie de “liberación” individual anclada directamente al producto vendido. La segunda refiere al concepto de *sociedad de las apariencias*. Al estar nuestra identidad sujeta al consumo, esta tiende a lo igual, por lo que

solamente nos podemos “diferenciar” del otro a partir de qué tanto simbolicemos la clase económica o la identidad de consumo (fanáticos, moda, tribus afectivas) con la que queremos que nos relacionen, lográndose esto mediante la utilización de ropa y productos y a través de la adopción de determinadas actitudes que nos brinden ese *status*. La tercera alude, de alguna forma, a la dimensión digital de la segunda arista. El consumo también adquiere validez en tanto a la necesidad generada de *ser consumido*. En la sociedad digital, la obtención de *likes*, *followers* o amigos en redes sociales se ha convertido en una forma de coexistir en la red, y eso solo se puede lograr por medio de la mercantilización y adecuación de nuestra imagen virtual para que sea consumida por otros usuarios.

Sumada a la narrativa del consumo, la posmodernidad ostenta un discurso competitivo fundado en el modelo económico liberal extremo. En la actualidad, el concepto de éxito adquiere, únicamente, connotaciones monetarias y materiales; y la carrera por obtenerlo, la cual requiere de extrema racionalidad y feroz individualidad, podría ser interpretada también como un camino a sedar la soledad.

El *homo consumens* y el *homo oeconomicus*, piensa Bauman (2003), son los sujetos predominantes en la etapa líquida de la modernidad:

“El único personaje digno de la atención de los teóricos, por ser quien mantiene aceitadas las ruedas del crecimiento económico, es el homo oeconomicus, ese actor solitario, autorreferente y sólo preocupado por sí mismo que (...) (...) se guía por sus «elecciones racionales», atento a no ser presa de ninguna emoción que conspire con sus ganancias monetarias (...). El único personaje que los practicantes del mercado son capaces de reconocer y aceptar es el homo consumens, ese comprador solitario (...) (...) que ha hecho de la búsqueda del mejor precio una cura para la soledad y reniega de cualquier otro tratamiento (...)” (61)

Hay una situación, empero, que nos impide anclar estos ángulos a la superación de la separatividad tal como la ve Fromm (1959): esta no puede ser aliviada a través de la individualidad, a la cual apuntan los casos antes expuestos. Al enlistar las formas para curar la soledad con las que ha contado el ser humano a lo largo de su historia, el alemán, solo refiere a situaciones que apelan a una intención de unión: los rituales, las religiones, el Estado y el arte (“... [el artista] *se une con su material*” [9]). Para el psicólogo, todas estas han

fracasado en su propósito, principalmente, debido a que ninguna proporciona una forma de unión interpersonal, como si lo hace el amor.

Existe otra arista en la dinámica del consumo que encaja de mejor forma con los criterios de Fromm: las *comunidades artificiales*. La sociedad del consumo no impide la unión con otros consumidores, de hecho es beneficiada si esta se consume. Las comunidades artificiales son una variante de las tribus afectivas. Estas últimas son agrupaciones de jóvenes, dadas exclusivamente en la posmodernidad, cuya mecánica es, en general, desestructurada, fluida, dispersa y que busca el contacto ligero e informal con los otros miembros del grupo. Las comunidades artificiales son únicas respecto a otras tribus afectivas gracias a dos determinantes:

“El haber sido creados por el gran capital (y no desde abajo) para que después la comunidad, a través del consumo y la producción, reproduzca el capital y así genere riqueza; y el hecho de que, sin consumo, (...) no puedan existir efectivamente, los dota de un carácter ilusorio y postizo.” (Chavira Ramírez, et al., 2023, 13)

Los ejemplos más ilustrativos son los grupos de fans, ya sea de alguna estrella musical, de la moda, de equipos deportivos, *comics*, películas o videojuegos. Comunidades unidas por el simple hecho de consumir. Bauman (2003) dice sobre los participantes de estos grupos (el *homo consumens*): *“un personaje que sólo reconoce como comunidad necesaria de pertenencia a ese enjambre de compradores que atestan los centros comerciales (centros para consumir), un personaje en cuyo mundo vital pululan otros personajes que no comparten más que estas virtudes.”* (61)

Las comunidades artificiales, como medio de solucionar la condición de separación, podrían ser asemejadas con los rituales. Según Fromm, la unión ritualista es potenciada, la mayoría de las veces, ya sea por relaciones sexuales, las drogas o ambas. Los efectos de los psicotrópicos o del orgasmo son de gran éxtasis, pero sumamente efímeros. Fromm piensa que en el estado de exaltación del ritual orgiástico o alucinógeno el sentimiento de separatividad desaparece al momento en que la inyección de placer hace que los participantes se desconecten del mundo exterior. Sin embargo, también nos dice que, al concluir este breve periodo, los participantes quedan tan alejados como antes o que, el sentimiento de lejanía,

incluso puede ser mayor. *“Lentamente, la tensión de la angustia comienza a aumentar, y disminuye otra vez por medio de la repetición del ritual.”* (Fromm, 1959, 7)

En la unión sucedida dentro de las comunidades artificiales ocurre algo parecido. La excitación en un concierto, de vernos rodeados de personas que idolatran a la misma personalidad que nosotros, cantar nuestras canciones favoritas a una voz, la efervescencia de alentar a tu equipo pegado a otros cincuenta mil aficionados o de simplemente conversar sobre lo genial que es consumir a nuestro ídolo e intercambiar mercancía de este, se traduce a un sentimiento incomparable en donde convergen muchas emociones. Es, no obstante, temporal, y al pasar el entusiasmo, el participante sentirá un vacío que, aunque fue llenado al momento de la unión, se acentuará debido al impacto de las emociones acontecidas en la reunión, matizado, inevitablemente, con la soledad que sentíamos previo al encuentro. Al final, se verá con ansias el siguiente agrupamiento para tratar de volver a sentir la unión acaecida.

El sentimiento de soledad puede ser también impresionante si la congregación se da dentro del terreno de la virtualidad, como sucede continuamente dentro de esta clase de comunidades. A pesar de la ventaja que ofrecen las computadoras con respecto a facilitar la comunicación a distancia, solo hará falta bloquear el celular o apagar el ordenador para vernos al espejo negro y notar que no hay nadie junto a nosotros. Claro, las reuniones son mucho menos efusivas y emocionantes, por lo que el contraste del vacío y la unión es menos brutal.

En el caso de las tres formas sobrantes a las que refiere Fromm, me parece que no hay punto de comparación. Primero, no hay unión más noble y desinteresada, después de la amorosa, que la de un artista y su material, fusionados para concretar sentimientos puros. Segundo, con respecto al Estado, aunque en ambas formas económicas, tanto en la de la producción como en la de consumo, exista, más que una manera de curar la separatividad, un medio de dominación, y de que el trabajo ocasionaba una alienación entre el obrero y su obra, y la modernidad una entre el humano y su alrededor; en la era de la producción, por lo menos, se permitió una intención de unión proletaria y de utopía comunista, una negatividad dentro de la misma narrativa del trabajo. Tercero, en la religión, aunque la salvación es individual, no podemos negar la visión que tiene del prójimo como lo más importante.

Hoy, la sociedad posmoderna, contrario a la idea de las tres formas anteriores, nos mantiene más alejados que nunca, aunque a veces, mediante las comunidades de las que antes hablamos u otras de índole parecida, como las de amigos en redes sociales (pantomima de socialización), nos hacen creer lo contrario. El medio más potente que ha arrojado la posmodernidad para solventar la separatividad es el consumo, ya sea en forma de “comunidad” artificial o, con el permiso de Fromm, en forma de las otras tres aristas de la narrativa de consumo de las que hablamos antes. El otro medio es el escalamiento social individual para llegar a ser exitoso en la competencia económica. Somos una camada que pasa más tiempo sola que unida, una que falsea a la separatividad mediante el consumo sin razón y el éxito individual y no por medio de la unión; y que cuando se une es con el motivo de consumir, de ser consumido o de escalar en la pirámide. Somos una generación solitaria entre las generaciones.

Esta intermitencia de los medios posmodernos para solucionar la soledad del ser ha conllevado consecuencias. Fromm (1959) dice lo siguiente sobre el fracaso de la conformidad tipo rebaño (el Estado): *“La frecuencia del alcoholismo, la afición a las drogas, la sexualidad compulsiva y el suicidio en la sociedad occidental contemporánea constituyen los síntomas de ese fracaso relativo de la conformidad tipo rebaño.”* (9) Así, los padecimientos mentales más comunes en la posmodernidad pueden darnos pista del fiasco de las conformidades por medio del consumo y el éxito.

En la actualidad, el malestar que produce el sentimiento de soledad en los jóvenes que no han podido ser exitosos en la sociedad del consumo y la frustración en los adultos que no han podido resaltar en la sociedad de la meritocracia, los cuales muchas veces desembocan en depresión o en suicidio, podría ser señal de una de las caras del fracaso de los métodos posmodernos para solventar la separatividad. Los discursos del éxito económico los hacen ver a ellos como los culpables. El tumulto de positividad de la sociedad posmoderna grita en nuestro oído: *¡Quien se ha deprimido en la sociedad del éxito y del consumo sin fin, ha sido porque, seguramente, ha perdido dentro de ella!*

No ser consumido, no poder consumir tanto como quisiéramos, indica una decepción para la juventud. Cantidad de artículos han señalado lo nocivas que pueden resultar las redes sociales para la salud mental. Publicidad desbordante, cuerpos estereotipados, vidas aparentemente

perfectas, nos orillan a querer ser parte de la nueva forma de socializar. No poder hacerlo es sinónimo de estar un círculo, o un par de ellos, debajo de lo que es considerado ser victorioso. Igualmente, no tener un buen puesto en la pirámide del éxito regida por la meritocracia, se traduce en derrota para el sujeto posmoderno económicamente activo. A pesar de aceptar su posición, será difícil que no internalice el hecho de que existen más niveles por encima suyo. En la sociedad del ganar y el perder, ganar lo es todo, y nos es imposible sacar provecho de la derrota.

No siendo esto suficiente, ocurre que, la otra cara del fracaso de los medios posmodernos de sanación de la soledad, nos demuestra que los que se sienten “ganadores” de la carrera por el consumo y el éxito material, irónicamente, tampoco están exentos de sentirse deprimidos. La vacía y falsa vida material es una simulación de superación de separatividad cuya realidad puede impactar fuertemente en la cara de quien la guarda. No obstante, existe un fenómeno interesante en la posmodernidad que enmascara esta posible frustración. Sucede que hay quien, sintiendo malestar pero con temor de dejar de reconocerse ganador, acude inconscientemente a la violenta represión de sus sentimientos de vacío, inseguridad y tristeza: el narcisista.

José Luis Trechera Herrera (1996) menciona que, en la actualidad, no son la neurosis, la histeria, las fobias o las obsesiones, las enfermedades mentales que más se hacen presentes sobre el diván, sino que son los trastornos depresivos y el trastorno narcisista de la personalidad, los padecimientos más tratados por los psicólogos. Trechera Herrera (1996) comparte sobre el trastorno narcisista:

“(...) sujetos engreídos, egocéntricos, manipuladores, socialmente destructivos, con gran necesidad de obtener admiración y prestigio sobre los demás, pero que a su vez, presentan una fuerte sensación de pérdida de su yo, con relaciones interpersonales superficiales e insatisfactorias, percibiéndose vacíos y sin sentido.” (1)

Una de las falacias más repetidas sobre el narcisismo es la que afirma que este es un eufemismo del amor a uno mismo. Trechera Herrera (1996) dice:

“Contrariamente a la creencia común, el narcisismo patológico no debe ser equiparado al extremo amor propio, sino más bien a la falta crónica y dolorosa del

amor propio. Por ello, el narcisista realiza esfuerzos insaciables por sustituir el amor por la admiración externa.” (12)

El propio mito de Narciso, de donde viene el nombre del trastorno, señala el amor que existe del protagonista hacia una imagen opaca de sí mismo confundida con un sujeto real, hacia su reflejo en el agua, y no especialmente hacia sí mismo.

Otro lugar común tiene que ver con la idea del narcisista como alguien obsesionado con su propia imagen. Aunque esa es una de las características de la enfermedad, no es precisamente la idea central. Trechera Herrera identifica cinco características principales del trastorno narcisista. La primera es la imagen distorsionada de uno mismo, y va sobre una autoestima inflada que roza los pensamientos de omnipotencia y omnisciencia, la cual desemboca en actitud de prepotencia. Distorsiona su visión del mundo porque solo acepta la verdad si le beneficia y se mantendrá comparándose con los otros para sentirse mejor. La segunda es su lógica maquiavélica. El narcisista será capaz de manipular y utilizar a otras personas para su propio beneficio. No importan los medios, lo esencial es conquistar el fin anhelado. La tercera es la dominancia-poder. Esta característica alude a una intención por ejercer control sobre los demás con el motivo oculto, y quizás inconsciente, de proteger su propia vulnerabilidad. La cuarta característica es el exhibicionismo. Necesidad absoluta de admiración y atención. Toda clase de apariencias, desde la corporal hasta presumir “*la lectura del último autor de moda*” (Trechera Herrera, 1996, 10), son indispensables para el narcisista. “*Tiene miedo a su interior, a profundizar en sí mismo y, por ello, sólo le preocupa la apariencia.*” (Trechera Herrera, 1996, 10). Por último, está la falta de empatía. El narcisista prefiere no comprometerse profundamente con nadie. La negación de sentimientos del trastornado viene del pensamiento de que al expresar sus emociones se mostrará vulnerable.

Es así como, el trastorno narcisista de la personalidad funge, realmente, como una suerte de escudo para la persona detrás. El narcisista es inseguro, endeble, presenta sentimientos crónicos de aburrimiento y vacío y sufre de una tremenda incertidumbre acerca de su identidad:

“(…) el narcisismo puede considerarse como un espejo mágico que falsifica la realidad del desamparo y de la impotencia del ser humano, reflejando una omnipotencia que no tiene. El narcisismo aparece como una formación reactiva, un

mecanismo de defensa mediante el cual el sujeto actúa de manera totalmente distinta a como se siente o auténticamente es.” (Trechera Herrera, 1996, 11)

¿No podría ser este desamparo o impotencia, de los que habla Trechera Herrera, efectos de los medios posmodernos para generar unión interpersonal y así solventar la soledad humana? Tanto los perdedores que se sienten ganadores como los que, directamente, se asumen perdedores, sufren los estragos de los fallidos medios de unión en nuestros días; los narcisistas tratando de subir la escalera de humo del supuesto éxito (una escalera que lleva al vacío y al auténtico desplome), y los depresivos siendo aplastados por la misma.

Han (2012) agrega una opinión enriquecedora a este tópico. Para él, la depresión es una enfermedad narcisista. Me parece que, tal aseveración, no se interpone con la diferenciación que acabamos de hacer, principalmente, porque nosotros hemos tomado al narcisismo y lo hemos descrito como un trastorno. Han, al referirse a la relación entre la depresión y el narcisismo, no da a entender una derivación psicológica entre el trastorno narcisista de la personalidad y el trastorno depresivo, sino que enlaza a este último con la actitud de la sociedad posmoderna, al igual que muchos intelectuales cuando correspondían a la histeria con la modernidad: *“El actual sujeto narcisista del rendimiento está abocado, sobre todo, al éxito. (...) Con ello se desarrolla una depresión del éxito. El sujeto depresivo del rendimiento se hunde y se ahoga en sí mismo.”* (Han, 2012, 6). Aquí parece que Han acerca a su sujeto narcisista con nuestro sujeto posmoderno. Claramente, la relación entre el concepto de éxito y narcisismo alude más a una descripción social que a un trastorno psicológico. Después de esta puntualización, vayamos con el motivo por el cual hemos incluido esta tesis de Han.

La confirmación que hace el filósofo surcoreano sobre el nexo entre depresión y “narcisismo social”, denota que el hecho de que la depresión sea relacionada con el consumo, el éxito y el individualismo extremo, indica que esta se sitúa como un trastorno tipo de quien no puede amar, de quien no puede superar su soledad: *“Eros y depresión son opuestos entre sí”* (7). Además, también nos auxilia a introducir el caso que afirma que quien es narcisista trastornado tampoco lo puede hacer.

Después de ver todas las características del padecimiento narcisista, damos con que todas son contrarias a nuestro arquetipo del amor, fundamentalmente porque amenazan directamente al *otro*. En el propio mito original, Narciso, tras haberse enamorado de su imagen, es

castigado con la incapacidad para amar seres reales. Trechera Herrera ahonda en la imposibilidad para amar del narcisista. Resalta una tendencia de desapego emocional con propósito de evitar los riesgos de decepción o de pasiones no controladas en sus relaciones interpersonales, lo cual significa vivir en la soledad y el aislamiento: “*el individualismo narcisista sumerge al individuo en una alienación personal y en una conducta antisocial.*” (13).

De esta manera, desaguamos en la conclusión a la que queríamos llegar. De una sociedad positiva, que aparta la alteridad negativa (al *otro*), solo pueden engendrarse anomalías que maximicen esa premisa. El sujeto depresivo y el narcisista son contrarios al amor, al *otro*. Tanto la parte de arriba de la sociedad del éxito (homo consumens y homo oeconomicus), como la parte de abajo (depresivos y narcisistas), son argumento de lo inviable del amor en la posmodernidad, son prueba de una omisión del *otro* en todas las fases de esta.

GRÍNGOLA DE FÁBRICA.

En 2018, la empresa japonesa de tecnología y electrónica, *Panasonic*, anunció un dispositivo llamado “*Wear Space*”. El producto fue ideado dentro del departamento de diseño experimental que lleva por nombre “*Future Life Factory*” (fábrica de la vida del futuro), y funge, prácticamente, como unas “anteojeras portátiles para humanos”. Su morfología se basa en una especie de tira curva lo suficientemente estable y sólida como para mantenerse colocada alrededor de casi toda la circunferencia de la cabeza del usuario. La constitución del instrumento se detiene cuando está por llegar a los ojos, pero se alarga lo suficiente con motivo de limitar un sesenta por ciento el campo de visión de quien lo usa. El modelo es cómodo, para que se utilice por largos periodos de tiempo, y cuenta con un par de audífonos con altos niveles de cancelación de ruido. (Álvarez, 2018)

En primera instancia, el artefacto descrito podría remitirnos a los productos que ofrecen ayuda para dormir, o quizás a algún artilugio fabricado para auxiliarnos a leer durante largos viajes. La realidad es mucho más turbida. *Wear Space* ha sido creado con una configuración especial para “bloquear el entorno inmediato” y mantener a las personas sin distracciones

mientras se encuentran trabajando en oficinas abiertas o de mucha concurrencia. Dice el portal de noticias sobre tecnología, “*Xataka*”: “*Pensamos que era broma, pero no, es real. Panasonic, a través de su departamento de diseño experimental, 'Future Life Factory', acaba de presentar unas anteojeras portátiles para humanos... sí, como la de los caballos*” (Álvarez, 2018).

Durante la competencia hípica, los caballos de carreras son intervenidos con un protector llamado gríngola. La gríngola obliga al caballo a mirar solamente hacia adelante durante la competición y evita que se distraiga. El *Wear Space* de *Panasonic* es una gríngola para la competencia de humanos, sin embargo, la analogía no es perfecta. Los caballos tan solo son un instrumento, no existe competitividad en su instinto, quien se lleva el verdadero sentimiento de éxito es el jinete. Por el otro lado, en la competencia económica, aun cuando sigue siendo el dueño de la empresa (el jinete) quien percibe realmente los frutos del éxito, y el empleado (el caballo) continúa siendo un instrumento, el trabajador sí se siente y se sabe en una competición. El *Wear Space* está hecho para que el trabajador se sienta en mejores condiciones de atravesar con creces la carrera del éxito, sin que siquiera se pregunte si es él quien, realmente, está conteniendo por esta.

La gríngola humana, el *Wear Space*, es la metáfora de nuestros tiempos. Parece que no ha sido necesario hacernos del producto de *Panasonic* para que sus “virtudes” nos fueran entregadas. “*Según la compañía, están diseñadas para limitar los sentidos del oído y la vista, para así ayudarnos a concentrarnos y ser más productivos (...)*” (Álvarez, 2018). Hagamos énfasis en la mencionada “limitación de los sentidos”.

Como se comentó anteriormente, Berardi (2007) cree que la excesiva competencia y la proliferación de signos propios dentro del semiocapitalismo (capitalismo posmoderno que se apropia de las emociones, la imaginación, el deseo, los afectos y las pasiones, para posteriormente integrarlos a la producción de ganancias), ha ocasionado una gran epidemia de desatención. Según el italiano, existe un vínculo muy estrecho entre la incapacidad de poner atención y una insensibilización que ha devenido creciente en la sociedad posmoderna:

“La sensibilidad es el punto decisivo.

Sensibilidad es la facultad de comprender los signos que no pueden ser verbalizados, es decir, codificados de manera regular, verbal, digital. Cuanto más la

atención humana es absorbida por la verbalización, por la codificación digital, por la modalidad conectiva, tanto menos sensibles son los organismos conscientes.”
(199)

La dinámica actual del capital ha provocado que estemos atentos cada vez más a códigos digitales y conectivos, y esto, a su vez, nos ha hecho perder sensibilidad ante los códigos más humanos. Tal caso nos ha hecho menos sensibles y empáticos para con el *otro*, incluso al tiempo de sentir su cuerpo. Para Berardi (2007), esta situación indica una pérdida de escalas desmesuradas no solo en el terreno del amor, en donde el *otro* es lo más importante, sino también en la sociedad en general:

“El descubrimiento de lo sensible en tanto sensible, la conciencia del hecho de que el cuerpo del otro que estamos tocando no es solamente objeto de nuestro toque, sino también sujeto de una percepción del toque, es el sentido de la empatía sin la cual la relación social se vuelve un infierno (...) Si esta comprensión desaparece, no existe más ninguna base para la convivencia (...)” (204)

A Berardi le preocupa que, si la empatía desaparece, y nos olvidamos de disfrutar y de sufrir junto al *otro*, entonces todo está permitido, porque seremos incapaces de sentir el placer y el dolor de los demás (pareciera que volvemos al vínculo que hacía Han (2012) entre la sociedad posmoderna y el narcisismo, carente de empatía y dispuesto a hacer lo que sea por alcanzar sus fines). Este es el clímax de la tragedia sucedida al amor. La positivización del mundo, que involucra la desaparición de la negatividad abanderada por el *otro* atópico (el elemento transformador que impide el reino de lo igual) y que, consecuentemente, suprime el conflicto dentro del campo del amor, culmina en la desaparición o distorsión del *otro* en su forma de *persona/sujeto*.

Paz (1993) realiza toda una dialéctica de la *persona* y nos ilustra acerca del punto álgido de esta tragedia. El alma y el cuerpo constituyen la *persona como sujeto*. En la relación amorosa hay un emparejamiento, necesariamente, de dos *personas*. Para Paz, sin embargo, decir *persona como sujeto* es un pleonasma, pues el amor sin *persona*, degrada en erotismo. Para él no existe la *persona como objeto*. Si alguien es objeto no es *persona*. No obstante, hemos mantenido este concepto con motivo de que la explicación sea más ilustrativa para el lector.

De la antigua Grecia viene el elemento espiritual, el alma; y será a través de la figura del amor como se hará una revalidación del elemento corpóreo, pues a pesar de que Platón exaltaba el alma, este también menospreciaba el cuerpo. Tal reivindicación se da a partir de la atracción física, una característica importante dentro del amor:

“(...) si no fuera por la atracción hacia el cuerpo, el enamorado no podría amar al alma que lo anima. Para el amante el cuerpo deseado es alma; por esto le habla con un lenguaje más allá del lenguaje pero que es perfectamente comprensible, no con la razón, sino con el cuerpo, con la piel. A su vez el alma es palpable: la podemos tocar y su soplo refresca nuestros parpados o calienta nuestra nuca. Todos los enamorados han sentido esta transposición de lo corporal a lo espiritual y viceversa.” (Paz, 1993, 23)

En el amor, el alma y el cuerpo experimentan una especie de traslación: el alma se hace cuerpo y el cuerpo se convierte en alma. El cuerpo del amado adquiere un aura espiritual, se hace irracional y obtiene cierto misticismo. Además, dice Paz, cuando decimos “te amo para siempre”, dotamos al mortal y cambiante cuerpo del amado con atributos que solo el alma posee, la inmortalidad y la inmutabilidad.

Según el poeta mexicano, desde el siglo XVIII, se ha venido dando un proceso causal que enreda una visión de la materia como insubstancial, una reducción de todo lo espiritual a la funciones del cuerpo y, por consecuente, un negación del alma. La materia, que junto con el espíritu eran parte de la base del universo mental de la antigüedad grecorromana, se ha ido desvaneciendo cada que avanza la modernidad. Antes, esta era substancia sólida, algo palpable que se podía, también, oír y ver. Paz pone el ejemplo de los antiguos que veían en las constelaciones un espejo o un arquetipo, el orden mismo; lo cual se diferencia de la concepción de materia que ha ido creciendo en la segunda mitad del segundo milenio. En la teleológica modernidad, la materia ya no es una presencia, es solo una ecuación, un compendio de puras funciones. (Paz, 1993)

Estas funciones atribuidas a la materia, y por ende al cuerpo, son con las que se le ha asociado al alma:

“(…) los atributos de la antigua alma, como el pensamiento y sus facultades, se han convertido en propiedades del cuerpo. Basta con hojear un tratado de psicología moderna y de las nuevas disciplinas cognoscitivas para advertir que el cerebro y otros órganos poseen hoy casi todas las facultades del alma. El cuerpo, sin dejar de ser cuerpo, se ha vuelto alma.” (Paz, 1993, 29)

La lógica dice que, si el cuerpo se ha vuelto alma, pero no porque haya dejado de ser cuerpo, sino porque las funciones del alma se han trasladado a su figura, entonces el alma se ha perdido, y sin alma no hay *persona*. Este vacío se suple con las nuevas teorías modernas que, de forma implícita, dejan entrever lo que, para estas, es un ser humano: una máquina, un cuerpo de reacciones fisicoquímicas o un producto sujeto a mejoras, por mencionar algunas. El alma y el cuerpo dotaban al sujeto de dos atributos, lo único y lo irrepetible, pero la modernidad lo convierte solo en órganos con funciones y procesos. (Paz, 1993)

El hecho de que el alma se haya evaporado implicaría la pérdida de la sensibilidad. El alma es sentimiento y pasión. En el alma se desenvuelve el elemento afectivo que nace del cuerpo, sin embargo, el alma emprendió un viaje a ser corporizada, no en los términos amorosos, en donde el alma se hace cuerpo y el cuerpo alma, sino en tanto que, como hemos dado a entender apenas, la lógica científicista moderna identifica al alma con las funciones de los órganos del cuerpo humano. (Paz, 1993)

Esta situación preocupa a Paz (1993), pues, para él, el concepto de *persona* está involucrado, además de con el amor, en una relación decisiva con los derechos humanos y la política:

“(…) amor y política son los dos extremos de las relaciones humanas: la relación pública y la privada, la plaza y la alcoba, el grupo y la pareja. Amor y política son dos polos unidos por un arco: la persona. La suerte de la persona en la sociedad política se refleja en la relación amorosa y viceversa.” (30)

La insensibilidad que atrae la potencial pérdida del alma trastocaría tanto al amor como a la política, a la esfera privada y la pública, la pareja y la sociedad. Trechera Herrera (1996) está de acuerdo. Considera el término de *persona* como crucial para la vida social:

“No hay personalización sin desarrollo de la alteridad. Es verdad que hay un concepto de individuo en positivo y que es positivo todo aquello que desarrolla la

necesidad del sujeto de ser autónomo y responsable de sus actos. Sin embargo, ya etimológicamente individuo significa no-dividido. Por tanto, no es el término individuo sino el término persona el que define bien lo humano del hombre. Ser humano es ser persona y ser persona es ser en relación, es ser diálogo, vivir en diálogo e interacción con otros.” (14)

Tal como lo cree Berardi, el exceso de estímulo en la posmodernidad ha inflado la insensibilidad que vio su origen en la etapa moderna de la historia. Somos desalmados, somos impasibles, y el de enfrente es puro cuerpo, insensible a nuestra vista. Deshumanización, trabajo forzado, desigualdad, amenaza ecológica, guerras, narcotráfico; todo disminuido y normalizado a través de la pantalla interminable, del flujo infinito de información. Y es que, mientras la imagen virtual esté de por medio, nada nos importa mucho realmente. La *persona*, base de la convivencia social sana, se encuentra en un violento proceso de desaparición, o, si se prefiere, está siendo suplantada la *persona/sujeto* con la *persona/objeto*. El mundo se torna insensible, la empatía se debilita, las relaciones sociales agonizan y, junto con ellas, el amor. Solo existes tú, pero tú no existes para los demás. La pérdida del *otro* es tu pérdida. En un círculo en donde no hay cabida para pensar en el otro que no soy yo, en un mundo en donde es altamente improbable escapar de la lógica consumista y competitiva que nos envuelve, la palabra “sociedad” pierde cada vez más fundamento. El *Wear Space* se instaló en nuestra cabeza y ni nos dimos cuenta, listo para nublar nuestros sentidos y ayudar a que nos enfoquemos solamente en el *yo* ¿Cómo será posible quitarnos esta gríngola, si viene de fábrica?

CIERRE / TRANSGREDIRSE A SÍ MISMO (TRANSGREDIR LO LÍQUIDO PT. 2)

Todo lo revisado en el capítulo tres no ha sido planeado, como si de alguna maléfica estratagema para eliminar al amor se tratase. Lo anterior es nada más y nada menos que un reflejo material, psicológico y social de una transición cultural. El decaimiento de la modernidad ha implicado una dinámica completamente nueva, apenas explorada, dada su relativa insipiencia. Esta nos cobija y nos imprime una lógica que, por su inyección profunda, pareciera original a nuestro ser. Como la cultura envuelve a toda nuestra sociabilidad, nos es casi imposible escapar de ella.

Las relaciones en la posmodernidad y todo lo que les rodea son solamente el destello de nuestra “naturaleza posmoderna”, rápida, competitiva y consumista. Incluso quien no sepa usar las redes sociales, desconozca lo que es *Tinder*, repudie la pornografía, no haga caso a consejeros del amor e ignore los avances en inteligencia artificial; está sujeto a la nueva forma de sociabilidad posmoderna que también ha intervenido en el trabajo, la ciudad, los medios de comunicación e información y la economía. No todos practicamos lo que se vio en el apartado de “*La tragedia del amor (las relaciones en la posmodernidad)*”, pero la lógica posmoderna, de por sí, ya nos aleja un tanto del amor. Este último punto prepara el camino para tratar de aclarar las borrosas barreras a transgredir en la posmodernidad, es decir, dar el cierre prometido al capítulo dos de este escrito y, a través de ello, concluir con todo el ensayo.

Bauman (2003) se muestra de acuerdo con lo que hemos dicho al principio de esta conclusión. El sociólogo piensa que el sujeto moderno era presa de la lógica de su propia época, lo que provocaba que no diera cuenta de que algunas de las barreras modernas para el amor realmente lo fueran:

“(…) ni el amor «hasta que la muerte nos separe», ni construir puentes hacia la eternidad, ni la aceptación de «ser un rehén del destino», ni los compromisos sin retorno eran redundantes, y menos aún percibidos como opresivos o limitantes. Por el contrario, solían ser los «instintos naturales» del homo faber (...) (...) eran los pertrechos o manifestaciones obligadas y necesarias de la racionalidad del homo faber.” (46)

En primera instancia, tal postura aparenta una contradicción con lo que, en el capítulo dos, se dijo acerca de que las barreras a transgredir en la modernidad se presentaban claras, coercitivas y sólidas para los amantes. En realidad, no existe incoherencia. La explicación del por qué irá de la mano con el desvelo de nuestra hipótesis acerca de cuál es la razón de la invisibilidad de las barreras en la posmodernidad. Procedamos a ello.

Gracias a lo que recién se expuso, hay una relación directa e irrompible entre la transgresión a los obstáculos que se le presentan a los amantes y una *transgresión a sí mismos* de parte de ambos. Como el elemento transgresor es primordial para el amor, en el momento en el que se ama de verdad, no solo existe un inmediato rechazo al *statu quo* y a todo lo que implica, sino también a la cultura que nos ha engendrado, criado y forjado, una crítica a nuestra propia forma de entender al mundo. Esta doble dimensión de la transgresión sucede al mismo tiempo y ocurre dentro de cualquier cultura. Podría entenderse como la dimensión *externa* y la *interna*, respectivamente, del elemento amoroso de transgresión. En lo *externo*, al amar ocurre un desdén a las instituciones que nuestra cultura resguarda y promueve, a lo material y simbólico que anuncia nuestra cultura, a ello refirió el grueso del apartado “*Transgredir lo sólido*”. Simultáneamente, como nosotros somos como somos por la cultura en la que nos hemos desarrollado, se da también una transgresión a nosotros mismos, esa es la dimensión *interna*, a la cual nos introduce el argumento de Bauman.

Antes, en el capítulo dos, se hizo la distinción entre barreras a transgredir activas y las pasivas, no debemos confundirnos, no solo las barreras activas, las barreras que se alcanzan a ver (alguna autoridad o problema que impida intencionalmente la relación), son propias de la transgresión *externa*, también lo son las barreras pasivas. Aunque se dijo que las barreras pasivas eran símbolos, creencias o tabúes arraigados culturalmente que los amantes desobedecen, estas están lo suficientemente desplegadas en el consciente como para que el amante sepa que está transgrediendo una institución pilar constatable empíricamente de su cultura, ejemplos como la evasión del matrimonio o las relaciones homosexuales son muy explicativos. La transgresión *interna*, por su parte, evoca más bien al atravesamiento del inconsciente forjado por las bases de la cultura, casi que no intencionalmente, sino desde el principio de haber amado en un espacio cuyo fondo y forma no están ideados específicamente para la habitación del amor.

Las dos dimensiones ocurren de forma sincrónica, pero es en la de tipo *externa* en donde ocurre el dolor proveniente del *castigo*, la otra cara de la transgresión. En el apartado introductorio hemos dibujado el esquema del conflicto general, del gran conflicto, en donde participan tanto el amor como el *poder*. En el conflicto de transgresión, el amor trata de ser a pesar del *poder* que lo limita, es esta la representación de la dimensión *externa* de la transgresión. Al ser el *poder* el encargado de resguardar y promover la dinámica y la lógica de la cultura dominante, es también, por lo tanto, el responsable de ejercer el *castigo* sobre quien ose transgredir. Lo dicho hace de la transgresión *externa* la más interesante, pues depende en demasía de las formas que pueda tomar el *poder*.

Así, quedan claras las tres fases del proceso de transgresión, el conflicto horizontal: la *barrera*, su transgresión (*interna* y *externa*) y el *castigo*. La *barrera*, ya sea activa o pasiva, aparece en la dimensión *externa* de la transgresión, misma en donde también se hace presente el *castigo* del *poder* que erige tal *barrera*; durante la transgresión *externa*, siempre, paralelamente, sucede la transgresión *interna*, el ir en contra de la propia cultura que habita en nuestro ser. Ahora, es momento de ir a nuestro caso específico.

Era más probable transgredir en la modernidad que en la posmodernidad. En la modernidad, tal como lo dice Bauman, el amor se fundaba en el “para siempre” que se institucionalizaba en el matrimonio. Sin embargo, salvo la parte nupcial (que referiría, más bien, a la transgresión *externa*), esta lógica no difería demasiado de lo que hasta ahora hemos visto sobre el amor, por lo que, en dicha etapa, amar no exigía un estricto remado a contracorriente en cuanto a la dimensión *interna* de la transgresión. La verdad es que, a pesar del individualismo moderno, gracias a una dinámica organizacional social colectiva, un ritmo considerablemente más lento que el de la actualidad, la ideología productivista que impulsaba la actividad (elemento importante del amor) y la fe en lo duradero, la mentalidad moderna no era un terreno demasiado infértil para el amor.

Podríamos decir que otro indicador que mide qué tan difícil se puede presentar la transgresión *interna* es qué tanta sensibilidad prolifera en la cultura respectiva. Aunque la cultura que habite en nosotros sea ríspida y difícil, la cantidad de sensibilidad hacia el *otro* que esta admita, permitirá ya sea una tendencia fácil a amar o lo contrario. En el caso de la modernidad, la solidez de las ideas de la familia y la sociedad promovían alguna suerte de

empatía y sensibilidad, nos guste o no. Habrá, sin embargo, quien recuerde el pronunciamiento de Paz (1993) acerca de lo que le comenzó a ocurrir al alma desde el siglo XVIII, una lenta traslación con dirección al cuerpo, una insensibilización social que empezaba a producirse. No obstante, esta posición debe de ser aclarada. La pérdida de la sensibilidad sí comienza en la modernidad, quizás en el individualismo de la burguesía francesa en el siglo XVIII, tal vez en la forma utilitaria que tomará el ser humano a partir de la primer revolución industrial o, probablemente, tal como lo cree Paz, su máxima expresión sean los totalitarismos del siglo XX. Independientemente de cuál se crea que es el punto clave de este movimiento del alma hacia el cuerpo, está implícita una situación: en la modernidad la insensibilidad estuvo situada siempre del lado del *poder* institucional. La burguesía ganadora, el sector económico dueño de los medios de producción y su Estado aliado y los despiadados dictadores, todos monopolizaban la insensibilidad, mientras que la sociedad sufría los estragos de esa concentración. Esto es la representación histórica de que, en la modernidad, el desplazamiento de lo espiritual a lo material, apenas había comenzado su curso, la pérdida de la sensibilidad era apenas embrionaria, el alma había comenzado su viaje hacia el cuerpo hacía solo unas cuantas horas.

En suma, en la modernidad, la sensibilidad del individuo aún no había sido del todo trastocada, permitiendo, junto con la ayuda de una lógica moderna no contraria a la dirección del amor y con *barreras* y *castigos* lo suficientemente claros, una dinámica de transgresión que, tanto en su dimensión *interna* como en la *externa*, se daba de forma relativamente sencilla. Es así como el comentario de Bauman y nuestra hipótesis no se contradicen, son complementarios dentro de la explicación del amor como fenómeno cultural y su componente de transgresión.

Contrario a lo que sucedía en la modernidad, el fenómeno de transgresión en la posmodernidad se torna difuso y más complicado de realizarse, principalmente gracias a una **internalización** de la dimensión *externa* de la transgresión y una complicación de la *interna*. Observemos primero lo que pasa con la dimensión *interna*.

Como ya se dijo, en el curso natural del fenómeno de transgresión, la dimensión *interna*, que es paralela a la *externa*, debería de sobreponerse a la cultura que habita en el sujeto, y la facilidad para que esto suceda debería de estar determinada tanto por la tendencia de las bases

culturales para que las características del amor florezcan, como por la capacidad de sensibilidad que la cultura permita (aunque ambos criterios podrían reducirse al mismo: qué tan fértil para la proliferación del amor es la cultura respectiva). En la posmodernidad ocurren dos cosas que dificultan a su máxima este proceso. Primero, a diferencia de la modernidad, la eliminación de lo negativo, la tragedia, ha generado una cultura en la que amar sí es ir a contracorriente. Como lo explicaría Berardi (2007), en la época actual se acelera y facilita todo, suscitando que el sentido que le otorgamos a la atención afectiva se contraiga. El organismo, inevitablemente, se adapta y busca formas para simplificar y confeccionar el comportamiento afectivo, haciéndolo más rápido y frío. La transgresión *interna* se hace más complicada de consumir. Aquí la tragedia y la transgresión se interrelacionan. La tragedia, mutilada de su parte negativa, desaparece del amor, originando un “amor” impotente, o más bien un “algo” que no es amor, pues el amor está imposibilitado de aparecer efectivamente. Así no hay nada que impulse la transgresión. La segunda situación refiere a que, en la posmodernidad, sucede una insensibilización aumentada con respecto a lo que pasaba en el periodo moderno, la cual señala la dificultad de que efectivamente exista una transgresión. Pero, para poder explicarla, primero, hemos de continuar con la exposición de la situación de la transgresión *externa*, cuya condición debe mucho a la metamorfosis del *poder*.

Como se dio a entender en el transcurso de este ensayo, en la posmodernidad ha ocurrido una metamorfosis del *poder*, una transformación de uno de índole institucional, que pregonaba en la modernidad, a uno de tipo económico. Los Estados convalecientes y sus instituciones debilitadas, opacadas por una oligarquía económica que maneja el mundo por el rumbo que más le convenga, es el ejemplo fehaciente de este deslizamiento. ¿Qué es lo que esto implica? Fundamentalmente, y en el tono de la dialéctica hasta ahora utilizada, que el *poder* cambia drásticamente de portador; pero no solo nos referimos a un cambio entre los políticos y los dueños de los medios económicos, sino que ocurre algo más interesante.

El discurso meritocrático y la incitación a la competencia que prevalecen a lo largo de occidente nos pintan una realidad en la que cualquiera puede llegar a ser depósito de *poder*. Cuando el Estado ha perdido fuerza y la economía se ha levantado por sobre de este, el tener *poder* ya no solo se traduce en ser político o partícipe de las instituciones estatales; las “bondades” de la narrativa liberal nos permiten, siempre y cuando nos esforcemos (unos

mucho más que otros), aspirar a este. De tal forma, en la narrativa hiper-individualista neoliberal de la posmodernidad, la economización del *poder* también es una individualización del *poder*. Claro, el hecho de que solo exista en la narrativa no significa que no tenga un peso mayor, recordemos la explicación que hace Han (2012) sobre el dominio de hoy comparado con lo que ocurría en la sociedad del *poder* estatal: en el neoliberalismo el individuo aparenta haberse despojado de la sociedad disciplinaria, sin embargo, el sujeto económico se explota a sí mismo en la creencia de su propia libertad, se intercambia el *tú debes* por el *tú puedes*.

Esta sacudida de la esfera del *poder* ha producido que el proceso de transgresión, en su totalidad, se haya alterado, pues, como vimos recién, es el *poder* quien erige las *barreras* a transgredir y quien *castiga*. Veamos primero el caso de las *barreras*. La dominación de lo económico es el reino de lo virtual, el dinero no existe concretamente, es solo un medio de intercambio de bienes. Las instituciones posmodernas más fuertes, las *barreras* amorosas levantadas por el poder económico neoliberal, son el consumo y la competencia, empero, estas no son visibles como lo eran las instituciones que se edificaron durante la modernidad, principalmente porque el consumo y la competencia, están instituidas *dentro* del individuo. Por el lado del *castigo*, tenemos que, a diferencia del que ofrecía la sociedad disciplinaria en la época del poder institucional, hoy sucede un *castigo* emocional que se autoimpone el sujeto que se explota a sí mismo, cuando no puede en la sociedad del *tú puedes*. Transgredir la lógica del consumo y la competencia nos dejaría mal parados en el parámetro del éxito posmoderno, lo que podría ocasionar un *autocastigo* emocional. No siendo esto suficiente, la coerción del *castigo social* moderno que aparecía, por ejemplo, al desestimar el matrimonio o las discriminatorias *barreras* sociales, se vertía en puro rechazo o alejamiento social, mientras que en la era del *poder* económico, del *poder* individualizado, otro de los *castigos* de decidir no participar dentro de los valores más importantes de la posmodernidad, es la falta de recursos para satisfacer nuestras necesidades. Transgredir el consumo y la competencia conlleva una especie de autoinmolación, te separas del medio principal que se te ofrece para sustentar tus necesidades, naturales o creadas. Un *castigo* que no impone alguien en específico directamente, sino uno al que nos someteríamos nosotros mismos si decidiéramos transgredir.

Es así como toda la transgresión que era *externa*, **se internaliza** brutalmente. El deslizamiento mayor, que es el del *poder* institucional al *poder* económico, deposita el *poder* en el individuo, llevando hacia este también a sus dos facultades principales dentro del acontecimiento de la transgresión, las *barreras* y el *castigo*.

Después de este desarrollo de la influencia del *poder* en la transgresión *externa*, podemos hacer un breve regreso al tema de la insensibilidad que habíamos dejado inconcluso algunos párrafos más atrás, el cual anuncia una transgresión *interna* más complicada. Se retoma hasta ahora porque, la situación de la carencia generalizada de sensibilidad en la posmodernidad, no hace más que reafirmar este recién expuesto deslizamiento del *poder*, del institucional al económico individual. La razón se encuentra en el hecho de que este cambio de portador del *poder*, se ve reflejado en un pase de la concentración de la insensibilidad, la cual llevaba a cabo el Estado moderno y sus aliados, a su absorción pluralizada. Se salta de la insensibilidad estructural a la insensibilidad individual. El exceso de estímulo de la *infoesfera* pone en marcha un mecanismo infalible que nos hace, a todos, cada vez más insensibles ante la insensibilidad. Una especie de adormecimiento de los sentidos que se ha desplegado debido a una tendencia de nuestra cultura a individualizar todo. Se hace, pienso, más alarmante una falta de empatía de parte del *poder* individual, que la insensibilidad del *poder* institucional, violenta pero confrontable.

Finalmente, es así como concluimos con que es la feroz interiorización de la fase *externa* de la transgresión, sumada al caso de que el transgredir la fase *interna* se ha hecho en extremo difícil, tanto por la insensibilidad individualizada como por la lógica contraria al amor que arroja la cultura posmoderna, lo que ha generado que, para los amantes actuales, las *barreras* a transgredir se hayan hecho opacas, casi invisibles. El fenómeno de transgresión se ha colocado *dentro* de nosotros. No hay nada fuera, y lo que está dentro nos frena. La transgresión ya no está a la vista, la tragedia tampoco, el amor menos. Amar en la posmodernidad, amar como los provenzales o como los modernos, se ha tornado en la difícil empresa, por no decir cuasi-imposible, de **transgredirnos a nosotros mismos**, en nuestra totalidad.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, M., 2023. *Cosmopolitan*. [En línea] Available at: <https://www.cosmopolitan.com/es/sexo-amor/amor-pareja/a42067692/situationship-tendencia-relaciones/> [Último acceso: 7 octubre 2023].

Álvarez, R., 2018. *Xataka*. [En línea] Available at: <https://www.xataka.com/otros-dispositivos/panasonic-dice-tener-solucion-perfecta-para-quienes-se-distraen-facilmente-oficina-anteojeras-para-humanos> [Último acceso: 21 Octubre 2023].

Badiou, A. & Truong, N., 2009. *Elogio del Amor*. Paris: Flammarion.

Bauman, Z., 1999. *Modernidad Líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Z., 2003. *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México: Espaebook.

Berardi, F., 2007. *Generación Post-Alfa : patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Primera ed. Buenos Aires: Tinta Limón.

Bobadilla Quispe, M., 2012. Estilos de enamoramiento como expresión cultural y ancestral en las relaciones interpersonales de los jóvenes en la isla Amantani, Puno, 2011 - Perú. *COMUNI@CCIÓN*, IV(1), pp. 5-13.

Borjas, 2023. *islaBit*. [En línea] Available at: <https://www.islabit.com/185385/gracias-a-la-ia-amouranth-se-convierte-en-tu-novia-en-un-chatbot-para-adultos.html> [Último acceso: 8 octubre 2023].

Cervantes, M., 2023. *La Verdad Noticias*. [En línea] Available at: <https://laverdadnoticias.com/mexico/Caryn-Marjorie-Influencer-que-creo-una-version-de-si-misma-con-IA-y-la-vendio-20230514-0235.html> [Último acceso: 8 octubre 2023].

Chavira Ramírez, G., Martínez Hernández, J. & Reyna Ávila, A. X., 2023. *Comunidades artificiales: el caso de los fandoms pop*.

de Rougemont, D., 1938. *El amor y Occidente*. Barcelona: Editorial Kairós.

Dixon, S. J., 2023. *Statista*. [En línea] Available at: <https://www.statista.com/topics/2158/online-dating/#topicOverview> [Último acceso: 6 octubre 2023].

Edelman, G. M., 1992. *Bright Air, Brilliant Fire*. Estados Unidos: Basic Books.

Freud, S., 1958. *The Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London: The Institute of Psycho-analysis and Mrs Alix Strachey.

Fromm, E., 1959. *El arte de amar*. México: Libros Tauro.

Giddens, A., 1992. *La transformación de la intimidad: sexualidad y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.

González, G. C., 2016. El amor a lo largo de la historia. *XVII Congreso Virtual Internacional de Psiquiatría*, pp. 1-18.

Han, B.-C., 2012. *La agonía del eros*. Barcelona: Herder Editorial.

Hernández Moreno, J., 2016. La modernidad líquida. *Política y cultura*, Issue 45, pp. 279-282.

Illouz, E., 2009. *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Katz.

Juarroz, R., 1974. *Quinta poesía vertical*. Argentina: Cátedra.

Kierkegaard, S., 1845. *Etapas en el camino de la vida*. Madrid: Trotta.

Lacal, D., 2005. *altillo.com*. [En línea] Available at: <https://www.altillo.com/examenes/uces/publicidad/sociologia/socio2005resumenf.asp> [Último acceso: 9 septiembre 2023].

Levinas, E., 1979. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Editorial Paidós.

Lipovetsky, G., 1983. *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Narvéez, A., 2023. *UNOTV*. [En línea] Available at: <https://www.unotv.com/ciencia-y-tecnologia/caryn-ai-la-primera-novia-hecha-con-inteligencia-artificial/> [Último acceso: 8 octubre 2023].

Paz, O., 1993. *La llama doble*. México: Seix Barral.

Raquel Miranda, L., 2019. Arqueología del amor: la representación de Afrodita y de Eros en el pensamiento antiguo. *Nuevo Itinerario*, Issue 14, pp. 30-57.

Rodríguez, A., 2023. México, el quinto país del mundo que más porno consumió en 2022. *El País*, 14 febrero.

Trechera Herrera, J. L., 1996. El narcisismo: epidemia de nuestro tiempo. *Revista ENVIO Digital*, Issue 173.

Vargas Lozano, G., 2005. Posmodernidad y deshumanización. En: J. Flores Rentería & F. Piñón Gaytán, edits. *Idea humanística y modernidad: la crisis de la racionalidad occidental*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 187-194.

Yllera, A., 1993. *Tristán e Iseo*. España: Alianza Editorial.