



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Licenciatura en Filosofía**

Vías para una ética erótica

TESIS

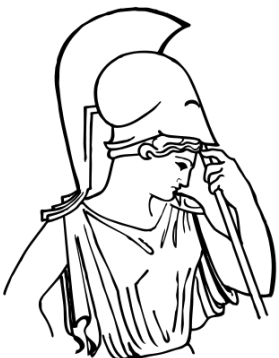
**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
SOFÍA MOTA GARCÍA**

ASESORA:

Dra. Rosaura Martínez Ruíz

Ciudad Universitaria Cd. Mx., septiembre de 2020





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

En primer lugar quiero agradecer a mi asesora la Dra. Rosaura Martínez Ruiz, quien con sus conocimientos y apoyo me guió a través de cada una de las etapas de este proyecto motivando mis inquietudes intelectuales y ayudándome a profundizar en ellas.

También quiero agradecer a la UNAM de la mano de mis profesores y profesoras por brindarme todos los recursos y herramientas que fueron necesarios para llevar a cabo el proceso de investigación. Los aprendizajes que me regalaron fueron parte importante de mi formación profesional y valoro la manera en la que sus enseñanzas me han hecho ver el mundo desde otros ojos y desde la pasión por el saber y el quehacer filosófico.

Por último, quiero agradecer a mi familia que me apoyó a su manera con sus atenciones a lo largo de toda la licenciatura y que siempre han estado al pendiente de mis decisiones y los caminos que he tomado. Agradezco también a mi novio Gustavo Padilla Martínez por acompañarme, motivarme y entenderme siempre.

Índice

Introducción.....	3
Capítulo 1: ¿Qué es Eros?.....	20
Capítulo 2: Ontología de Eros y formas de lo antierótico.....	53
Capítulo 3: Ética erótica.....	91
Conclusiones.....	131
Bibliografía.....	153

Introducción

Con la popularización del psicoanálisis, la idea del inconsciente y de operaciones psíquicas como afectos, deseos, fantasías emociones e incluso acciones en las que los sujetos participan sin tener realmente control de ello, se ha construido como un discurso que desafía lo que se pensaba de los sujetos como seres puramente racionales que tenían noticia de todo aquello dentro de su mente. El discurso del psicoanálisis ha colocado al sujeto en una posición novedosa hasta cierto punto en la historia de la filosofía, ya que en varias tradiciones se le consideraba en función de su capacidad racional y consciente, de tal modo que su mayor dominio o alcance racional derivaba en mayor autonomía o soberanía de sí.

Sin embargo, en *Una dificultad para el psicoanálisis*, Freud explica que esa idea se ve cuestionada cuando al sujeto le afloran pensamientos que no sabe de dónde vienen, incluso le sobrevienen impulsos como si fueran de alguien ajeno, de suerte que el yo los desmiente, pese a lo cual no puede menos que temerlos y adoptar medidas preventivas contra ellos. El yo se dice que eso es una enfermedad, una invasión ajena, y redobla su vigilancia; pero no puede comprender por qué se siente paralizado de una manera tan rara¹, es decir, a pesar de que el sujeto se consideraba soberano de sí mismo, aparecen deseos, pensamientos o fantasías que incluso se viven como algo ajeno, como algo que no le pertenece al sujeto porque no se entiende por qué no se los puede controlar o por qué aparecen como algo por fuera de la voluntad propia.

En ese sentido, el autor le dice a esa idea de sujeto

¹ Freud, Sigmund, "La dificultad del psicoanálisis" en *Obras completas*, Vol. XVII, Amorrortu Editores, Argentina, 1975, Pp. 133

—Has sobrestimado tu poder al creer que podrías hacer lo que quisieras con tus pulsiones anímicas y no te hacía falta tener miramiento alguno por sus propósitos [...] sólo ha llegado a tu conocimiento el resultado de ese trabajo, el síntoma, que sientes como un padecimiento [...]Lo anímico en ti no coincide con lo conciente para ti; que algo ocurra en tu alma y que además te enteres de ello no son dos cosas idénticas.”²

Con el psicoanálisis se abrió un camino para concebir al ser humano desde su irracionalidad en el sentido de que hay partes del sujeto que no están bajo su control deliberado y partes de las que no tiene noticia, diría Freud que —~~yo~~ no es el amo en su propia casa”³.

Aunado a esto, el principal ámbito donde se desarrolla el psicoanálisis, al menos el freudiano, es desde la clínica, desde la búsqueda por curar enfermedades nerviosas, en particular neurosis⁴, no olvidando que la génesis del psicoanálisis se encuentra en la idea de que aquello que se presenta como síntomas físicos en el cuerpo, procede de padecimientos mentales, o dicho en términos más filosóficos, el psicoanálisis nace de estudiar la relación entre el alma (la psique) y el cuerpo que Freud analiza bajo un método innovador: analizar las psiques patológicas para descubrir el funcionamiento de la psique en general.

Con la difusión del psicoanálisis, muchos autores expandieron o retomaron el trabajo de Freud al grado de que puede hablarse de una —~~h~~istoria del psicoanálisis”, por lo que sería difícil mencionar a todos y a cada uno de sus

² *Ibíd*, Pp.134

³ *Ibíd* I, Pp. 135

⁴ Freud, Sigmund, “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico” en *Obras completas*, Vol. XIV, Amorrortu Editores, Argentina, 1975, Pp. 9

sucesos y los giros que fueron proponiendo, incluso autores que no eran propiamente psicoanalistas pero que retomaban esos conocimientos para analizar cuestiones de sus ámbitos de estudio,. Sin embargo, con lo anterior vinieron otros campos más allá de la clínica en los que se vio la posibilidad de aplicar las consideraciones que en un principio eran para la clínica ya que las implicaciones del psicoanálisis son muy variadas y pueden ser utilizadas para analizar al ser humano y su naturaleza en general más allá de lo patológico uno de ellos es la política, que puede encontrarse en autores como Marcuse, Reich o Deleuze en conjunto con Guattari⁵. Como el psicoanálisis muestra de qué manera funcionan los seres humanos, sus deseos, sus pasiones, sus motivaciones, me parece inclusive natural ver en sus postulados material para abordar la ética y la política, ya que el comportamiento de los seres humanos y la forma en la que se organizan o interactúan entre sí, claramente estaría atravesado por la manera en la que funciona la psique.

Durante mi investigación, sin haber hecho énfasis en estudiar la “Historia del psicoanálisis”, tenía la intención de buscar formas en las que el psicoanálisis freudiano podría ser emancipador en el plano político sobrepasando la dimensión individual que supone la clínica. Para mi sorpresa, aprendí que hay diversos autores al menos desde el siglo XX que compartían ese mismo interés y que habían hecho sus propias aportaciones en esa unión entre psicoanálisis y política, principalmente autores con tendencias marxistas como Herbert Marcuse en su texto *Eros y Civilización* o Wilhelm Reich en *Psicología de masas del fascismo*.

⁵ En su texto “El Antiedipo”

Fue en la introducción de *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros* de Rosaura Martínez donde encontré de modo más centrado cuál era mi intención al unir política y psicoanálisis. En su introducción, Martínez habla de una conferencia que dictó Derrida en un encuentro de psicoanálisis organizado por Elizabeth Roudinesco y René Major el 10 de julio del 2000. En dicha conferencia, Derrida exaltaba la responsabilidad que tenía la comunidad psicoanalítica en torno a la violencia en el ámbito político, si esto fuera colocado en términos de pregunta, sería ¿qué están haciendo los psicoanalistas por resolver el problema de la violencia? Sin ahondar mucho en la participación de Derrida en dicho encuentro, recupero su preocupación por la responsabilidad, que la interpreto aquí como una interpelación ética.

La responsabilidad de los psicoanalistas frente al problema de la violencia, de la crueldad, se justifica para Derrida en que —después del descubrimiento freudiano de la pulsión de muerte como una tendencia inherente a la naturaleza humana hacia la destrucción, no se puede decir nada sobre violencia y en específico sobre crueldad sin el psicoanálisis”⁶. Esto me parece acertado en relación con lo mencionado al inicio, ya que el psicoanálisis en su estudio sobre la psique encontró fuerzas y mecanismos que están en realidad más allá del sujeto moderno, que se entiende como un —yo consciente”, es decir, que todas las operaciones mentales, desde lo cognitivo hasta lo afectivo estaban —a la luz”, expuesto y fácilmente reconocibles, por lo que lo humano se entendía desde lo racional.

⁶ Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017, Pp. 7

Con el psicoanálisis se mostró que esto no era así, Freud incluso pensó en diferentes topologías para la psique donde se hacían diversos procesos y bajo formas de registro distintas. Una de ellas refiere al ello, yo y superyó., mientras que la otra refiere al consciente, preconsciente e inconsciente que serán definidas con fines aclaratorios, sin hacer mucho énfasis en ellos.

Freud los define de la siguiente manera:

“Llamamos *ello* a la más antigua de estas provincias o instancias psíquicas: su contenido es todo lo heredado, lo que se trae con el nacimiento, lo establecido constitucionalmente; en especial, entonces, las pulsiones que provienen de la organización corporal, que aquí [en el ello] encuentran una primera expresión psíquica, cuyas formas son desconocidas {no consabidas} para nosotros.” Bajo el influjo del mundo exterior real-objetivo que nos circunda, una parte del ello ha experimentado un desarrollo particular; originariamente un estrato cortical dotado de los órganos para la recepción de estímulos y de los dispositivos para la protección frente a estos, se ha establecido una organización particular que en lo sucesivo media entre el ello y el mundo exterior. A este distrito de nuestra vida anímica le damos el nombre de yo. [...] Como precipitado del largo período de infancia durante el cual el ser humano en crecimiento vive en dependencia de sus padres, se forma dentro del yo una particular instancia en la que se prolonga el influjo de estos. Ha recibido el nombre de *superyó*. En la medida en que este superyó se separa del yo o se contrapone a él, es un tercer poder que el yo se ve precisado a tomar en cuenta. Así las cosas, una acción del yo es correcta cuando cumple al mismo tiempo los requerimientos del ello, del superyó y de la realidad objetiva, vale decir, cuando sabe reconciliar entre sí sus exigencias” .⁷

Por su parte las definiciones que Freud da de —consciente”, —inconsciente” y —preconsciente” son las siguientes:

⁷Freud, Sigmund, —Esquema del psicoanálisis” en *Obras completas*, Vol. XXIII, Amorrortu Editores, Argentina, 1975, Pp. 143-144

"«Ser conciente» es, en primer lugar, una expresión puramente descriptiva, que invoca la percepción más inmediata". Lo reprimido es para nosotros el modelo de lo inconciente. Vemos, pues, que tenemos dos clases de inconciente: lo latente, aunque susceptible de conciencia, y lo reprimido, que en sí y sin más es insusceptible de conciencia. Esta visión nuestra de la dinámica psíquica no puede dejar de influir en materia de terminología y descripción. Llamamos *preconciente a lo latente*, que es inconciente solo descriptivamente, no en el sentido dinámico, y limitamos el nombre *inconciente* a lo reprimido inconciente dinámicamente, de modo que ahora tenemos tres términos: conciente (*cc*), preconciente (*prcc*) e inconciente (*icc*), cuyo sentido ya no es puramente descriptivo. El *Prcc*, suponemos, está mucho más cerca de la *Cc* que el *Icc*, y puesto que hemos llamado «psíquico» al *icc*, vacilaremos todavía menos en hacer lo propio con el *Prcc* latente.⁸

Pensando en qué de lo humano es lo que está a la luz y qué no pensando en las definiciones anteriores, el planteamiento de la pulsión de muerte por parte de Freud implicaba que la violencia producida por Tánatos era en gran parte inconsciente, es decir, no sólo el ser humano podía ser hostil y destructivo por naturaleza, sino que además podía serlo sin percatarse conscientemente. En otras palabras, que una parte de la violencia sea inconsciente implica que muchas acciones violentas no son deliberadas por completo y por tanto escapan al control y noticia del yo. Que la capacidad de dañar a otros o a uno mismo no esté del todo en nuestras manos implica cuestionarse por el grado de responsabilidad ética frente a esto, y en su defecto, abre la necesidad de indagar de qué manera

⁸ Freud, Sigmund, "El yo y el ello" en *Obras completas*, Vol. XIX, Amorrortu Editores, Argentina, 1975, Pp. 15-17

Tánatos se manifiesta en las interacciones humanas y hasta qué punto es remediable la crueldad y el fascismo, que es la parte de Tánatos que es problematizada aquí.

A raíz del descubrimiento de la pulsión de muerte empezó a cobrar sentido la existencia de la violencia como una parte intrínseca del ser humano que tiene una razón de ser en lugar de simplemente concebir al ser humano como violento porque sí o como si ser violento fuera una especie de defecto moral y consciente a suprimir ya que al ser una pulsión es una fuerza de empuje que Freud ubica desde una perspectiva biológica como la tendencia a la síntesis, a buscar recobrar un estado inorgánico previo donde no hay tensiones: la muerte, es decir, la violencia o la destrucción tienen una justificación ontológica en tanto que síntesis y análisis son los polos entre los que oscilan los seres en términos formales y también en el sentido de que la violencia tiene una función en el mundo de los seres vivos, aunque uno muy específico y medido.

La violencia entendida como aniquilación de la vida sería producto de la relación entre la vida y la muerte que se continúan una a la otra, ya que para que algo viva, algo más tiene que morir. Esto puede verse con la reproducción sexual, donde el espermatozoide y el óvulo al unirse para crear otro ser dejan de ser óvulo y espermatozoide, mueren para darle vida a un nuevo ser creado a partir de que su existencia singular pereció. Otro ejemplo es el funcionamiento de los seres vivos al pensar en la alimentación, donde una planta muere para ser el alimento de un herbívoro, luego éste muere para ser el alimento de un depredador y eventualmente éste muere para volver a la tierra y su cadáver fertilizará la tierra de

donde nacerán plantas nuevas. La vida y la muerte son una misma línea, una se sucede a la otra.

Sin embargo, en términos humanos la violencia como aniquilación de la vida sobrepasa la lógica de la reproducción de la vida donde algo muere para que algo más viva, ya que no tiende hacia algún tipo de “armonización” de lo vivo como un ritmo equilibrado entre vivir y morir, sino a su destrucción llana porque no se crea nada de esa destrucción, la vida no florece después de genocidios y políticas desde el biopoder foucaultiano, bombas atómicas o guerras basadas en destruir a los otros simplemente porque su otredad molesta, por dar ejemplos.

Por tanto, el psicoanálisis, al comprender que existen las pulsiones y diversas instancias en el sujeto de tal forma que hay una gran cantidad de operaciones psíquicas de las que no tiene noticia, tiene las herramientas teóricas y de análisis para dilucidar la naturaleza de la violencia, de tal modo que aclare cómo se instauran formas específicas de ésta, y a su vez, al saber cómo funciona la violencia y la psique, ofrecer caminos por los cuales ofrecer un remedio a ésta o aclarar a qué se puede aspirar en ese sentido, es decir qué tan posible es oponer resistencia a la pulsión de muerte y de qué maneras, puesto que Freud establece que la pulsión de muerte es insuperable al estar emparentada con el principio del placer, al ser ambas tendencias a la disminución de las tensiones, “Esto es, independientemente de que asumamos que la fuerza destructiva –y autodestructiva– de la pulsión de muerte es insuperable, debemos resistir”⁹.

⁹ Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017, Pp 24

Bajo ese contexto, quien puede hacer contrapeso a lo que se ha hecho con la pulsión de muerte es Eros, la otra pulsión principal, ya que ésta tiende a cohesionar lo vivo puesto que busca generar unidades más grandes, es decir, reuniones de seres vivos que funcionen orgánicamente en beneficio de los implicados, generando sistemas de corte “simbiótico” a los que cada vez más seres se involucran, como menciona Martínez: —Eros es la fuerza que tiende hacia la formación de organizaciones cada vez más complejas, esto es, es la tendencia a la unión, a la suma y no a la destrucción y eliminación de síntesis”¹⁰. Al poner sobre la mesa a Eros y a la responsabilidad ética que el psicoanálisis supone hacia la resolución del problema de la crueldad, puede hacerse el puente y pensarse en una ética que responda a la lógica que establece lo erótico según la pulsión de vida.

El presente trabajo tiene por tema la ética erótica como propuesta propia, entendida como ejes del comportamiento humano basado en el Eros freudiano, pulsión de la psique basada en la formación de unidades vivas más complejas, es decir, crear un sistema en el que más seres vivos se articulen con cierta armonía de tal modo que sus existencias se solventen entre sí y las diferencias sean conservadas. En ese sentido, la ética erótica pretende imitar la naturaleza de Eros y encauzar el comportamiento siguiendo el interés de crear unidades más grandes, buscando crear condiciones y dinámicas que permitan a los seres humanos vivir de modo erótico entre sí y con los demás seres.

La investigación se realiza con el fin de analizar más a fondo en qué consiste Eros y su naturaleza, así como su relación con lo vivo para, con base en

¹⁰ *Ídem*

ello, pensar en cuáles son las vías hacia una ética erótica, atendiendo a la naturaleza humana que propone Freud desde las pulsiones de vida y muerte presentes principalmente en su texto *–Más allá del principio del placer–* de tal forma que sea viable, ya que si dicha propuesta ética es congruente con la naturaleza humana, su realización podría ser viable.

A su vez, la ética erótica está pensada como una alternativa para hacer contrapeso a las diversas violencias que aquejan al mundo y a la sociedad en su calidad de destrucción gratuita, violencias políticas, económicas, sociales. En esta investigación, se considera a la violencia como aquella que responde a la pulsión de muerte, es decir, la violencia que tiende hacia la síntesis, a buscar calmar la tensión producida por los estímulos al eliminar su fuente hasta la aniquilación de lo otro.

Recordando que la pulsión de muerte sigue el principio de placer que establece la búsqueda de la descarga total de estimulación, es decir, las tensiones que supone la estimulación implican la lucha por calmarlas, toda tensión requiere descarga donde la distensión sería lo placentero y la tensión lo displacentero, lo que hay que acallar. En ese sentido, la pulsión de muerte busca acallar por medio de la síntesis todo aquello que cause tensión.

A raíz de la naturaleza sintética de la pulsión de muerte, se presenta la violencia en el mundo a partir de la destrucción de lo otro, ya que la síntesis implica simplificación, es decir, restar la mayor cantidad posible de elementos, de tal forma que todo lo múltiple va desapareciendo, ya que es más fácil lidiar con la tensión que implica pocos elementos. Dicha violencia puede presentarse de diversas formas, desde marcos legales que sólo le reconocen derechos a

determinados tipos de personas, discursos de odio, la privación de los medios para subsistir o cualquier dinámica de dominación ya que responden a lógicas tanáticas en ese sentido, donde cualquier cosa que sea diferente a lo hegemónico se ve como algo a destruir activamente o por omisión. En ese sentido, el propósito de la ética erótica es cuestionar esos discursos y deconstruirlos, así como hacer frente y tomar una postura revolucionaria y activa para dismantelar las estructuras que han establecido dinámicas tanáticas.

En última instancia, preguntarse por la ética erótica tiene la intención de revalorar la vida y las interrelaciones entre los seres, prestar atención a cómo se están relacionando los seres humanos entre sí y con los demás seres vivos, para recordar que existimos de forma similar y que habría que buscar otro tipo de intervención en el mundo que apelara a una mejor coexistencia.

En principio, al indagar sobre Eros y su naturaleza abarcaría investigar qué ha sido el amor a lo largo de la historia de la humanidad, desde las explicaciones mitológicas hasta aquellas que exploran los afectos. Para acotar el trabajo de investigación sólo fueron seleccionados algunos autores para conocer sus ideas respecto al amor, Eros o el erotismo, por lo que la comprensión de Eros abarca sólo una pequeña fracción de todo lo que se ha pensado alrededor del tema. Los autores trabajados son Hesíodo, Platón, Spinoza, Freud, Bataille y Byung, escogidos tratando de recopilar visiones diversas de varias épocas históricas y también porque ofrecen concepciones variadas sobre Eros, ya que cada uno lo trabaja de modo distinto, lo conciben bajo naturalezas distintas, algunos autores conciben a Eros como un asunto de dioses y otros como un asunto humano, como fuerza creadora o como afecto, por dar ejemplos.

En ese sentido, para Freud Eros es la pulsión de vida que se entiende en conjunto con la pulsión de muerte, por lo que en este trabajo, al analizar la violencia ésta se piensa únicamente desde la pulsión de muerte freudiana elevada a un plano colectivo, económico y político, es decir, a partir de las herramientas que proveen los conceptos freudianos, se analizan contextos que incluyen lo psíquico pero que lo sobrepasan. En este caso, los conceptos freudianos no son utilizados para dilucidar temas sobre la psique y los sujetos aislados o a nivel personal, sino que se extrae de ellos una ontología sobre la naturaleza humana, a su vez sostenida por Freud en el texto mencionado, y de acuerdo a dicha ontología se busca analizar y proponer alternativas ante problemas que son en última instancia políticos, como quién es reconocido o legitimado socialmente y qué pasa con aquellos que no lo son o qué eje puede guiar la resolución de los conflictos.

Tal dimensión política se incorpora al trabajo de investigación donde finalmente se propone una ética que responda a esos problemas, por lo que la investigación indaga sobre aspectos ontológicos, políticos y éticos a partir de postulados que fueron pensados sobre la psique, por lo que esta investigación supone el análisis de las implicaciones de dichos postulados, dándolos por hecho.

A su vez, la ética erótica, a pesar de que está pensada desde lo teórico y propone algunos ejercicios prácticos también, no necesariamente se llevaría a cabo con sólo decidir hacerlo, es decir, implica también un ejercicio individual de combatir al ~~—~~ fascista que llevamos dentro”¹¹, aspecto que no está desarrollado en

¹¹ El fascismo es pensado aquí como aquel odio radical hacia lo otro. Esta idea será aclarada en la investigación.

la presente investigación, puesto que el énfasis está en cómo combatir el fascismo del mundo externo.

En ese sentido, otro obstáculo es la naturaleza misma de Tánatos, ya que la pulsión de muerte también se relaciona con la compulsión a la repetición, lo cual quiere decir que implica menos esfuerzo mantener las dinámicas tanáticas así como están que cambiarlas, es más sencillo seguir reproduciendo lo mismo que modificarlas profundamente. Siendo así, al plantear la ética erótica debe mencionarse que viene implícita una lucha constante por resistir a la pulsión de muerte, es decir, podrían haber cambios en la forma de relacionarse entre personas hacia unas más eróticas, pero eso no implica que la pulsión de muerte quede borrada o que no haya que luchar de modo reiterado contra sus formas más destructivas, en otras palabras, como menciona Rosaura Martínez:

Así, el asumir que la reconciliación de las diferencias es quimérica y que cierta tensión es ineludible, no significa que la pulsión de muerte simplemente tenga que aceptarse o que una pasiva aceptación de la guerra sea inevitable. Más bien, el punto de vista de Freud sobre esta tensión requiere de una ética de la vigilancia en la que la humanidad esté siempre atenta a oponerse y denunciar cualquier política que incite a la violencia, a la discriminación o que sea un llamado al odio¹².

En resumen, la ética erótica es planteada como una alternativa que implica cambios importantes en el mundo, sobre todo estructurales en términos políticos económicos y sociales porque las lógicas tanáticas tienen esos alcances, por lo que es incluso un hecho que encontrará resistencia para su ejecución. Sin embargo, considero necesario hacer el esfuerzo de preguntarse por alternativas

¹² *Ibíd.*, Pp.92

que combatan la sociedad del odio, como le he llamado en esta investigación y rescatar los planteamientos del psicoanálisis para ello y atender al llamado que hizo Derrida.

Por tanto, la investigación realizada está planteada en tres capítulos, *¿Qué es Eros?, Ontología de Eros y formas de lo antierótico y Ética erótica*. En el primer capítulo se abordará la cuestión de Eros a partir de analizar lo que varios autores han entendido y reflexionado al respecto. Dichos autores son Hesíodo en *Teogonía, Himnos órficos e Idilios de Mosco*; Platón que es analizado desde *El Banquete y Fedro*; en seguida Baruj Spinoza en su texto *Ética demostrada según el orden geométrico*; posteriormente Sigmund Freud en *El yo y el ello y Más allá del principio del placer*; después Georges Bataille desde sus textos *Las lágrimas de Eros y Erotismo*; y por último Byung Chul-Han siguiendo *La agonía de Eros*.

Como puede notarse, son autores de diversas épocas en la Historia de la filosofía, explorados con el fin de recoger visiones diversas sobre Eros y su naturaleza para tener una perspectiva más amplia. Se presentarán bajo los textos mencionados las caracterizaciones y propiedades que se le atañen a Eros, encontrando enfoques que van desde Eros como deidad de poderes cosmológicos hasta el amor como afecto, manía o transgresión.

En el primer capítulo se encontrarán diversas caracterizaciones que tendrán algunos puntos en común y que serán recogidos para entender su ontología en el siguiente capítulo, donde se analizará principalmente su relación con la multiplicidad. A través de la revisión de esos autores será posible observar que Eros suele ser relacionado con la existencia de los otros, con la creación de seres, con la vida; además de la constante mención de su tremendo poder y con qué

finis puede ser utilizado, como el fin intelectual que Platón observa y la capacidad de alcanzar la libertad y la soberanía para Bataille. En última instancia aparece Byung Chul-Han, que retoma al Eros freudiano e ideas levinasianas sobre cómo el amor vincula a las personas y a su vez habla de las consecuencias de estar en una sociedad donde, como señala el título de su texto, el Eros se encuentra en agonía. Su texto aparece oportunamente para el análisis que será presentado en el siguiente capítulo.

En el segundo capítulo, se explorará la naturaleza de Eros en términos ontológicos, principalmente respecto a la multiplicidad, caracterizando esta fuerza como una tendencia a la multiplicidad justamente y articulando esto con la cuestión de lo vivo. Para ese aspecto se retoman las consideraciones freudianas sobre las dos pulsiones y sus respectivas naturalezas, que están planteadas justamente desde la naturaleza de lo vivo y su relación con la muerte, que Freud entiende como una relación estrecha donde las pulsiones derivan simplemente en formas diferentes de morir pero que implican caminos muy diferentes para ello.

A su vez, en dicho capítulo se explorarán las formas de lo antierótico, es decir, las formas de Eros, de reunión con los otros, que derivan en dinámicas tanáticas de destrucción a los otros, como ejemplo paradigmático se tomará a Bataille por su vinculación entre erotismo y transgresión de los otros, puesto que el autor esencializa la transgresión como si ésta fuera la verdadera cara del erotismo. Lo anterior es criticado y desmentido puesto que no es compatible con lo que se estableció que es Eros.

A partir de la crítica a Bataille se caracteriza la —sociedad del odio”, entendida como el conjunto de relaciones atravesadas por Tánatos como pulsión y

principio hegemónico y que van en contra de la naturaleza de lo vivo vista desde la reproducción de la vida, ya que la destrucción de la misma no puede ser congruente. Dicha sociedad del odio es explorada en sus fundamentos y consecuencias no sólo a nivel ontológico, sino político, ya que la sociedad del odio es antidemocrática, excluyente y fascista.

Posterior al análisis de la sociedad del odio, que es de donde surge el problema de la violencia, en el tercer capítulo se explorará la alternativa de la ética erótica. En dicho capítulo se buscan los fundamentos y justificaciones de la ética erótica, así como su significado e implicaciones en términos teóricos y prácticos junto con el análisis de su viabilidad y porqué es una alternativa legítima. Se encontrará que la ética erótica es posible y deseable porque mantiene coherencia con la naturaleza de lo vivo ya que fomenta la reproducción de la vida y su florecimiento, desde la vida política hasta la relación entre los humanos y los otros seres vivos.

La ética erótica será también una actitud revolucionaria, emancipatoria en el sentido de combatir a los sistemas y estructuras que destruyen la vida porque son fascistas, no olvidando que la motivación de la investigación es buscar una alternativa contra la sociedad del odio no sólo para instaurar otro tipo de dinámicas sino también para combatir el odio con “amor”, con Eros. Si bien la ética erótica implica “evolución”, es necesario aclarar que no está emparentada con los conflictos bélicos de resistencia a regímenes que se han dado a lo largo de la Historia de la humanidad y que derivaron en muerte y destrucción o que no lograron erradicar las violencias que se propusieron.

Por otro lado, la ética erótica no se plantea como una solución al problema de la violencia o la crueldad en el sentido de que la pulsión de muerte deje de manifestarse por completo, sino que es una actitud que busca resistirse y crear alternativas ante la pulsión de muerte, alejarse de ella, hacer el rodeo de la vida más largo, darle más oportunidad a los seres vivos de que escojan cómo desean morir, en otras palabras, hacer brillar lo vivo aunque siempre haya algo de imprescindible en la muerte.

Capítulo 1 ¿Qué es Eros?

Hesíodo

Hesíodo como uno de los autores antiguos principales a través de sus textos refleja en términos mitológicos lo que es Eros para los griegos. En principio, hay que mencionar el origen de Eros que él plantea en la *Teogonía*, donde Eros es de los primeros seres en existir poco después del Caos:

Antes que todas las cosas fue Caos; y después Gea la de amplio seno, asiento siempre sólido de todos los inmortales que habitan las cumbres del nevado Olimpo y el Tártaro sombrío enclavado en las profundidades de la tierra espaciosa; y después Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales. Que rompe las fuerzas, y que de todos los dioses y de todos los hombres domeña la inteligencia y la sabiduría en sus pechos.¹³

Esto muestra que Eros es una de las primeras fuerzas en aparecer y quizá aquello tiene relación con su gran poder respecto de los otros seres, sean dioses inmortales o seres humanos, se habla también de que es el Dios más hermoso y que rompe fuerzas, es decir, lo más bello es a su vez disruptor, y en particular de la inteligencia y la sabiduría.

Otra señal importante es la que observa Xirau, yendo más al fondo en la naturaleza de Eros para Hesíodo reconociendo su poder creador, cuando menciona que

¹³ Hesíodo, "Teogonía" en *Teogonía · El escudo de Heracles · Los trabajos y los días · Idilios de Bión · Idilios de Mosco · Himnos órficos*, ed. Porrúa, 9ª edición, México, 2007, pp.5

Una segunda noción de no menor importancia es la de Eros. No se trata de una idea nueva. Eros fue, desde tiempos lejanos, uno de los dioses de los griegos. Lo que importa aquí señalar es que el Eros de Hesíodo no es un ser estático e inmóvil, sino —que rompe las fuerzas. Para Hesíodo, Eros es la base de toda creación, la fuerza misma que es energía creadora tanto entre los dioses como entre los hombres.”¹⁴

En ese sentido puede ser observada la relación del Caos con Eros que se presentan como —personajes”, pero que en otros términos puede decirse que después del Caos, Eros llega y las cosas se ordenan en el sentido de que son creadas, como decir que lo que está entre la —~~na~~” y lo existente es Eros, como una fuerza cósmica. Retomando que Eros es bello, me parece adecuado señalar a la belleza como algo constitutivo del crear o de lo creado.

Hesíodo da más caracterizaciones de Eros que van perfilando a su vez el carácter —~~na~~” de su naturaleza en tanto es un dios con un poder excesivo. Dice el autor en los Himnos órficos:

Invoco a Eros, grande, casto, amable, encantador, poderoso por su lanza, alado, el que corre por el fuego, impetuoso, que burla a los dioses y a los hombres mortales; hábil, astuto, que tiene todas las llaves del Éter, del Urano, del mar y de la tierra. La diosa generadora de todas las cosas, soplo de los vivos y que hace germinar los frutos, y Ponto el que retumba en el mar, y el anchuroso Tártaro, reconocen a Eros como el único rey. Ven ¡oh, bienaventurado!, acércate a los que

¹⁴ Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, decimotercera edición, México, 2012, Pp.22

inician en tus misterios con palabras sagradas, y ahuyenta lejos de ellos los pensamientos y los designios malos.¹⁵

Según lo anterior puede notarse que para Hesíodo el poder de Eros rebasa cualquier fundamento y tiene el poder de atravesar o doblegar cualquier fuerza de la naturaleza y cualquier voluntad, en ese sentido Eros no es sólo una fuerza que crea, que —dávida”, sino que es algo que se padece, algo que domina la voluntad, que nubla la inteligencia, Eros es el —único rey” en sentido amplio.

Se ha de rehuir entonces a Eros según los *Idilios de Mosco* de Hesíodo, donde Eros es descrito como un niño perdido y donde Cipris advierte a quien sea que se tope con Eros de lo peligroso que es, que no hay que confiar en él porque es muy astuto y atrayente y cualquiera de sus maniobras son engañosa, también dice que hay que atraparlo y atarle sin dudarlo. Describe a Eros como un ser de fuego, —No es blanco de cuerpo, sino semejante al fuego; sus ojos son agudos y llameantes, [...] Todo lo que tiene es terrible; pero más que todo, su pequeña antorcha, que quema al propio Helios”¹⁶. El fuego de Eros quema incluso a Helios, al sol, que está hecho de fuego también, es decir, la naturaleza ígnea de Eros es un tipo de fuego distinto, superior a una fuente de fuego —natural”. Hace preguntarse entonces cómo es ser quemado por Eros y por qué es una quemazón que no destruye, sino que a pesar de los dolores o perjurios que pueda causar, y todo eso además posee belleza, la belleza más grande de todos los dioses.

¹⁵ Hesíodo, —Himno órficos” en *Teogonía · El escudo de Heracles · Los trabajos y los días · Idilios de Bión · Idilios de Mosco · Himnos órficos*, ed. Porrúa, 9ª edición, México, 2007, Pp 104

¹⁶ Hesíodo, ”Idilios de Mosco” en *Teogonía · El escudo de Heracles · Los trabajos y los días · Idilios de Bión · Idilios de Mosco · Himnos órficos*, ed. Porrúa, 9ª edición, México, 2007, Pp.67

Platón

Dos importantes de los *Diálogos* donde se trata el tema de Eros son *El Banquete* y *Fedro*, donde Platón expone en el primero varias apreciaciones a través de diferentes personajes sobre lo que es el amor o Eros, mientras que en el *Fedro* analiza más la naturaleza del amante y del amado, así como la naturaleza —*maníaca*” del amor. Ambos diálogos se complementan en su entendimiento de Eros de acuerdo a sus efectos en los humanos y su relación con la epistemología. Aunque ambos diálogos presentan muchos elementos e ideas importantes, sólo serán tomados algunos de ellos.

Se ha de partir de dos conceptos principales: Eros Celeste y Eros Vulgar. Ambos conceptos nacen en el *Banquete*, cuando Pausanias, el segundo en proclamar su discurso sobre el dios del amor, hace una distinción entre dos tipos de amor que están enfocados hacia diferentes aspectos de lo que ama un amante, básicamente se divide en dos elementos: alma y cuerpo, Eros Celeste y Eros Vulgar, respectivamente.

Eros Celeste se da a partir de Afrodita nacida de Urano cuando a éste le cortan los genitales y los tiran al océano, de cuya espuma nace la diosa, es decir, participa de lo masculino, tiende hacia el amor a los hombres, es un amor homosexual. Eros Celeste se caracteriza por amar más al alma que al cuerpo, es mesurado con el cuerpo, ama a lo más inteligente y a lo más fuerte, también es homosexual en ese sentido por ser los hombres más fuertes e inteligentes que las mujeres de acuerdo a la tradición griega (con las reservas que pueden tenerse anacrónicamente al respecto); es perdurable y fiel, es formativo e induce virtud, ya

que este tipo de amor es el amor pedagógico griego que en ocasiones señala Platón, aquél que se da en la relación entre profesor y alumno (ambos hombres), donde el primero le trasmite su sabiduría ética al segundo, como en el *Fedro*.

Eros Vulgar conlleva un amor que ama más al cuerpo que al alma, se basa puramente en la búsqueda y satisfacción del deseo carnal, es para hombres ordinarios que no aman lo más fuerte ni lo más inteligente, si no que se desboca por algo inferior, como las mujeres, por lo que es un amor heterosexual y por tanto no está encaminado a la virtud ni al conocimiento, sólo al mero goce físico, que a su vez es momentáneo y volátil.

Eros Vulgar, se entiende pensando en una Afrodita de distinto nacimiento, una que es hija de Zeus y Dione, es decir, participa de femenino y masculino; es efímero e infiel, por amar algo que se marchita pronto, lo que significa que después de satisfecho el deseo o cuando el cuerpo esté marchito, el amante fácilmente abandonará al amado, por lo que es inconstante y naturalmente no infunde virtud, puesto que no está interesado en ello.

Después, en el discurso proferido por Sócrates, aunque no habla del amor utilizando literalmente las expresiones de Eros Celeste y Eros Vulgar, sus argumentos apelan a los mismos conceptos y a la misma división entre lo carnal y lo espiritual, de modo que podemos mantenernos en los mismo términos que con Pausanias, con la diferencia de que Sócrates va más allá y plantea el argumento de la escalera ascendente hacia la Belleza en sí, que será explicado a continuación.

El argumento de la escala ascendente hacia la belleza en sí, puede ser descrito como lo plantea Guthrie:

En este proceso los impulsos sexuales tienen su lugar, porque es a través de ellos como la *psyche* se ve atraída en primer término hacia lo que es hermoso. Nos llevan primariamente, por supuesto, a la admiración de la belleza física, y si en ese nivel se entregan al libertinaje físico, nuestra vida queda mutilada. Pero de hecho, este *eros* es para nosotros una fuerza espiritual, y si evitamos sus manifestaciones más bajas y conocemos su verdadera naturaleza, podemos permitirle que nos conduzca (como expone Sócrates en el *Banquete*) desde un apasionado deseo por un cuerpo concreto hasta el disfrute estético de la belleza visible en general, de ésta a la belleza del carácter, y, más alto todavía, a la belleza intelectual de las ciencias, hasta que, si perseveramos hasta el final, se nos garantiza la repentina visión de la Belleza misma, la Forma absoluta que se percibe no con el ojo corporal sino con el ojo del alma o de la mente. En este último nivel, verdaderamente divino, la belleza, la bondad y la verdad son una sola cosa, y la visión de esta suprema realidad, dice Platón por boca de Sócrates, sólo es posible para el hombre que es por naturaleza un amante, porque la fuerza que le lleva a ello es la fuerza del *eros*.¹⁷

En dicho argumento presenta las distintas fases por las que va pasando el amante: primero la apreciación de un cuerpo (el amado), después de todos los cuerpos, ambas fases identificables con Eros Vulgar; luego de las almas, más tarde de las normas que siguen las almas, posteriormente la belleza intelectual de las ciencias, estos último tres escalones corresponderían a Eros Celeste, hasta la contemplación de la idea de Belleza.

¹⁷ Guthrie W.C.K. Historia de la filosofía Griega, III, Trad. Alberto Molina, Madrid, Gredos, 1986. Pp. 378-379.

Es notorio que no se niega a Eros Vulgar, sino que es el primer escalón, el primer incentivo, capaz de provocar una especie de reacción en cadena que culmina en la contemplación de la Belleza en sí a través de la filosofía, que es presentada como un alcanzar la perfección humana, la *areté*, que es la virtud para los griegos, y en el caso de Platón abarca lo Bueno, lo Bello y lo Verdadero tal como se muestra en la escalera ascendente a la Belleza, que es contemplada cuando se conoce el Bien y la Verdad . El problema para Platón está (y es donde se da la ruptura entre ambos Eros) cuando no se avanza hacia el siguiente escalón y el quedarse estancado en esa etapa, el disfrute carnal no es un fin en sí mismo, es a lo mucho un medio que de fondo servirá para prescindir o restarle importancia a ese mismo placer e interés por lo corporal.

El siguiente elemento es el de locura, mencionado en el *Fedro*, postulando que hay dos formas de locura, la enfermedad psíquica y un estado de transformación dada por los dioses; de esta segunda forma, hay cuatro tipos de locura: las artes adivinatorias, dadas por el dios Apolo, los ritos de purificación por el dios Dionisio, la inspiración de las musas, y por último, la locura que da Eros, el amor, situación –aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas <a la mente de amante> y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco¹⁸.

¹⁸ Platón, —*Fedro*”, en Diálogos III. 1ª reimp. Trad., introd. Y notas de Carlos García Gual. Madrid, Gredos, 1988.

Se puede ver que esta locura amorosa parte de lo sensible, de lo que se ve en el mundo tangible, que le sirve como estímulo para recordar la verdadera Belleza, también se muestra que después de que alguien tiene relación con la Belleza en sí, se olvida de lo terrenal. De modo que esta locura dada por Eros, puede ser entendida al igual que en el argumento anterior, que Eros Vulgar sirve de primer paso hacia Eros Celeste, el cual desemboca en la Belleza en sí.

Respecto al tratamiento que le da Platón a Eros en ambos textos, hay varios puntos de interés. En principio, la naturaleza de Eros se entiende como algo escindido, cuya escisión tiene una función de acuerdo al interés de Platón de contemplar las Ideas, es decir, es una escisión que opera para el ámbito del conocimiento y la virtud siguiendo una tendencia asceta, y dejando sin mucho que decir al respecto más allá de que sirve como incentivo, qué es lo que pasa con el llamado Eros Vulgar, más carnal, relacionado con la reproducción de la especie (objetivo frívolo en ese sentido), y todo lo que implique el divorciarse del cuerpo y lo material.

Otro aspecto del Eros platónico es su relación con la carencia, ya que para Sócrates en *El Banquete* Eros es más bien hijo de Poros y Penia, abundancia y escasez, y en ese sentido el Eros es desear lo que no se tiene, es una fuerza que impulsa hacia la satisfacción de ese deseo, conseguir lo que no se tiene.

Por otro lado, también es importante mencionar que Afrodita y sus distintos orígenes influyen en el entendimiento de Eros, ya que para Pausanias y Sócrates, el amor no podría ser entendido sin su relación con la belleza, pareciera que el origen de las distintas Afroditas muestran justamente cuál es la belleza que se ama o que es digna de amarse.

Eros tiene un sentido de afecto entre humanos y olvidando un poco a los dioses, no se presenta como una fuerza cósmica creadora, se acentúa más su carácter de padecimiento en el sentido de que el deseo es apremiante y de que está relacionado con la manía, con la locura, se entiende más en su dimensión de pasión humana, al menos en el discurso de Sócrates en el primer texto presentado.

Respecto a la locura que viene con Eros, se habla de que el enamorado/erotizado se siente con deseos de elevarse, como una insuflación que tiene una parte mental importante, ya que «le salen alas a la mente del amante», pero a su vez esta elevación tiene un carácter aparentemente negativo, pues finalmente se le compara a la locura en el aspecto de la irracionalidad, de un *estar fuera de sí*.

El Eros de Platón tiene una fuerte conexión con el deseo, los papeles que se dan alrededor de él son de sujeto que ama y objeto que es amado, Eros se manifiesta a través de ellos, no es como el Eros de Hesíodo que tiene su propia personalidad y sus propias acciones, sino que la dimensión de los afectos humanos cobra importancia, y entender a Eros en ambos textos está más pensado en entender la naturaleza misma del deseo en los seres humanos.

Conjuntando los dos últimos puntos, Eros es un deseo que puede volverse manía, locura, es un deseo tan ardiente y envolvente que las personas pierden la racionalidad y en el caso de Eros Vulgar, tender hacia lo carnal. Pero tiene a su vez el curioso papel de ser un incentivo, ese estado de locura y embriaguez puede ser el trampolín (si se siguen los escalones adecuadamente) hacia la virtud y hacia el conocimiento, o en otras palabras, Eros Vulgar genera su «epuesto», Eros

Celeste, de la locura se puede seguir el conocimiento más elevado, la mayor racionalidad.

Baruj Spinoza

En el texto —~~Ética~~ *Ética* demostrada según el orden geométrico”, el autor muestra una idea sobre el amor como afecto (afección), ya no como una entidad divina en sí, por tanto para entender su definición de amor se ha de explicar brevemente algunos elementos de su teoría sobre los afectos.

En principio, los afectos están relacionados con las ideas adecuadas e inadecuadas que tiene el alma, los afectos provienen de tener ideas inadecuadas. De acuerdo al afecto suscitado, éste acerca a la persona hacia una mayor o menor perfección, —~~Vamos~~ *Vamos* pues que el alma puede sufrir grandes cambios y pasar ora a una mayor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. En lo sucesivo entenderé, pues, por *alegría* la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por *tristeza*, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor”¹⁹, dice Spinoza en torno a esto.

El funcionamiento de los afectos se da de modo variado en las personas, se puede tener un afecto diverso frente al mismo objeto o frente al mismo objeto en otro momento, de ahí que los afectos sean contextuales e incluso se puede dar lo que Spinoza llama ~~fluctuación~~ *fluctuación del ánimo*”, es decir, tener afectos contradictorios

¹⁹ Spinoza, Baruj, —~~Ética~~ *Ética* demostrada según el orden geométrico”, trad. Atilano Domínguez, ed. Trotta, 2nda edición, Madrid, 2005, Pp. 134

que responden a que por un aspecto algo se ama pero ese mismo objeto por otro aspecto se odia.

A partir de que un objeto causa el afecto de la alegría, se puede empezar a hablar de amor:

*—Por el solo hecho de que hemos contemplado una cosa con un afecto de alegría o de tristeza del que ella no es su causa eficiente, podemos amarla y odiarla [...] A partir de aquí entendemos por qué puede suceder que amemos u odiemos algunas cosas sin causa alguna por nosotros conocida, sino tan sólo por simpatía (como dicen) y antipatía. Y con esto hay que relacionar también aquellos objetos que nos afectan de alegría o de tristeza por el solo hecho de que poseen algo semejante a objetos que suelen afectarnos [...]*²⁰

En principio puede decirse que los afectos funcionan bajo la semejanza, ya sea por identificación o una suerte de analogía entre objetos o del objeto con la persona, en ese sentido, amar algo está determinado por el parecido entre las cosas, de ese modo *—Por el solo hecho de que imaginamos que una cosa tiene algo semejante a un objeto que suele afectar al alma de alegría o de tristeza, aunque aquello en que la cosa es semejante al objeto no sea la causa eficiente de estos afectos, la amaremos o la odiamos*²¹, y esto tiene sentido, recordando que los afectos tienen que ver con las ideas adecuadas e inadecuadas, es decir, los afectos están relacionados con el entendimiento y a su vez se reconoce que algo de fuera es lo que está afectando, como menciona Jesús Rincón sobre la

²⁰ *Ibíd.* Pp. 137-138

²¹ *Ídem.*

definición de amor en Spinoza: —El amor es una realidad que el hombre puede experimentar al mismo tiempo que puede captarla con el entendimiento”²².

A partir de lo anterior, se presentan una serie de casos donde, tanto el amar como el odiar muestran que dependen de la semejanza en un sentido o en otro, me centraré a sólo mencionar los que atañen al amor.

Si se imagina la destrucción de aquello que es amado, viene la tristeza, si se imagina que lo amado es conservado, proviene la alegría. Si lo que se ama se ve afectado por tristeza o alegría, el amante tendrá el mismo afecto en la misma proporción con la que ama a ese objeto. A su vez, si algo afecta positivamente a lo amado, el amante también lo amará; el amante también busca que su amado le ame. Y todos estos casos funcionan de la misma forma *—Si alguien es afectado por uno de distinta clase o nación con un afecto de alegría o de tristeza acompañado, como causa, de su idea, bajo el nombre universal de clase o nación, no sólo le amará u odiará a él, sino también a todos los de la misma clase o nación”*²³, es decir, el poder “análogo” de los afectos puede llegar a esa escala.

La definición que da Spinoza sobre el amor lo caracteriza como la alegría por una causa exterior. La idea de que el amor proviene de la alegría y a su vez por ésta se entiende aquello que lleva al perfeccionamiento, lleva a pensar en lo que menciona Rincón respecto a que el ser humano tiene un vacío intrínseco:

Gracias a la posibilidad de esta alegría el amante experimenta cómo se realiza su ser con una perfección mayor a la que experimentaba antes de sentir la alegría, y

²²Rincón, Jesús —La definición del amor: una aproximación desde la teoría del conocimiento de Spinoza”, Revista digital Endoxa, No. 7, 1996, pp.138, recuperado de <http://revistas.uned.es/index.php/endoxa/issue/view/407>

²³Spinoza, Baruj, —Ética demostrada según el orden geométrico”, trad. Atilano Domínguez, ed. Trotta, 2da edición, Madrid, 2005, Pp. 156

ello porque a la esencia de su ser, a la esencia del ser de todas las personas, como señala Spinoza en su antropología, pertenece al deseo de buscar todo aquello que contribuye a su mejoramiento. La alegría del amor es posible, por tanto, porque en el ser más íntimo del hombre hay primero una carencia fundamental, un vacío que ha de ser cubierto de la mejor manera posible y que identificamos aquí con la incesante búsqueda de lo que satisface el deseo de perseverar en la existencia. De este modo diríamos que el amado provoca en el amante la alegría del amor pero no la crea, puesto que la posibilidad de esa alegría procede de una carencia profunda del amante”²⁴

Para esto ha de mencionarse que Spinoza considera que los seres buscan su conservación, por eso menciona Rincón que se satisface el deseo de perseverar en la existencia, porque ningún ser tiene dentro de sí algo que sea su propia destrucción. Y si bien el perfeccionamiento del humano dado con aquellas cosas que causan alegría no se hace exclusivamente con el amor, es importante resaltar que el amor puede tener ese poder, y es importante esa carencia profunda que el amado llena porque de cierta manera parece sugerir que el amor sirve para perseverar en la existencia, para conservarse.

Spinoza establece, cuando habla de cómo funciona el amar, que el amante a su vez quiere ser amado por aquel al que ama, es decir, quiere que lo ame de vuelta porque así si su amado le ama, lo amará más por orden de la semejanza de los afectos que se describió anteriormente, —am a quien me ama”, en pocas

²⁴ Rincón, Jesús “La definición del amor: una aproximación desde la teoría del conocimiento de Spinoza”, Revista digital Endoxa, No. 7, Universidad Complutense de Madrid, 1996, pp.142, recuperado de <http://revistas.uned.es/index.php/endoxa/issue/view/407>

palabras. Esto daría como resultado un bucle infinito de amor, un amor que va y vuelve como un espejo que se refleja incesantemente.

Finalmente, el amor spinoziano, según Rincón, es un amor ético, ya que —Desde el aspecto que hemos considerado de la teoría del conocimiento de Spinoza, queda, pues, salvada la concepción del amor que fomenta la libertad de los amantes mediante el *reconocimiento* de los mismos tal y como son en su ser específico, lo cual es una muestra más de la omnipresencia ética en la filosofía de Spinoza”²⁵

Esto lo dice porque no se puede amar por amar, sino amar a alguien por su ser específico, es decir, no es un amor que se dé de modo —utilitario” en el sentido de que el otro sea sólo un medio para poder tener las alegrías del amor, sino que es un amor donde uno se encuentra con otro, como fin en sí mismo dicho de alguna forma.

Llama la atención que el amor busca ser recíproco, y si se recuerda que el amor es un mejoramiento por su alegría, el buscar que el amado ame de vuelta al amante significa que el amante quiere que su amado se perfeccione a través de la alegría que él le causa, perfeccionándose los dos a la vez mientras se aman y es un amor que va creciendo así que su perfeccionamiento mutuo también lo hace.

Sigmund Freud

Eros para Freud es una de las pulsiones básicas junto con Tánatos o la pulsión de muerte que forman el dualismo bajo el que se mueven los seres vivos. Las

²⁵ *Ibíd.*, pp.144

pulsiones, según el Diccionario de Psicoanálisis de Laplanche y Pontalis son un proceso dinámico consistente en un empuje (carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia un fin. Según Freud, una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión); su fin es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al objeto, la pulsión puede alcanzar su fin”²⁶.

En otras palabras, son fuerzas intrínsecas de los seres humanos que encauzan su comportamiento de formas complejas de acuerdo a cómo estén mezcladas y cuál sea más dominante. Eros tampoco tiene carácter de una antropomorfización divina sino que se presenta en este caso como una fuerza natural dentro de la psique (o de otros mecanismos de los seres vivos) que a su vez tiene relación con la biología en varios niveles, Eros es una tendencia de lo vivo en general pero que a su vez fundamenta la psique humana y el autor los analoga.

En ese sentido, Freud dice en *El yo y el ello*:

Sobre la base de consideraciones teóricas, apoyadas por la biología, suponemos una *pulsión de muerte*, encargada de reconducir al ser vivo orgánico al estado inerte, mientras que el Eros persigue la meta de complicar la vida mediante la reunión, la síntesis, de la sustancia viva dispersada en partículas, y esto, desde luego, para conservarla. Así las cosas, ambas pulsiones se comportan de una

²⁶ Laplanche, Jean, et. al., —Diccionario de Psicoanálisis”, ed. Paidós, 6ta reimp., Buenos Aires, 2004, pp.324.

manera conservadora en sentido estricto, pues aspiran a restablecer un estado perturbado por la génesis de la vida.²⁷

Tal génesis de la vida se refiere, respecto a la conservación, a que algo debe morir para que algo más pueda nacer. En el caso de Eros, la síntesis es lo que permite que el ser se conserve al complementarse con otros seres, donde lo que —~~mere~~” sería la singularidad de un ser que pierde su particularidad al convertirse en parte de un conjunto, una unidad más grande, un ejemplo de esto es la reproducción sexual.

De acuerdo con la tendencia a la conservación, ya sea en el sentido erótico o tanático, es necesario mencionar que para Freud los seres vivos y, en particular, la psique están organizados de acuerdo a la excitación por estímulos y a la cantidad de estimulación soportable. En esos términos, se habla de que cuando los seres vivos se mantienen con vida constantemente luchan contra los estímulos (desde tener que resolver las necesidades básicas como la alimentación, cuyo estímulo es el hambre, hasta en el caso de los humanos, la tendencia a la acción que conlleva la satisfacción de las pulsiones, puesto que las pulsiones crean deseos que buscan ser satisfechos a como dé lugar, y en tanto no han sido satisfechos hay tensión, que será liberada por medio de la acción que permita saciar ese deseo). La tensión que aparece con los estímulos muestra que estar vivo es estar en tensión constantemente, ya que estar vivo implica ser constantemente estimulado. Se habla entonces de que estar vivo tiene una relación estrecha con el displacer, puesto que éste aparece con la tensión.. El

²⁷Freud, Sigmund, “El yo y el ello” en *Obras completas*, Trad. José L. Etcheverry, Volumen XIX, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 4ta reimp., 1992, PP. 41

placer sería entonces una vuelta al equilibrio, a donde nada perturba, como menciona Freud en términos de la psique: «el aparato anímico se afana por mantener lo más baja posible, o al menos constante, la cantidad de excitación presente en él. Esto equivale a decir lo mismo, sólo que de otra manera, pues si el trabajo del aparato anímico se empeña en mantener baja la cantidad de excitación, todo cuanto sea apto para incrementarla se sentirá como disfuncional, vale decir, displacentero»²⁸.

Respecto a la resolución de la tensión se muestra que Eros y Tánatos las resolverían de distinta manera. Eros se saciaría en el encuentro con otros, mientras que Tánatos se entiende en términos más destructivos o en última instancia, autodestructivos, o en términos de procesos biológicos: «En cada una de estas dos clases de pulsiones se coordinaría un proceso fisiológico particular (anabolismo y catabolismo) en cada fragmento de sustancia viva estarían activas las dos clases de pulsiones, si bien en una mezcla desigual, de suerte que una sustancia podría tomar sobre sí la subrogación principal del Eros»,²⁹ es decir, la pulsión de vida no necesariamente es la que se manifiesta de modo dominante, ya que la manera en la que los seres vivos se organizan no es necesariamente erótica, puede ser tanática. Ambas pulsiones están presentes pero no implica que estén equilibradas o en armonía.

²⁸Freud, Sigmund, “Más allá del principio del placer” en *Obras completas*, Trad. José L. Etcheverry, Volumen XVIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 4ta reimp., 1992, PP. 8-9

²⁹ Freud, Sigmund, “El yo y el ello” en *Obras completas*, Trad. José L. Etcheverry, Volumen XIX, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 4ta reimp., 1992, PP. 42

Por lo anterior, Freud piensa que la vida sería aquello que se ve comprometido entre el afán de la vida por reproducirse, la génesis de la vida y la pugna de la vida hacia la muerte, es decir, la muerte es el fin y a la vez el motor paradójico de la vida. Esto se relaciona con Eros, como ya se mencionó, en principio porque la pugna hacia la muerte puede darse de forma constructiva o de forma destructiva y tanática, o dicho de otra forma, construyendo con los otros o luchando contra los otros.

Para explicar la constante mención de Tánatos para explicar a Eros, puede deducirse de Freud, con base en sus consideraciones biológicas (el anabolismo y catabolismo, y el ejemplo de los seres unicelulares, citado más adelante), que propone una visión dual de la naturaleza, donde Eros y Tánatos no son polos opuestos e independientes radicalmente, sino modos de ser, modos de pugnar y desembocar en la muerte, no es que el primero sea lo vivo (aunque sí pareciera que la cualidad de la vida vibra más de lado de Eros) y el segundo lo muerto de un modo reduccionista.

Recuperando lo que dice el autor sobre ambas pulsiones, Eros y Tánatos no son opuestos ni independientes uno del otro como se menciona en la última cita, ya que la manera en la que Eros va hacia la muerte es por medio de la creación de más vida en términos cualitativos o cuantitativos, que sería la consecuencia de buscar crear unidades más grandes y complejas a través de incorporar más elementos, recordando que Freud utiliza la palabra “~~a~~unión” al describir esta pulsión.

Analizado en clave ontológica, el ser vivo muere como ser singular, abandona el solipsismo y en el encuentro con lo otro crea unidades nuevas, vida

nueva al mezclarse con lo otro. Su manera de ir hacia la muerte (el destino inevitable de todo ser vivo) es por medio de la exaltación de lo vivo y la búsqueda por su florecimiento y multiplicación, o en otras palabras, aumenta y resuelve la tensión a través de los otros y con los otros.

Tánatos por su parte tiende hacia la muerte por el camino de la simplicidad a través de la síntesis, el generar la menor tensión posible eliminando fuentes posibles de tensión y esto se logra deshaciéndose de la mayor cantidad de elementos para que haya menos cosas con las cuales lidiar y de las cuales resolver la tensión. Esto último no sólo se refiere a no estar con los otros para resolver las tensiones, sino buscar la mayor simplicidad en uno mismo, de ahí que tienda hacia la destrucción en general al buscar que todo sea su versión más mínima y se tienda a la desaparición total, acercarse lo más posible al silencio y la quietud del estado inorgánico previo a la vida (la muerte, el no existir).

Con lo anterior puede entenderse porqué lo vivo y lo muerto no son unidireccionalmente Eros o Tánatos para el autor, sino que lo vivo (y su camino hacia la muerte) puede seguir el camino erótico de la multiplicidad o la de Tánatos y la simplicidad, por lo que me parece adecuado llamarles aquí "formas de ser".

Ahondando más en el tema, es posible discernir que estas dos posiciones parecen partir de la dicotomía ontológica de lo uno y lo múltiple, de lo simple y lo complejo o incluso del adentro y el afuera (Eros busca exaltarse a través de lo exterior, de los otros; y Tánatos de lo interior, de sí mismo o de la reducción de todo, incluido sí mismo).

Esta dualidad puede pensarse también desde la mirada biológica de Freud, que confirma lo antes mencionado:

Como consecuencia de la unión de los organismos elementales unicelulares en seres vivos pluricelulares, se habría conseguido neutralizar la pulsión de muerte de las células singulares y desviar hacia el mundo exterior, por la mediación de un órgano particular, las mociones destructivas. Este órgano sería la musculatura, y la pulsión de muerte se exteriorizaría ahora —probablemente sólo en parte— como *pulsión de destrucción* dirigida al mundo exterior y a otros seres vivos.³⁰

Con lo anterior puede asentarse la idea de que la pulsión de muerte se relaciona con la destrucción de los otros (y en ocasiones de uno mismo, tal como le sucede a las células singulares antes de poseer la musculatura) y la pulsión sexual o erótica se relaciona con acrecentar la vida, complejizar por medio de lo múltiple y lo heterogéneo.

Sin embargo, la dualidad que piensa Freud no es una donde al presentarse uno el otro desaparezca, es decir, ambas pulsiones se presentan al mismo tiempo, conviven entre sí, y puede decirse que la mezcla de ambas es indiscernible de modo tajante, están interrelacionadas y una puede ser la cara oculta de la otra, o incluso que una mute en la otra.

Freud introduce en la relación de Eros y Tánatos la cualidad de la ambivalencia, esto es básicamente que en la psique habita una suerte de contradicción,

la experiencia clínica nos enseña que el odio no sólo es, con inesperada regularidad, el acompañante del amor (ambivalencia), no sólo es tantas veces su precursor en los vínculos entre los seres humanos, sino también que, en las más diversas circunstancias, el odio se muda en amor y el amor en odio. Si esta mudanza es algo más que una mera sucesión en el tiempo, vale decir, un relevo,

³⁰ *Ibíd.* Pp.42

entonces evidentemente carece de sustento un distinguo tan radical como el que media entre pulsiones eróticas y de muerte, que presupone procesos fisiológicos que corren en sentidos contrapuestos³¹

Sin embargo, lo anterior no quiere decir que de modo transparente uno mute o sea el otro, sino que dependerá de las distintas formas en las que ambas pulsiones se relacionen respecto a un contexto particular y de acuerdo al régimen que tengan (el modo en el que tienden a organizarse). Lo que la ambivalencia le revela a Freud es que hay un —comutador” que funciona como una energía desplazable, neutral, que puede apegarse tanto a lo erótico como a lo tanático, y en términos más técnicos —energía la investidura total”, es decir, el objeto o la situación que funciona de estímulo, se ve envuelto de esa energía que se convierte en el panorama general, o en lo que le significa el estímulo a la psique, y esta energía neutral es la libido.

Freud asocia la libido con la pulsión erótica, la llama —Eros sexualizado” e independientemente de la explicación que da de su origen, piensa que Eros se entiende como algo mucho más plástico que las pulsiones destructivas y por eso aquella —energía neutral” que es fácilmente desplazable, debe provenir de Eros. Con esto se muestra que Eros es también plasticidad, flexibilidad, y es quizá esa propiedad suya la que lo haga tan proclive a la reproducción de la vida; tiene sentido pensar que lo plástico ayuda a la creación de unidades más complejas, la capacidad de tomar diversas formas hace que sean más acoplables las unidades pequeñas unas con otras y de convertirse en algo nuevo ya que están juntas, la plasticidad y flexibilidad también dan paso a la tolerancia entre aquellas unidades.

³¹ *Ibíd.* Pp.43-44

Georges Bataille

Eros para Bataille ya no es una entidad en sí misma, sino un ámbito de lo humano plagado de misterio que esconde verdades ontológicas y que en última instancia podría parecer el proceder de la naturaleza.

El autor explora, a través de sus textos *Las lágrimas de Eros* y *Erotismo*, el aspecto misterioso de lo que él llama justamente erotismo a través de observaciones de corte antropológico e histórico, analizando diversas prácticas, como la pintura y lo que ello reflejaba respecto a la sexualidad en varios períodos históricos, hasta situaciones sociales como el incesto, el canibalismo, el trabajo o la caza y otras más también de corte biológico como la reproducción que tienen como común denominador una violencia intrínseca, que son mencionadas aquí brevemente pero no todas se explicarán en este apartado.

Bataille busca mostrar en ambos textos la relación del erotismo con la muerte, la religión (en el sentido en el que lo entiende el autor) y la transgresión de la prohibición como campos íntimamente ligados a través de lo corporal.

A pesar de que el autor reconoce que la reproducción no es el erotismo porque está de lado de la animalidad, de lo mecánico, empieza ahí. Lo que la reproducción muestra es uno de los aspectos de por qué el erotismo se relaciona con la muerte, o de cierta forma, son dos caras de una misma cosa. La reproducción muestra la continuidad y discontinuidad de los seres,

La reproducción hace entrar en juego a unos seres discontinuos. Los seres que se reproducen son distintos unos de otros, y los seres reproducidos son tan distintos entre sí como de aquellos de los que proceden. Cada ser es distinto de todos los

demás. Su nacimiento, su muerte y los acontecimientos de su vida pueden tener para los demás algún interés, pero sólo él está interesado directamente en todo eso. Sólo él nace. Sólo él muere. Entre un ser y otro ser hay un abismo, hay una discontinuidad³²

Un ejemplo es la reproducción sexual, óvulo y espermatozoide desaparecen como seres discontinuos en el momento en que se fusionan, pero ambos son continuos, de alguna forma, en ese ser nuevo que crearon, aunque ese mismo sea también discontinuo. Hubo un momento, en la muerte de ambos, donde sus seres no se vieron interrumpidos al ser prolongados, por un momento vencieron, o al menos esa ilusión da, de haber vencido la muerte. El que sean seres discontinuos en última instancia quiere decir que son mortales, corruptibles, no eternos. La muerte es la continuidad con la que más en contacto están los seres vivos, la muerte no se termina.

En ese sentido, en los seres humanos, esta relación entre muerte y erotismo se ve reflejada en la experiencia del amante, que en su amado puede ver —al verdad del ser”, porque

El ser amado es para el amante la transparencia del mundo. [...]Es, en todo caso, el ser pleno, ilimitado, ya no limitado por la discontinuidad personal. En pocas palabras, es la continuidad del ser percibida como un alumbramiento a partir del ser del amante [...] El azar quiere que, a través de él, una vez desaparecida la complejidad del mundo, el amante vislumbre el fondo del ser, la simplicidad del ser.³³

³² Bataille, Georges, *El erotismo*, ed. Tusquets, Barcelona, 2002, Pp. 16-17

³³ *Ibid.*, Pp. 26

En ese sentido, el fin del erotismo es hacer que los seres singulares se desprendan de su discontinuidad, una disolución relativa de su ser, es una ruptura a su cerrazón. El Eros para Bataille intercomunica los seres en un sentido ontológico, crea el momento en el que uno se abre hacia otro.

Esto hace pensar que, de alguna manera, la experiencia erótica (desde la voluptuosidad de encuentros carnales o la relación pasional de corte amoroso entre dos) se vive como una experiencia de sentir o ser consciente de la totalidad del ser, experimentar la continuidad, que es la misma continuidad que tiene la muerte, pero pareciera que es en parte distinta, ya que de la misma forma que la violencia, si bien es la sensación de horror que causa el abismo (como en el orgasmo, en la —pequeña muerte”), el horror por la muerte, es a la vez una sensación de trascendencia y fascinación, de algo más allá de la muerte, casi podría decirse que la experiencia erótica vence la muerte, o en su defecto la muerte solitaria, ya que la experiencia erótica es la muerte de uno perdiéndose en su compañero y viceversa, y a la vez es la eliminación de ambos como singularidades separadas, los seres involucrados no mueren en soledad.

Esto habla de la magnitud del poder del erotismo, que muestra la capacidad de tocar los misterios y verdades últimas más allá de cualquier racionalidad, y de modo importante, la necesidad de que haya otro para acceder a esa experiencia de trascendencia y de —~~est~~ más vivo que nunca”. Finalmente Bataille reconoce que la

La muerte de uno es correlativa al nacimiento de otro; la muerte anuncia el nacimiento y es su condición. La vida es siempre un producto de la descomposición de la vida. Antes que nada es tributaria de la muerte, que le hace

un lugar; luego, lo es de la corrupción, que sigue a la muerte y que vuelve a poner en circulación las sustancias necesarias para la incesante venida al mundo de nuevos seres.³⁴

Con lo anterior se confirma que vida y muerte están fuertemente interrelacionados y, de alguna manera, Eros queda en medio, pues vida y muerte son distintas caras y momentos del mismo proceso o de la misma experiencia, como una sucesión de continuidad y discontinuidad. Eros queda en medio en el sentido de que es una sensación de trascendencia, de estar por un momento fuera del ciclo vida-muerte del sujeto, y a la vez gozar de contemplar una continuidad que no es la de la muerte, sino la continuidad de lo vivo en su totalidad, porque los seres vivos en su singularidad son discontinuos, pero la vida como algo en sí se presenta como algo continuo donde los seres relevan la vida a otros seres de modo interminable, dando como resultado que —al vida” esté siempre presente, sin pausa. El erotismo se da en el transcurrir del ciclo vida-muerte, por eso está en medio de ambos, al ser experiencia de trascendencia y continuidad del ser como lo muestra la muerte, pero a través de la cualidad de estar vivo, de estar acercándose al abismo de la muerte y, todo esto, cabe recalcar, a través de el contacto con el otro.

Quizá en algún punto podría pensarse que el erotismo es una dimensión que se abre en la interacción de dos seres, como si en ese encuentro se —sumaran” ambas experiencias de lo vivo y ambos estuvieran en un nivel superior de —ida”.

³⁴ *Ibíd.*, Pp.59

Retomando la cuestión de la continuidad y discontinuidad, entra aquí el carácter común que tienen la religión a través de lo sagrado y el erotismo. La religión para Bataille está basada en la figura del sacrificio, que consiste en que a través de la víctima sacrificada, de su muerte, se revela la discontinuidad propia de la persona pero también de modo general la continuidad: —~~ly~~, como consecuencia de la muerte violenta, una ruptura de la discontinuidad de un ser; lo que subsiste y que, en el silencio que cae, experimentan los espíritus ansiosos, es la continuidad del ser, a la cual se devuelve a la víctima”³⁵, como si la muerte de ese ser singular abriera un portal para entender la continuidad de la muerte en general.

Por último, partiendo del entendimiento del autor en torno a la religión y lo sagrado, se abre el elemento de la transgresión de la prohibición.

La prohibición transfigura, ilumina lo que prohíbe con una luz siniestra y divina a la vez: en pocas palabras, lo ilumina con un resplandor religioso. Lo prohibido confiere un valor propio a lo que es objeto de prohibición. [...]Lo prohibido da a la acción prohibida un sentido del que antes carecía. Lo prohibido incita a la transgresión, sin la cual la acción carecería de su atracción maligna y seductora... Lo que seduce es la transgresión de lo prohibido...³⁶

La transgresión y el erotismo se relacionan de varias formas, en el sentido netamente religioso. La figura del sacrificio, por ejemplo, nace de la transgresión de la vida del sacrificado, ya que en la comunidad hay prohibiciones de no matar o de no hacer ciertas cosas, que en el nombre del ritual o la sacralización, se vuelven —~~ans~~gredibles” en momentos específicos. Siempre hay algo que se

³⁵ *Ibid.*, Pp. 27

³⁶ Bataille, Georges, *Las lágrimas de eros*, ed. Tusquets, 1ª edición, Barcelona, 1981, Pp. 80

rompe y se traspasa en el erotismo, pero es, para Bataille, siempre una transgresión que tiene (o debería tener) un elemento sagrado, en última instancia, una violencia sagrada.

La transgresión como necesidad también puede entenderse al pensar en el trabajo, que nació por la postergación del goce, porque si las personas se entregaran a la embriaguez del deseo cada vez que ésta se suscitara, se viviría en la inmediatez de ese fervor, y no serían posibles muchas cosas, como la supervivencia de la vida en el sentido de que debe destinarse un tiempo específico y exclusivo para el trabajo, donde sea prohibido entregarse al deseo que interferiría con el esfuerzo que debe ser dedicado al trabajo.

Por ello, existen las fiestas que son permisos sociales de desfogar, transgresiones lícitas, momentos donde puede desplazarse el trabajo y entregarse a Eros y sus placeres. A lo humano le es, por decirlo de alguna forma, natural la prohibición, la existencia de la ley, pero a su vez la transgresión de la misma.

La transgresión lleva siempre el horror y la fascinación, y en ese sentido, también la religión, la muerte y el erotismo. El horror y la fascinación es lo que las interrelaciona como experiencias.

De esto puede rescatarse que el Eros de Bataille se presenta como una experiencia mortífera, sagrada y transgresora, que reviste de trascendencia y misterio aquello que toca mientras revela algo oscuro, que trastoca límites y transforma. Esas propiedades hablan de que Eros es algo poderoso e inaprehensible en el fondo, que escapa más allá de lo humano en su relación con la creación y destrucción de seres vivos y reside con otras verdades

fundamentales del ser, que cuando son mínimamente presenciadas por los humanos, derivan en experiencias de éxtasis.

Byung Chul-Han

Byung Chul- Han, a través de su texto *La agonía de Eros*, presenta múltiples críticas a lo que prácticas actuales (redes sociales, la pornografía, entre otras), dadas en el marco del neoliberalismo, le han hecho a Eros, a través de lo que él llama “la sociedad del rendimiento” y cómo esto ha transformado las relaciones entre personas, imposibilitando la experiencia erótica porque a su juicio “el otro” ha sido eliminado actualmente. Para entender a Byung es necesario mencionar que retoma ampliamente a Levinas en su entendimiento sobre la alteridad y su ética al respecto.

Por mencionarlo brevemente, la “sociedad del rendimiento” se caracteriza por ser un régimen donde cada persona se exige a sí mismo ser lo más productivo posible, ya no es un agente externo o un patrón el que por medio del deber exige tal rendimiento, sino que en la época actual cada sujeto se ve a sí mismo como un proyecto que debe estar perfeccionándose en términos productivos. Toda la coerción la hace el sujeto sobre sí mismo, respaldado por el “yo puedo”, que para Byung tiene un alcance mucho mayor que el “yo debo”, el límite de lo que alguien puede hacer es mucho más amplio que su correspondiente deber. De tal forma, nunca se descansa de la coerción propia que lleva a la imperiosa necesidad de tener el mayor rendimiento posible.

En la sociedad del rendimiento hay un fuerte aislamiento por parte de cada sujeto, es una sociedad narcisista. Estos dos rasgos traen los principales problemas que hacen agonizar a Eros.

Respecto la sexualidad, Eros agoniza en tanto que todo está planteado desde el consumismo, desde consumir al otro como un mero producto, deshumanizando en esa cosificación,

El amor se positiva hoy como sexualidad, que está sometida, a su vez, al dictado del rendimiento. El sexo es rendimiento. Y la sensualidad es un capital que hay que aumentar. El cuerpo, con su valor de exposición, equivale a una mercancía. El otro es sexualizado como objeto excitante. No se puede amar al otro despojado de su alteridad, solo se puede consumir. En ese sentido, el otro ya no es una persona, pues se ha fragmentado en objetos sexuales parciales. No hay ninguna personalidad sexual³⁷

Para la experiencia erótica es necesario que haya un *otro*, en una sociedad donde cada uno está encerrado sobre sí mismo, es imposible encontrarse con el otro, y la obsesión con la productividad y el rendimiento cosifica a las personas y las hace estar dadas en función de qué tan consumible es su diferencia como alteridad.

Menciona Byung Chul-Han que esa faceta del capitalismo donde todo es consumible, la alteridad también es tratada de ser consumible, es decir, se eliminan las diferencias esenciales y toda la alteridad se trata de traducir en algo asimilable, apropiable, se busca la identidad y cada persona busca que los otros

³⁷ Byung, Chul-Han, *La agonía del Eros*, trad. Raúl Gabás, ed. Herder, 1ª edición, 5ta reimp., España, Pp.23

sean sólo reflejos que confirmen su propia identidad. A esto le llama el autor —le infierno de lo igual.

Concretamente sobre Eros, como ya se pudo divisar, menciona que —el Eros hace posible una experiencia del otro en su *alteridad*, que saca al uno de su infierno narcisista. El Eros pone en marcha un voluntario *desconocimiento* de sí mismo, un voluntario *vaciamiento de sí mismo*. Una especial debilidad se apodera del sujeto del amor, acompañada, a la vez, por un sentimiento de fortaleza que de todos modos no es la *realización propia* del uno, sino el *don del otro*.³⁸

Esta cita abre varios puntos: el primer lugar, la reafirmación de que *el otro* es condición de posibilidad de Eros; y en segundo lugar, habla de un vaciamiento voluntario de sí y del *don del otro*. La alteridad del otro ha de entenderse como algo que es imposible de asimilar y que debe permanecerse así, en la sociedad del rendimiento donde se trata de difuminar la alteridad, se busca que el contacto con el otro sea únicamente con efectos agradables e inmediatos, tratando de olvidar que el encuentro con el otro, la apertura con el otro, tiene también la forma de una herida. El encuentro con el otro y su alteridad genuina implican que habrá rupturas.

Para la experiencia erótica es necesario estar abierto a esa ruptura de uno mismo que el otro genera. La asimilación del otro borra su alteridad. Al ser uno mismo el objetivo hacia donde todo está referenciado, ser el centro del universo, impidiendo la existencia de otros, se está solo, de ahí que la experiencia erótica sea imposible en un régimen narcisista, según Chul-Han.

³⁸ *Ibid.*, Pp. 12

Por otro lado, retomando la obsesión por la productividad en la sociedad del rendimiento, las personas se ven envueltas únicamente reproduciendo —al mera vida”, que es, en pocas palabras, la vida biológica, satisfacer necesidades muy básicas, y todo su esfuerzo y tiempo están encaminados a ello, —Eros como exceso y transgresión niega tanto el trabajo como la mera vida. Por eso, el esclavo, que se agarra a la mera vida y trabaja, no es capaz de ninguna experiencia erótica, de deseo erótico—³⁹.

La sociedad del rendimiento, además de eliminar la posibilidad de la experiencia erótica porque todas las personas son sujetos aislados y ensimismados, eso que los tiene ensimismados, el trabajo, elimina el deseo erótico, no hay tiempo para desear, para interesarse o explorar otras áreas que vayan más allá de la mera vida, no hay momento ni apertura para recibir al otro.

Por último, hablar del vaciamiento voluntario de sí que implica la experiencia erótica quiere decir que la persona sale de esa enajenación narcisista, de su solipsismo al dejar de colocarse él mismo como la mayor referencia y como la cosa de mayor importancia. En la experiencia erótica, el sí mismo se desdibuja cuando uno se pierde en el otro:

Cuando Ficino escribe que el amante se olvida de sí mismo en otro, pero que en este perecer y olvidar se «recupera de nuevo», o incluso «se posee», esta posesión es el *don del otro*. La primacía del otro distingue el poder de Eros de la violencia de Ares. En la relación de poder y dominación me afirmo y opongo al otro en la medida en que lo someto. En cambio, el poder de Eros implica una

³⁹ *Ibíd.*, Pp. 35

impotencia en la que yo, en lugar de afirmarme, me pierdo en el otro o para el otro, que me alienta de nuevo.⁴⁰

En la apertura hacia el otro, uno se desboca y arroja tanto hacia el otro que se pierde a sí mismo, uno —*semuere*” en ese sentido, sale de la preocupación narcisista de la mera vida porque se entrega al otro. A esta muerte le sigue un retorno a sí desde el otro, es decir, el otro tiene un poder, *el don del otro* que renueva a aquél que se pierde en él, y de la experiencia erótica sale un yo distinto después de la experiencia que lo hizo morir como un yo solipsista, la alteridad del otro es un don que permite experimentar el —*fuerza de sí*” de uno mismo, por decirlo de alguna forma, como experiencia de trascendencia, porque se renuncia al yo y todo gira en torno al otro.

En ese sentido, para Han, el amor tiene un fuerte poder político, si bien, la política y el amor son cosas de alguna forma irreconciliables, la manera en la que el amor hace que se pase del encierro de uno mismo, del infierno de lo igual, a ese mundo de dos, donde se es con el otro, muestra su potencia como fuerza para la protesta política: —El amor es una «escena de lo Dos». Interrumpe la perspectiva del uno y hace surgir el mundo desde el punto de vista del *otro* o de la *diferencia*. La negatividad de una transformación revolucionaria marca un camino del amor como experiencia y reencuentro [...] Interrumpe lo igual en favor de lo otro ⁴¹.

Byung Chul-Han muestra de qué manera es intrínseco el otro para la experiencia erótica. Eros es siempre en función de otro, de perderse en el otro. Implica cierta magia que el encuentro con el otro devuelve, transforma a los

⁴⁰ *Ibid.*, Pp. 40-41

⁴¹ *Ibid.*, Pp. 68

sujetos. Eros es contrario a la soledad, donde se elimina la alteridad o se busca hacerla asimilable y delimitada, no hay un otro que pueda dar su don. Y siempre habrá algo que será inaccesible para el sujeto si se mantiene en un régimen narcisista, no sólo la transformación dada por el don, sino la compañía misma, la riqueza de la multiplicidad. La falta de lo anterior, deriva en última instancia, para el autor, en la depresión, en una sociedad de depresivos que estarán tristes por no poderse encontrar con los otros, que no podrán tocarlos aunque los tengan de frente.

Capítulo 2. Ontología de Eros y formas de lo antierótico

A través de las diferentes definiciones y connotaciones de Eros presentados en el capítulo anterior, puede decirse a modo de síntesis que Eros es la tendencia hacia a la multiplicidad, y yo sostengo que tal actúa como un principio ontológico, en concreto a la multiplicidad en los seres vivos, desde su creación primigenia, cosmológica, hasta aquella fuerza que se encarga de impulsar que la vida crezca y se reproduzca en sentido biológico, sexual, o en el sentido de que lo vivo se vea enaltecido y que siga estando vivo.

Eros en tanto tendencia a la multiplicidad puede entenderse desde varios niveles, donde cada uno de ellos tiene en común que para que algo exista (desde cualquier fuerza de la naturaleza o la reproducción sexual hasta la capacidad de coexistir con otros seres) es necesario aliarse con lo otro, orbitar alrededor de lo otro, interrelacionarse con lo otro o dejarse alterar por lo otro, en otras palabras, Eros siempre implica una relación con algo más allá de uno mismo, el contenido y la forma de esa relación será analizada posteriormente, pero puede decirse en principio que siempre que se habla de Eros, se mencionan al menos dos entidades que se relacionan.

Cabe mencionar que no considero que Eros sea igual a la multiplicidad como tal, ya que la multiplicidad como principio ontológico no aclara en sí mismo bajo qué tipo de relación se encuentran —~~todos~~ esos que hay”. Eros es una —~~actitud~~” ontológica particular, un cómo se es y no qué se es, de ahí el llamarlo

—tendencia a la multiplicidad”, ya que todo aquello que sea erótico implica estar encaminado de alguna manera hacia lo Otro.

Tal tendencia a la multiplicidad es a su vez un principio ontológico en el sentido de que es un tipo de relación entre —“dos esos que hay” que es la base de que exista la multiplicidad misma. Es decir, Eros precede a la multiplicidad y a la vez es lo que permite que siga existiendo como múltiple, primero es necesaria la apertura, el espacio, la búsqueda que permita y fomenta que —muchos existan” antes de que esos muchos existan, y para que esos sigan existiendo en su calidad de entidades diversas, es necesario seguir potenciando que ese espacio se mantenga apto para recibir lo múltiple.

En ese sentido, lo erótico puede analizarse desde varios niveles que propondré a continuación: el más abstracto de ellos sería un enfoque ontológico, el de la tendencia a la multiplicidad, y podría pensarse de un modo muy similar a lo que proponía el presocrático Empédocles, al mostrar al amor como una fuerza que une, que junta seres o instancias en general. Un nivel más bajo y material de ello (no en un sentido jerárquico, sino de concreción) sería la reproducción sexual, la unión dialéctica de gametos masculinos y femeninos que forman un nuevo ser.

En medio, quizá, de esos dos niveles, estaría la dimensión del placer erótico humano como fin en sí mismo, que incluye el goce corporal de tocar y ser tocado, de entrelazar los cuerpos de varios sujetos. Finalmente, un nivel más, que parecería la conjunción del primero con el último mencionado, sería la interacción humana constructiva, es decir, la convivencia entre seres humanos donde juntan sus esfuerzos para reproducir la vida, reproducir su corporalidad, tender a la multiplicidad en el sentido de crear comunidades donde florezca la diversidad, la

solidaridad, lo múltiple en lo humano, volviéndose grupos y organizaciones cada vez más complejas que se procuren la vida entre sí.

Esta última dimensión posiblemente sea evocada más por la imaginación o la utopía, ya que la utopía parece plantear en general horizontes donde la convivencia, las estructuras económicas, sociales y políticas mantengan alguna especie de armonía donde la violencia, el abuso o el sometimiento no existan y/o no sean necesarios, que por el recuerdo o la vida cotidiana. Sería producto de una ética y modo de hacer política donde predomina —amor—. Esto será revisado en otro capítulo del presente trabajo.

Volviendo a las pulsiones eróticas freudianas, éstas serían cauces de energía psíquica y/o biológica que tienden hacia los propósitos del Eros, es decir, la multiplicidad, no refieren exclusivamente a la sexualidad en su exploración del placer corporal como fin en sí mismo ni a la reproducción sexual como esencias del ser o del sujeto, es decir, abarca ambos.

Sin embargo, Freud únicamente estudia dicha pulsión en términos psíquicos y en relación con la construcción y constitución de los sujetos, en el punto en el que biología (reproducción sexual) y psique se cruzan, ya que el placer que considera más válido, justificado en sí mismo y no patológico es aquel más cercano a la cuestión biológica, el coito heterosexual (el clítoris femenino no entra en dicha ecuación).

Cabe mencionar que el autor más que hablar de —multiplicidad—, habla de —unidades más complejas⁴², unidades como organizaciones sistemáticas en armonía a la que se le van sumando cada vez más elementos cuantitativos y

⁴² Como menciona en su definición de la pulsión erótica, en el capítulo anterior.

cuantitativos, es decir, al mencionar aquí “multiplicidad” se debería entender en esos términos, como la existencia de “muchas cosas” interrelacionadas que continúan existiendo, en un constante devenir complejidad.

Para atender el nivel ontológico mencionado anteriormente, es importante mencionar que el Eros del que se habla no es aquél del que parten diversos autores centrándose exclusivamente en el placer físico coital, como mostraría Alicia Puleo al cuestionarle a diversos discursos (Schopenhauer, Nietzsche, Reich, Hartmann, Marcuse, el movimiento surrealista...) por qué la sexualidad dejó de ser uno más de los campos posibles de placeres corporales, como en la Grecia Antigua, sostiene, donde el placer sexual estaba a la misma altura que los placeres de la comida y bebida⁴³.

El placer sexual, según analiza Puleo respecto a dichos autores, pasó a ser algo esencial del ser humano, que lo emancipa o lo esclaviza según el discurso, formando éticas en pos del fomento del placer sexual (con fines reproductivos o no), o el ver al placer sexual como el máximo enemigo, es decir, en última instancia, cuestiona por qué el orgasmo producto del coito heterosexual (orgasmo masculino) se torna uno de los ejes desde el cual evaluar lo humano. Ante tales cuestionamientos, donde las pulsiones freudianas también se ven interpeladas, se responde con la caracterización de Eros dada al inicio de este capítulo, es decir, Eros en sus distintas caras no es más que la tendencia hacia lo complejo y múltiple, el orgasmo o la posibilidad de generar crías como tal no son esencias en sí mismas de lo humano ni están sobre la base de alguna jerarquía, como

⁴³ Puleo, Alicia, *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, ed. Cátedra, España, 1992, Pp. 132

sostienen los autores a los que Puleo refiere⁴⁴, sino formas o momentos en los que lo múltiple aparece.

Preguntarse por Eros es en última instancia, de acuerdo a lo presentado, preguntarse por formas específicas de la multiplicidad. Y las éticas que puedan plantearse tomando como referencia el orgasmo o la capacidad de generar crías son también elementos a analizar dentro de una ética de la multiplicidad si es el caso, no fundamentos. Es tendencia a la multiplicidad porque requiere de un otro e implica otro como ya se mencionó antes, lo cual está fundamentado en la noción de dicha pulsión según de Freud (y elevada aquí a términos ontológicos, a un modo básico del ser), ya que la multiplicidad es lo que hace que las tensiones puedan resolverse porque al haber más o mejores elementos, hay más herramientas para resolver esa tensión, aunque esa multiplicidad también implica que habrán más tensiones ya que —una de las características más importantes de Eros es que es una fuerza que tiende hacia lo otro, esto es, hacia lo que alter-a, por lo tanto, es creadora de tensión”⁴⁵.

Esas nuevas tensiones también irán siendo cada vez más complejas, porque se van involucrando más elementos, seres o personas, pero su distensión

⁴⁴ Cabe mencionar que a pesar de servirme de la teoría freudiana de las pulsiones o de las consideraciones batailleanas en torno al erotismo que serán explicitadas a continuación, no sostengo los elementos de sus discursos que presentan un sesgo masculino, es decir, la sexualidad, el amor o el erotismo deben pensarse desde lo humano en general, no configurado a partir de la experiencia masculina ni basado en el orgasmo masculino exclusivamente. En esos términos, aquí se da por válido el placer femenino, el clítoris, la mujer como sujeto sexual, a diferencia de aquellos discursos que silencian dichas experiencias o las toman como algo no relevante al preguntarse por la sexualidad.

⁴⁵ Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017, pp.148

también será a través de la multiplicidad, desde el trabajo conjunto de un grupo de personas en pos de su supervivencia, hasta mecanismos simbióticos biológicos entre seres en general.

Otro elemento del que puede universalizarse la existencia de Eros como una de las tendencias naturales de los seres, en particular a los seres humanos, es la noción de “libido” que presenta Freud en *El yo y el ello* al explicar de qué manera el odio muta en amor por la ambivalencia de los objetos amados, donde la libido funciona “como si en la vida anímica hubiera —ya sea en el yo o en el ello— una energía desplazable, en sí indiferente,” que pudiera agregarse a una moción erótica o a una destructiva cualitativamente diferenciadas, y elevar su investidura total⁴⁶, es decir, explica que la libido es una energía “genérica”, que no tiende en sí hacia ninguno de los dos lados (amor y odio) y esa energía es el material con que se invisten los objetos.

Al analizar la naturaleza de la libido, Freud menciona que

esta energía indiferente y desplazable, activa tanto en el yo como en el ello, provenga del acopio libidinal narcisista y sea, por ende, Eros desexualizado. Es que las pulsiones eróticas nos parecen en general más plásticas, desviables y desplazables que las pulsiones de destrucción. Y desde ahí uno puede continuar diciendo, sin compulsión, que esta libido desplazable trabaja al servicio del principio de placer a fin de evitar estasis y facilitar descargas. En esto es innegable cierta indiferencia en cuanto al camino por el cual acontezca la descarga, con tal que acontezca.⁴⁷

⁴⁶ Freud, Sigmund, “El yo y el ello” en *Obras completas*, Trad. José L. Etcheverry, Volumen XIX, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 4ta reimp., 1992, Pp.45

⁴⁷ *Ibíd.*, Pp.45

Si la libido es la energía —~~g~~nerérica”, y la libido es —Eros~~s~~ desexualizado” como menciona Freud en el párrafo anterior, entonces la existencia de la libido ya anuncia que lo erótico es natural, siguiendo lo ya mencionado es una tendencia ontológica natural y siguiendo al autor sería el fundamento energético de la psique. Esto permite cuestionar idea de que el ser humano es malo o destructivo por naturaleza únicamente, y la existencia de la libido implica que no es descabellado buscar que aflore Eros si finalmente de su —~~s~~ublimación” sale toda la potencia psíquica, en otras palabras, Eros no tiene que esforzarse tanto para salir a flote si todo en última instancia de lo psíquico se hace con la reserva de energía de Eros.

En términos de multiplicidad, Eros desexualizado se referiría a mantener las propiedades de Eros que no están relacionadas a la sexualidad, y dichas características serían las más abstractas y generales de Eros: la plasticidad como menciona Freud que ya había sido mencionada y yo agregaría la creatividad, porque la plasticidad es una base que permite que la energía tome cualquier forma pasivamente, y la creatividad sería la parte activa que de entre todas las opciones posibles va escogiendo unas de acuerdo a los mecanismos psíquicos.

La libido es definida como —~~s~~ustrato de las transformaciones de la pulsión sexual en cuanto al objeto (desplazamiento de las catexis), en cuanto al fin (por ejemplo, sublimación) y en cuanto a la fuente de la excitación sexual (diversidad de las zonas erógenas)”⁴⁸ La naturaleza de la libido también es la responsable de la ambivalencia de los objetos amados al ser energía desplazable y neutral que

⁴⁸ Laplanche, et. al, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, 1ª edición, 6ta reimp., Argentina, 2004. Pp.210

utilizan las dos pulsiones. Esta característica seguramente también es la que genera que ambas pulsiones no estén separadas. Como ya se mencionó, las dos pulsiones están juntas, no son independientes.

Sin embargo, cabe aclarar que a pesar de que ambas pulsiones pueden aparecer juntas no son indiscernibles una de la otra, sus naturalezas permanecen distintas. Al respecto Freud menciona:

Tanto más nos vemos obligados a destacar el carácter libidinoso de las pulsiones de autoconservación ahora, desde que osamos dar otro paso: discernir la pulsión sexual como el Eros que todo lo conserva, y derivar la libido narcisista del yo a partir de los aportes libidinales con que las células del soma se adhieren unas a otras. Pues bien; de pronto nos enfrentamos con este problema: Si también las pulsiones de autoconservación son de naturaleza libidinosa, acaso no tengamos otras pulsiones que las libidinosas. Al menos, no se ven otras. Pero entonces es preciso dar la razón a los críticos que desde el comienzo sospecharon que el psicoanálisis lo explicaba *todo* por la sexualidad, o a los innovadores como Jung, quien no ha mucho se resolvió a usar «libido» con la acepción de «fuerza pulsional» en general. ¿Acaso no es así? Para empezar, este resultado no estaba en nuestras intenciones. Más bien hemos partido de una tajante separación entre pulsiones yoicas = pulsiones de muerte, y pulsiones sexuales = pulsiones de vida. Estábamos ya dispuestos a computar las supuestas pulsiones de autoconservación del yo entre las pulsiones de muerte, de lo cual posteriormente nos abstuvimos, corrigiéndonos. Nuestra concepción fue desde el comienzo *dualista*.⁴⁹

⁴⁹ Freud, Sigmund, «Más allá del principio del placer» en *Obras completas*, Trad. José L. Etcheverry, Volumen XVIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 4ta reimp., 1992, Pp.51

De lo anterior puede interpretarse que Freud aclara, al menos en ese texto, que no considera que la pulsión de vida y muerte sean indiscernibles una de la otra, incluso le es posible diferenciarlas al atribuirle las “pulsiones yoicas” a la pulsión de muerte y las pulsiones sexuales a la pulsión de vida, mencionando que hay una separación tajante, que esa consideración es a la que llegó después de haber tratado otras hipótesis. Por último, menciona que desde el comienzo su concepción es dualista, es decir, Eros y Tánatos son dos “pulsos” opuestos. Siendo así, es posible pensar en que cada polo tiene sus propias características, de tal forma que sería reconocible, al menos en esencia, cuando algo es de naturaleza erótica o tanática.

Sin embargo, considero que en la vida psíquica y la vida social, ambos extremos no se muestran necesariamente de modo puro, sino que hay fenómenos que pueden tener partes eróticas y partes tanáticas, lo cual no implica que sea indiscernibles para identificar al menos teóricamente qué corresponde con cada uno. En ese sentido, podría pensarse en diferentes grados en los que cada pulsión se expresa dentro de un fenómeno, ya que pueden haber diferentes grados de destrucción o asimilación (Tánatos) o diferentes formas de comunidad (Eros).

Eros es buscar a los otros para solventar las tensiones, Eros es comunidad, pero cuando buscar a los otros para resolver las tensiones implica destruirlos, es una expresión tanática. Un Eros que busca destruir la multiplicidad en lugar de reproducirla sería contradictorio, antierótico, puesto que si su esencia es la multiplicidad, al consumirla por medio de la destrucción estaría eliminando su

propia esencia, su propio punto de partida y su material para seguir siendo, y ya se mencionó que esto no puede ser, porque ambas pulsiones funcionan cualitativamente distinto, no podría haber un Eros tanático ni un Tánatos erótico. Para que Eros sea congruente tendría que partir de lo múltiple y seguir manteniendo lo múltiple, de tal forma que únicamente puede analizarse un fenómeno identificando en qué partes se reconoce una pulsión o la otra.

Para entender de qué manera puede haber antierotismo en esos términos, habría que analizar de qué manera se destruye lo que se ama o lo que ayuda a la distensión de las pulsiones, y un buen punto de partida es la ética de la transgresión de Bataille, que si bien hay que reconocerle cierto mérito a sus disertaciones sobre lo continuo y lo discontinuo y el erotismo, la ética de la transgresión no tendría que ser la conclusión de su análisis, y el sadismo no tendría que ser la única opción de expresar el erotismo si la continuidad la podemos experimentar en algo destructivo como un sacrificio ritual o en la creación de una cría producto de coito heterosexual o algo constructivo y creativo.

En el capítulo anterior, al analizar a Bataille, expresé que a través del erotismo se puede experimentar la totalidad de lo vivo, no solamente la quietud absoluta de la muerte, siendo así, es notorio que son dos los caminos que el erotismo abre, ninguno es necesario en sí mismo, son opciones igualmente válidas si se toma en cuenta la libido freudiana, y sólo la opción que incluye no destruir a los otros sería congruente.

Para Bataille en su ética de la transgresión, el ser humano es soberano a través de transgredir al otro ya que en palabras de Alicia Puleo –El varón transgresor no acepta la limitación que la existencia del otro implica para su propio

yo. Este último es vivido como esencialmente invasor, por lo que su desarrollo sólo parece posible a través de actividades de conquista y posesión⁵⁰, es decir, el acto erótico para el autor está en la transgresión del otro, del ser amado, del compañero sexual.

Para esto es necesario recordar que él busca develar el misterio del erotismo a través de su estudio sobre el orgasmo, *la petite mort*, analizando los puentes entre erotismo y muerte, para darse cuenta que el erotismo es justamente una experiencia de muerte, que comparte el mismo horror y fascinación. Exalta lo sublime de la muerte en tanto que presenciarla es tener acceso por un momento a la continuidad de la muerte misma, que es continua porque no deja de ser, a diferencia de los seres vivos singulares que son tomados como discontinuos porque su cualidad de vivos no permanece para siempre, se corta en algún momento.

En ese sentido habla del sacrificio ritual, donde a través de la muerte del sacrificado los que lo presencian, al ver cómo éste se va despidiendo de la vida, acceden por un momento a la mencionada continuidad de la muerte.

Bajo esas consideraciones Bataille está pensando sobre el erotismo y llega a la conclusión de que el erotismo tiene esos componentes, así como la noción de que el erotismo, a diferencia de la sexualidad (otra cosa a reconocerle, la diferencia entre erotismo y sexualidad) que es propiamente animal, casi mecánica, es un ámbito relacionado al lujo, al gasto inútil, contrario al trabajo, es decir, un mero goce lúdico.

⁵⁰Puleo, Alicia, *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, ed. Cátedra, España, 1992, Pp.180

De acuerdo a la comparación entre el sacrificio ritual y el erotismo, —le sadismo se presenta como la verdad del erotismo, como su punto máximo que está presente, sin embargo, aunque de manera velada, en la sexualidad del individuo⁵¹. Se busca activamente la destrucción del otro. El placer, la satisfacción de la tensión se encuentra en la destrucción del otro, en este caso pareciera volverse un fin en sí mismo, menciona Puleo que

Está la noción de mal como superación del límite del propio yo, como voluntad de dominio aniquiladora. El amor aparece como una forma del odio. No se trata de un odio por motivos particulares sino de un odio ontológico nacido del sentimiento de otredad. El Otro es el límite y el deseo sexual es un intento de superar los límites del ser determinado para convertirse en lo que no se es. En el sadismo, el dolor de la víctima confirma la potencia del verdugo. La capacidad de imponer su propia voluntad en la carne de un ser sometido concede al mal su apariencia soberana⁵².

Es decir, se experimenta la sensación de libertad y soberanía a través de la destrucción del otro, o en otras palabras, se reafirma uno mismo a través de la negación del otro, el poder traspasar los límites del otro se entiende como un acto de poder emancipador, y si a su vez se retoma la idea del sacrificio ritual como ver la continuidad de la muerte en la muerte del otro, se entiende por qué se ve como una experiencia de trascendencia personal el destruir al otro y cosas como la solidaridad se ven como algo que limita a la persona, por considerar y reconocer al otro y sus necesidades

Porque la solidaridad impide que el hombre ocupe el lugar que designa la palabra —soberanía”: el respeto de los hombres unos por otros acarrea un ciclo de

⁵¹ *Ibíd.* Pp. 187

⁵² *Ibíd.* Pp. 189

servidumbre en el que no subsisten mas que los momentos subordinados y en el que, finalmente, nos faltamos a ese respeto puesto que privamos al hombre en general de sus momentos soberanos (de lo más precioso que tiene)". El fragmento de *Historia del erotismo* que acabamos de reproducir plantea el problema fundamental de la ética de la transgresión: el orden de una sociedad basada en la igualdad, la libertad y la fraternidad resulta incompatible con la necesidad del hombre de afirmarse a través de un acto soberano, el cual, como ya hemos visto, implica negación de los otros y tiende, incluso, a su destrucción. El respeto de los derechos individuales reduce, según este punto de vista, a todos los hombres al estado de servidumbre, puesto que ninguno puede ser tratado como medio para satisfacer los deseos negadores de otro. Todos son fin en sí mismos tal y como se reconocen.⁵³

Alicia Puleo justamente critica que Bataille ve que la soberanía es destruir a los otros, y esto lleva necesariamente como implicación, la imposibilidad de una sociedad de igualdad, libertad y fraternidad sea imposible porque respetar los derechos de los otros es visto como opresión a uno mismo. Respetar la vida del otro sería un sufrimiento, de ahí que Alicia Puleo mencione que la ética de la transgresión implicaría asesinos en potencia. La ética de la transgresión sería la epítome de lo antierótico.

Por último, como Bataille esencializa la transgresión de los otros como algo natural, siempre habrá alguien que será sacrificado porque el deseo de destrucción siempre estará presente, y en el caso de Bataille, según Puleo, ese sector sacrificable serían las mujeres frente a los hombres y en última instancia las

⁵³ *Ídem*

prostitutas que —por gusto” y como función social cuasi ontológica se dejan transgredir.

El discurso batailleano ha mostrado de qué manera se puede construir una ética antierótica, al exaltar una de las posibilidades de descarga, la destructiva, aniquiladora, de la pulsión erótica. Sin embargo, habrá que ahondar más en el funcionamiento del placer como tal, que puede tener muchas formas, ya que el placer es en términos abstractos la distensión al menos momentánea, pero cualitativamente puede tener contenidos variados, ya que “Freud define el placer como una descarga de tensión y el displacer como un incremento de ella. Es esta formulación la que de manera inmediata emparenta al placer con la pulsión de muerte, pues la descarga buscaría llegar a cero tensión, o sea, alcanzaría la muerte”⁵⁴.

Es decir, habrá que ahondar en esa relación entre placer y pulsión de muerte, que en el caso de Bataille el placer mismo, la distensión, es por medio de la destrucción de otros, mantener y exaltar la vida propia a través de la anulación del otro, sadismo, crueldad. En otras palabras, el placer no es necesariamente erótico en toda su extensión, como ha quedado evidenciado.

Freud nota que el placer no es algo lineal, ya que hay cosas que causan placer, distensión, pero que implican dolor, y quizá para esto sea necesario recordar que el principio de placer como búsqueda de distensión no es directamente Eros, incluso como se mencionó antes, el principio del placer parece estar más del lado de Tánatos.

⁵⁴Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017, Pp. 147

Por tanto, en *El problema económico del masoquismo* el autor explora la tarea de indagar la relación del principio de placer con las dos variedades de pulsiones que hemos distinguido, las pulsiones de muerte y las pulsiones eróticas (libidinosas) de vida⁵⁵, a través de su estudio sobre el masoquismo, partiendo del método freudiano de estudiar el funcionamiento de la psique a través de lo —psicológico”.

En principio quiere resaltar la diferencia entre el —principio de Nirvana”, como esa tendencia a la absoluta quietud, a que nada moleste, y el principio del placer que busca la distensión de las pulsiones y que se le ha atribuido el papel de —guardián del organismo”, es decir, el que le procura la vida. Sostiene que

De ser idénticos, todo displacer debería coincidir con una elevación, y todo placer con una disminución, de la tensión de estímulo presente en lo anímico; el principio de Nirvana (y el principio de placer, supuestamente idéntico a él) estaría por completo al servicio de las pulsiones de muerte, cuya meta es conducir la inquietud de la vida a la estabilidad de lo inorgánico, y tendría por función alertar contra las exigencias de las pulsiones de vida —de la libido—, que procuran perturbar el ciclo vital a cuya consumación se aspira. Pues bien; esta concepción no puede ser correcta. Parece que registramos el aumento y la disminución de las magnitudes de estímulo directamente dentro de la serie de los sentimientos de tensión, y es indudable que existen tensiones placenteras y distensiones displacenteras. El estado de la excitación sexual es el ejemplo más notable de uno de estos incrementos placenteros de estímulo, aunque no el único por cierto.⁵⁶

⁵⁵ Freud, Sigmund, “El problema económico del masoquismo” en *Obras completas*, Trad. José L. Etcheverry, Volumen XIX, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 4ta reimp., 1992, Pp. 165

⁵⁶ *Ibíd.* Pp. 166

Si el principio del placer fuera lo mismo que el principio de Nirvana, es decir, que se buscara únicamente la quietud, la falta total de estímulos, en realidad los seres vivos tenderían hacia la muerte directamente, no habría ningún tránsito de la vida a la muerte, ya que sería más fácil dejarse morir para eliminar la capacidad de recibir estímulos y por ende, albergar tensiones, que hacer el trámite de estar siendo tensionado y distensionado continuamente. De alguna forma sería hasta inútil que existiera la vida en general.

Ante esto, Freud explica cómo se relacionan el principio de Nirvana, que sería en realidad la pulsión de muerte, con aquella fuerza, la libido que impide la muerte de ese ser vivo:

En el ser vivo (pluricelular), la libido se enfrenta con la pulsión de destrucción o de muerte; esta, que impera dentro de él, querría desagregarlo y llevar a cada uno de los organismos elementales a la condición de la estabilidad inorgánica (aunque tal estabilidad sólo pueda ser relativa). La tarea de la libido es volver inocua esta pulsión destructora; la desempeña desviándola en buena parte —y muy pronto con la ayuda de un sistema de órgano particular, la musculatura— hacia afuera, dirigiéndola hacia los objetos del mundo exterior. Recibe entonces el nombre de pulsión de destrucción, pulsión de apoderamiento, voluntad de poder. Un sector de esta pulsión es puesto directamente al servicio de la función sexual, donde tiene a su cargo una importante operación. Es el sadismo propiamente dicho.⁵⁷

Otro elemento importante es que menciona que hay tensiones placenteras y distensiones displacenteras, la excitación sexual sería un ejemplo paradigmático,

⁵⁷ *Ibíd.* Pp. 169

la elevación de la tensión es lo que produce el orgasmo, al que le sigue una gran distensión.

Con ambas citas es posible entender que la pulsión de muerte, que de alguna manera tiene la función de buscar un estado inorgánico, desaparecer las tensiones, tiene como fuerza opuesta la libido en el sentido de que ésta procura el movimiento, la reproducción de la vida, al volver inocua la pulsión de muerte ya que desplaza las ganas de quietud y destrucción hacia afuera, a través de la musculatura, es decir, la acción, la capacidad de moverse es para la psique un modo de sacar la destrucción que lleva por dentro, y e la capacidad de transformar la realidad, de alterarla para satisfacer sus necesidades, se vuelca esa destrucción.

Cronológicamente, por decirlo de algún modo, es que libido y pulsión de muerte resultan fuerzas opuestas, ya que según la cita anterior, para ponerle freno (desviar) a la tendencia a la autodestrucción, se origina la libido como contraparte encargada de volverla inocua. Si embargo, más allá de ese momento —ritológico”, la libido, como ya se explicó, es en realidad un flujo de energía neutral que puede adquirir formas tanto eróticas como tanáticas en su descarga.

La musculatura, que es la vía para descargar la destrucción por medio de la alteración del mundo exterior, es a la vez la forma de reproducirse la vida, ya que a través de ella se va consiguiendo lo que ayuda a distensionar. Se puede pensar desde el hambre como tensión, cuya distensión sería alimentarse, y el alimento se consigue por medio del cuerpo. El cuerpo destruye-transforma algo del mundo externo para alimentarse.

A partir de este razonamiento parece legítimo que el exceso de —transformación del mundo para solventar tensiones” pueda adquirir el rostro del sadismo, que como fue explicitado con Bataille, es la distensión al destruir algo del mundo externo como fin en sí mismo. Es decir, la crueldad sería cuando la destrucción se vuelve la distensión en sí misma, en lugar de que la destrucción o transformación de algo sea el medio para distensionar.

A su vez es importante resaltar que finalmente lo que hace posible la vida en sentido estricto es la libido, —Solo pudo ser la pulsión de vida, la libido, la que de tal modo se conquistó un lugar junto a la pulsión de muerte en la regulación de los procesos vitales”⁵⁸, la libido es la que permite que el ser vivo no se autodestruya, pero en sí misma no evita que se destruyan las cosas del mundo exterior ni los otros, en parte porque es necesario que algo sea destruido o transformado para reproducir la vida, como en el ejemplo del hambre.

Sin embargo, la libido tampoco hace necesario el sadismo, ya que para que el ser vivo sobreviva no es necesaria la destrucción en sí misma de nada en particular, algo debe morir, pero no hay nada que dictamine quién o qué debe ser destruido o de qué manera ha de ser modificado, y sobre todo no dicta que destruir y transformar sean lo mismo.

En términos de supervivencia destruir y transformar son la misma cosa hasta cierto punto (porque hacer simbiosis puede ser más útil para sobrevivir que destruir), pero en términos prácticos no es necesario aniquilar para sobrevivir. Y sobre todo no está justificado el sadismo, que es destruir por destruir.

En ese sentido, viene a cuenta la siguiente idea de Rosaura Martínez:

⁵⁸ *Ibíd.*, pp.166

Cuando el organismo decide no quedarse fijado en la imagen subjetiva del objeto de satisfacción y voltea hacia afuera, renuncia a una muerte de cortocircuito y opta por una muerte postergada, que no es otra cosa que la vida misma. Este viraje hacia el mundo corresponde a la renuncia al narcisismo primario como el momento en el que el organismo desiste de morir libremente y opta por someterse a las leyes del Otro para mantenerse con vida. Pero hay que subrayar que aunque esta decisión es por lo demás arcaica y precaria, sí garantiza un desvío ontológicamente fundamental, pues se trata de un “instante” en el que el organismo tiene la opción de dejarse morir o mirar hacia afuera.⁵⁹

Esta conjunción de operaciones entre pulsión de vida y pulsión de muerte, donde la primera a través de la libido impide la autodestrucción del ser vivo, y dicha tendencia a la destrucción es arrojada hacia afuera, a su vez es el momento en el que el afuera comienza a notarse, ya que no es sólo hacia afuera donde se arroja lo “daño” para la vida propia como si fuera un lugar de desechos, sino que allá afuera es también donde se podrá obtener lo necesario para reproducirse la vida.

Lo afuera a su vez es lo Otro, donde hay otros seres de los cuales también le somos otro, y entre otredades y mismidades se van solventando las tensiones de todos. Como menciona Martínez, el organismo tiene la opción de dejarse morir justamente por la autodestrucción de la pulsión de muerte, o mirar hacia afuera, hacia lo otro, donde está la posibilidad de mantenerse con vida. En ese sentido, la vida es lo Otro, abrirse a lo otro de un modo radical, porque ningún ser se basta a sí mismo para mantenerse vivo, el no recurrir al mundo exterior implicaría que la

⁵⁹ Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017, pp. 146

única opción es dejarse morir, ya que sin lo afuera no es posible reproducirse la vida.

Como ningún ser se basta a sí mismo y los seres vivos deben recurrir y compartirse con el afuera, con los otros, las líneas de lo uno y lo otro no son tan fijas, e inclusive la reproducción de la vida como tal, el continuum de la totalidad de lo vivo expresado en el capítulo anterior, refieren a una ontología distinta a seres singulares aislados que entran y salen de sí como algo accidental, sino que justamente están interrelacionados,

Habitar la diferencia no es entonces establecer fronteras infranqueables entre lo uno y lo otro sino líneas que se tocan y se confunden de –propietario”. Lo uno y lo otro tienen entonces una correspondencia de mismidad en tanto la diferencia es siempre una cuestión económica y de gradación. Esto es, hay vasos comunicantes entre lo uno y lo otro, las fronteras son siempre porosas, los límites entre lo uno y lo otro se mueven, el punto que pertenecía a A le pertenece luego a B y el origen de X es siempre la alteración de Y. El ser se muestra entonces como una economía de alter-ación.⁶⁰

Economía de la alter-ación sería ese proceso en el que pulsión de vida y muerte se organizan para mantener la vida, recordando que la pulsión de muerte busca destruir o transformar, alterar, lo de fuera. Y como a su vez el uno es un otro, el exterior también lo altera al entrar. El adentro y el afuera se alteran entre sí cuando interactúan, lo adentro y lo afuera serían más bien una cuestión de gradación, –al singularización es el efecto de cierta violencia ejercida contra lo otro, pero cuando lo uno se deshace de lo otro, esta expulsión deja huella en ambos.

⁶⁰ *Ibíd.* Pp. 30

Así, en lo uno habita lo otro, lo uno es lo otro, sin que esto dé jamás como resultado identidades, no puede porque lo uno y lo otro no se fusionan, se alteran”⁶¹, sostiene Martínez.

Con lo anterior, retomando el análisis sobre el sadismo, éste adquiere una nueva dimensión, ya que si las líneas de lo uno y lo otro no son barreras fijas que los separan absolutamente, en la destrucción de uno hay también una destrucción propia o al menos una transformación propia, ¿qué dice de Bataille el que la destrucción del otro lo haga soberano?

Para entender más la relación entre “el adentro y lo afuera” y las pulsiones, es necesario entender qué sucede en el tránsito de lo uno a lo otro de acuerdo a fuerzas de atracción y repulsión entre ellos. Con esto me refiero a la propiedad de resistencia de un ser a verse alterado. Según la lectura de Martínez, Freud considera que

la psique como máquina, se echó a andar en el momento en el que, mitológicamente, el primer estímulo, que se experimenta siempre como displacer, la importunó y en ese instante, puso a andar mecanismos para deshacerse de él, sin embargo y al mismo tiempo, quedó una marca. Este trazo fue el resultado de la diferencia entre la fuerza de resistencia del organismo (digamos, una barrera natural a priori contra la alteración del exterior) y aquella de la estimulación del mundo⁶²

Es decir, el paso de lo uno a lo otro implica vencer o buscar una entrada por la cual penetrar y alterar, y en función al requerimiento del mundo exterior para mantener la vida, la alterabilidad consecuentemente sería necesaria. Es decir, la

⁶¹ *Ibíd.* Pp. 31

⁶² *Ibíd.* Pp. 32

capacidad de ser alterado, así como la resistencia a serlo, estarían en el punto focal en la relación de ambas pulsiones, ya que si el ser vivo no pudiera ser alterado por el exterior no podría solventar sus pulsiones ni rechazar la autodestrucción. La pulsión de muerte arrojada hacia afuera es un agente activo, no es que sólo esté el ser vivo y le pasen cosas que lo altere, sino que, como ya se vio, a través de la musculatura busca cómo distensionar, y en ese destruir, o en última instancia, alterar, ambos son modificados.

Y dicha modificación es lo que resulta en un trámite más largo hacia la muerte de ese ser, es decir, ser alterado conlleva a la vida, la vida es producto de la alteración. La creación de —unidades más complejas” de Eros también implica alteración. La reunión y la comunidad, propios de lo erótico, al volverse elementos interrelacionados que forman —unidad”, se alteran como seres singulares. El principio de realidad sería el plano en el que se dan las distintas alteraciones y satisfacciones de tensión en las interrelaciones de los seres. En ese sentido la capacidad de ser alterado sería la condición de posibilidad de lo erótico, de la capacidad de formar comunidad. Sin embargo, hay diversas formas en las que se puede ser alterado y en este contexto, habiendo traído a cuenta el principio de realidad, la alteración de los seres tiene un cauce más determinado.

El principio de realidad implica que hay un escenario dado, situaciones concretas en el mundo y sus participantes que al menos preconditionan cómo serán alterados los seres. Esto implica el ámbito político, porque se jugarán maneras determinadas de ser (o no), comunidad.

En términos humanos, políticos, a la capacidad de ser alterado, se le puede también comparar con el término —vulnerabilidad” de Judith Butler en cuanto a

prestar atención a cómo ese principio de realidad justamente genera un marco de vulnerabilidad específico, vulnerabilidad en el sentido de ser alterado, afectado, negativamente, es decir, en el sentido de la destrucción.

El principio de realidad como uno de los mecanismos de la psique, puede ser transportado a términos políticos, porque si bien la realidad frente a la cual nos enfrentamos no es una realidad puramente psíquica en el sentido de cómo la aprehendemos para saber qué nos limita y qué sí podemos hacer, sino que la realidad como realidad social está dada por dinámicas económicas, políticas y sociales.

En otras palabras, como cuerpos, somos vulnerables a los demás y a las instituciones, y esta vulnerabilidad constituye uno de los aspectos de la modalidad social merced a la cual los cuerpos persisten. El hecho de que tú y yo seamos vulnerables nos implica en un problema político de mayor alcance que afecta la igualdad y la desigualdad, ya que la vulnerabilidad se puede proyectar y negar (categorías psicológicas), pero también se la puede explotar y manipular (categorías sociales y económicas) en el curso de la producción y naturalización de las formas de desigualdad social. Y a esto es a lo que me refiero cuando señalo que la vulnerabilidad está distribuida de manera desigual”⁶³

Es decir, así como en la ética de la transgresión, lo antierótico se presentaba como la búsqueda directa de la destrucción de los otros como máxima distensión, otra forma de lo antierótico, habiendo explicado la capacidad ontológica de ser alterado, y las relaciones entre el adentro y el afuera y su respectiva delgada línea, la vulnerabilidad de la que habla Butler significa que la

⁶³ Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, ed. Paidós, 1ª edición, España, 2015, Pp. 211

realidad social está dictando de qué manera serán alterados los humanos, de qué maneras podrán o no solventar sus tensiones o traduciéndolo a términos ontológicos, está dada la manera de relacionarse entre los unos y los otros.

En el caso de *Hacia una teoría performativa de la asamblea*, la autora está hablando particularmente de cómo los medios para satisfacer las necesidades en términos de supervivencia básica del cuerpo, son negados, no garantizados o incluso arrebatados de ciertos grupos de personas. En este caso, lo antierótico es solventar las tensiones por medio de los otros, pero quitándoles las condiciones que necesitan para vivir.

Las tensiones siempre son solventadas por lo otro, por los otros, y en términos sociopolíticos esto no deja de ser cierto, un buen ejemplo de esto es la explotación o discriminación a diversos grupos, donde se les deniega lo suyo (el fruto de su trabajo, su aparición o uso del espacio público...) para solventarse lo propio, es decir, los otros sí ~~→~~“existen” virtualmente, pero para poderlos invisibilizar y no permitirles la vida.

El eliminar los medios de subsistencia de los otros y el destruirlos a lo batailleano, son diferentes porque el primero actúa permitiendo vivir, beneficiándose de la actividad del otro, los obreros deben existir para poderles sacar plusvalía, las mujeres deben existir para realizar el trabajo doméstico no remunerado, los otros existen para el trabajo que los unos no quieren hacer, por más que les nieguen, irónicamente, los medios para sobrevivir (si les niegan del todo los medios, arruinarían su fuente de beneficios gratuitos).

La ética de la transgresión encuentra placer en el destruir al otro en un sentido más espiritual (y corporal, al modo del sadismo), con el trasfondo político

de sentirse soberano de sí mismo al ser soberano sobre alguien. La distribución desigual de la vulnerabilidad como condición política que ejercen los unos encuentra placer en lo que puede sacar de los otros, que sólo les existen hasta donde les es conveniente, mientras que en la transgresión lo más —conveniente” hasta donde sea posible es la aniquilación total, o de menos la libre destrucción de aquel sobre el que se es soberano.

Había mencionado que para Bataille, quienes deben —sacrificarse” por el bien de la humanidad y su —controlada” descarga erótica en clave tanática eran las mujeres y específicamente las prostitutas. De esto hay otro puente con Butler en su texto —Corpos aliados y lucha política...” , que invita a reflexionar justamente sobre cuáles son las vidas sacrificables para una sociedad, de donde se puede observar cómo está repartida la vulnerabilidad, menciona que por ello ha sugerido que —para entender cómo se reparte de manera diferenciada ese estatus o condición de sujeto es preciso preguntarse por quiénes son aquellos cuyas vidas son dignas de duelo y quiénes son los que no pueden ser llorados. La gestión biopolítica de los que no son dignos de duelo resulta crucial a la hora de abordar la cuestión de cómo llevo yo esta vida”⁶⁴.

Butler habla de analizar cómo es diferenciado el quién puede o no ser sujeto, es decir, quien merece derechos y le corresponde cierta dignidad como para que su vida represente una pérdida indeseable. No es el caso de las prostitutas de Bataille, que justamente no serán lloradas, no se está perdiendo nada que habría realmente que mantener, su papel en la sociedad es justamente

⁶⁴ *Ibíd.* Pp. 198

el de —precio a pagar” por el erotismo menos destructivo entre lo destructivo que se le ocurre a Bataille y que considera legítimo al no poder ser.

El quiénes son los sacrificables claramente se refiere a quiénes son esos otros que no serán parte del —nosotros”, de los unos soberanos antieróticos. En ese sentido, hay otro campo a explorar, el de las relaciones entre grupos, un grupo de personas que es unido bajo algún criterio como para ser un —nosotros” sería una unidad erótica (unidades más complejas...), los sujetos no son los de la pulsión de muerte que se dejan morir en la soledad como algo separado del mundo, sino que reconocen que —fuera” de ellos hay algo hacia lo cual tender, y así se van formando grupos de acuerdo a diversas condiciones (etnias, clases sociales, nacionalidades, hombres y mujeres, etc.).

En ese sentido, se puede hablar del enfrentamiento entre unidades eróticas, que en última instancia responde a la pulsión de muerte cuando ese enfrentamiento cobra el sentido de la aniquilación del otro grupo justo por ser otro, por afirmarse batailleanamente soberano sobre ellos, por buscar eliminar las tensiones que surgen de los estímulos que dan, en lugar de incorporarlo eróticamente para complejizar aún más la unidad que ya eran.

Los sacrificables de una sociedad son aquellos a los que no se les guarda duelo porque no se pierde nada valioso, y que parten de marcos epistemológicos donde es natural asumir el dominio o la supremacía de algún tipo de característica por sobre otra, es decir, lógicas clasistas, racistas, sexistas, etcétera, donde ciertos grupos son excluidos de la —unidad erótica” del grupo discriminador, o en ocasiones incluso se engloban en esas unidades justamente en función de definirse como anti-otredades. En ese sentido, son sacrificables no sólo porque no

se hará nada al respecto para mantenerlos con vida o con derechos, sino que activamente serán los chivos expiatorios de ese grupo social ⁶⁵

Su destrucción se da entonces de modo activo, buscando aniquilarlos directamente, destruirlos por destruirlos, por un odio ontológico a su cualidad de otros, o pasivamente al usarlos como cosas explotables y acaparando los derechos y los medios de subsistencia, repartiendo la vulnerabilidad de modo desigual.

Sin embargo, hay que recordar que lo erótico no implica la conservación total y exacta de lo vivo en su singularidad, la unión con los otros implica modificación, algo se va a ganar y algo se va a perder. Martínez menciona que «La supervivencia de todo organismo depende de su interacción o intercambio con otros organismo, el mundo es un ecosistema y uno muy complejo, pero es verdad que cada instante de interacción implica una transformación en la que al mismo tiempo que algo se gana algo se pierde, algo se desvanece y muere. La vida es una historia de alteraciones, es entonces, al mismo tiempo, una historia de muertes.»⁶⁶

Es decir, el problema no es que exista «al muerte» o que hayan pérdidas o cambios, sino que sean sacrificios inútiles o innecesarios, producto de la crueldad y el sadismo, que están injustificados para la reproducción de la vida según lo analizado sobre la naturaleza de Eros, así como la distribución desigual de la vulnerabilidad. No es que hayan cosas a perder dadas, sino que hay una

⁶⁵ El análisis de Butler en «Mecanismos psíquicos del poder» cuando analiza el repudio a lo homosexual y el cómo el régimen heterosexual se funda a partir de la negación casi paranoica del deseo homosexual va muy acorde con esta descripción.

⁶⁶ Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017, Pp. 47

tendencia a que aquello que se pierde siempre es el mismo tipo de cosa, una fijación en qué se va a perder, es decir, existe una clara demarcación en quiénes serán los sacrificables. Incluso que exista la categoría de —sacrificables” habla de que hay un sector de seres que serán los que no pueden acceder a lo erótico en el sentido de que no son parte del —nosotros” que pesa (el hegemónico, el grupo que decide quién vive y quién muere y cómo), no están invitados a sobrevivir.

La categoría de los sacrificables es la instancia más concreta de lo antierótico, y bajo la crítica hecha a Bataille en el capítulo anterior que si bien no menciona el concepto de —los sacrificables”⁶⁷ sí habla en términos de que sobre alguien se es soberano, el acento está puesto en lo que se gana, la soberanía, no en el precio a pagar o en quién lo paga, como retomo de Puleo en páginas anteriores, Bataille solo aclara quiénes son los sujetos sobre los que se es justificadamente soberano), son finalmente víctimas de un discurso anti-otredad, de una ética de la transgresión (la transgresión como medio o como fin en sí mismo) producto de la normalización de la violencia como crueldad, de sólo legitimar la pulsión de muerte como motor de lo humano y dejar olvidado a Eros, que es quien nos ha traído hasta aquí en realidad. Sin los remanentes de Eros (la naturaleza de la libido y la pulsión de vida propiamente), no sería posible ningún tipo de vida, ni la supervivencia del cuerpo ni la supervivencia de ningún grupo humano.

⁶⁷ La categoría de los sacrificables la tomo más bien de Butler (de los textos *Mecanismos psíquicos del poder* y de *Cuerpos aliados y lucha política...*), donde aquellos que no importa si se sacrifican son aquellos a los que no se les guarda duelo, ya que como su pérdida no se sufre, es posible prescindir de ellos, por eso serían —los sacrificables”. Sin embargo, Bataille también tiene esa categoría indirectamente, ya que deben haber ciertos grupos sobre los que los sujetos soberanos exprese su —libertad” y —soberanía”, en particular las prostitutas, como ya se mencionó.

Legitimar la ética de la transgresión, en sentido amplio, es legitimar la autodestrucción. Si obedeciéramos ese sadismo, nadie saldría vivo, porque seríamos progresivamente asesinados y porque sin una —*catidad*” suficiente de otredad no es posible la vida en un sentido radical.

Por otro lado, otra forma de lo antierótico es la que expresa Byung Chul-Han en *Agonía del Eros*, al referirse a que el Eros está en crisis actualmente principalmente por la —*erosión*” del otro, esto es

El otro, que yo deseo y que me fascina, *carece de lugar*. Se sustrae al lenguaje de lo igual: «Atópico, el otro hace temblar el lenguaje: no se puede hablar *de él, sobre él; todo atributo es falso, doloroso, torpe, mortificante*». La cultura actual del constante igualar no permite ninguna negatividad del *atopos*. Comparamos de manera continua todo con todo y así lo nivelamos para hacerlo *igual*, puesto que hemos perdido precisamente la atopía del otro. La negatividad del otro *atópico* se sustrae al consumo. Así, la sociedad del consumo aspira a eliminar la alteridad atópica a favor de diferencias consumibles, *heterotópicas*.⁶⁸

Es decir, lo otro se vuelve algo que busca desvanecerse, que lo otro no parezca tan otro, no sólo tratándose de diferencias entre grupos como lo mencionado anteriormente, sino que —*el erótico*”, el buscar hacer unidades más grandes se cumple en efecto —*sumado*” a más personas, pero asimilándolas al sustraerles lo extranjero, aplanar su diferencia, como tratando de olvidar que siempre serán otros aunque estuvieran armonizados en una comunión erótica.

Ante esto vuelve la cuestión de qué tan radical es la separación entre lo uno y lo otro, ya que antes se mencionó que es una diferencia más bien de grado por

⁶⁸ Byung Chul-Han, , *La agonía del Eros*, trad. Raúl Gabás, ed. Herder, 1ª edición, 5ta reimp., España, Pp.10

decirlo de alguna forma, sin embargo, Byung habla de que en realidad sí hay una cierta parte radicalmente otra, y ante esto ambas posturas tienen cierta razón y no son necesariamente excluyentes.

Hay una mutua alteración de lo uno y lo otro cuando interactúan, y en esa interacción ambos dejan de ser exactamente lo que eran antes de la interacción, porque ahora su interacción los hizo compartir algo que los modificó, por ejemplo, al alimentarse, la cualidad de aquello con lo que uno se alimenta, se manifiesta en el tipo de beneficio (o perjuicio) que tendrá el cuerpo, no nos altera de la misma manera una manzana que un producto chatarra industrializado. Y tampoco pasa lo mismo con el mundo si lo que le quitamos es una manzana cuya semilla podría volver a la tierra para renovarse, o la posibilidad que se abre en aquello a lo que la falta de esa manzana dé paso, si lo comparamos con qué le sucede al mundo quizá a esa misma planta de la que tomamos la manzana, no le significa lo mismo si consumimos un producto industrializado que de entrada implica contaminación producto de las fábricas que lo elaboraron. El cómo los seres se alteran a través de su interacción sí desdibuja la línea que los separa porque se forman mutuamente.

Sin embargo, eso no borra que en un momento inicial sí se requiere que lo uno y lo otro sean ontológicamente diferentes, son radicalmente otros simplemente por su existencia singular (no ocupan el mismo tiempo y espacio ni siquiera dos seres del mismo tipo), en otras palabras, su diferencia ontológica como origen es irrenunciable como tal, pero su diferencia en términos cualitativos no responde a una identidad perpetua, es decir, son seres diferenciados por su

singularidad, pero su contenido como seres puede variar, no es inamovible e incorruptible.

De esta forma, podemos ubicar la *erosión* del otro de Byung como un ataque precisamente a la cualidad de la singularidad (no a la singularidad en sí), que busca que cualquier grado de expresión de esa singularidad desaparezca lo más posible, es decir, se erosiona al buscar que las diferencias tangibles no se noten tanto, con el fin de volverse consumibles.

Un ejemplo de esto (no lo expone Byung) es el discurso feminista como disruptor del orden establecido en múltiples niveles, que busca alterar el orden social, reducido a un —soy feminista” plasmado en una playera de una tienda de ropa cuyo branding hace de esa playera algo consumible aunque diga algo que va en contra quizá de las dinámicas laborales de la producción textil de esa empresa, y a su vez, el poder de su branding y de la masificación social vuelve el —soy feminista” en algo incorporado al sistema, ya no como disruptor del mismo.

Otro ejemplo es la manera en la que el movimiento Bodypositive (aceptación del cuerpo por encima de los cánones de belleza hegemónicos) termina por incorporar los cuerpos diversos al hacer que las marcas de ropa hagan tallas más variadas, de tal forma que todos los cuerpos puedan participar e incorporarse a la masificación y a los mandatos de la moda, buscando que todos los cuerpos compartan esos mandatos, y no el eliminar que hayan mandatos que opriman a la diversidad corporal en primer lugar, no es una aceptación radical de lo otro, sólo parcial para obtener un beneficio.

Ambos ejemplos muestran cómo la búsqueda por que lo otro (las mujeres, los cuerpos diversos) tenga un espacio propio en el mundo, simplemente deriva en

que esas diferencias se diluyen para incorporarlas al sistema de los unos bajo las reglas que pusieron los unos.

Claramente diluir al otro para que sea más asimilable y su diferencia sea menos escandalizadora y represente menos tensión, no genera unidades más complejas, en todo caso genera unidades más grandes en cantidad pero no en cualidad, es decir, unidades más grandes pero homogéneas, sintetizadas en ese sentido.

También en ese sentido, al erosionar al otro disminuye la capacidad de ser alterado por los otros, porque las diferencias no participan cabalmente en la interacción de ambos, el uno busca al menos hacer pasar esas diferencias como algo —no ~~de~~ otro” como para requerir un gran esfuerzo para complejizar.

Esta erosión del otro, según el autor, deriva en una sociedad melancólica, depresiva, ya que hay un exceso de narcisismo, no como amor propio sino como negación de lo otro, que hace que se esté solo, lo cual en principio implica la imposibilidad de acceder a una experiencia erótica cabal y también implica que los otros no existen como sujetos, como interlocutores del mundo, de tal forma que todo lo que existe siempre es en referencia a uno mismo y no hay nada fuera de ello. En ese sentido, a esa sociedad homogeneizadora que erosiona lo otro, le llama —el infierno de lo igual”.

A su vez, como continuación de lo mencionado con Butler sobre la repartición desigual de la vulnerabilidad, el infierno de lo igual, la sociedad neoliberal funciona para Han como una sociedad del rendimiento donde, además de que los sujetos están —solos” porque no les existen los otros, el neoliberalismo presenta un engaño sobre la libertad al manejarla como un arma de doble filo —La

proclamación neoliberal de la libertad se manifiesta, en realidad, como un imperativo paradójico: *sé libre*. Precipita al sujeto del rendimiento a la depresión y al agotamiento”⁶⁹.

En esto hay varios elementos importantes para entender lo antierótico que se presenta en el neoliberalismo. En principio es una sociedad que tiende a la depresión porque los fallos a las altas expectativas que se tienen sobre ser absurdamente exitoso, derivan en un sentimiento de fracaso total, y como en el mundo de esos sujetos sólo existen ellos, toda cosa desafortunada que les suceda lo experimentan como culpa, como fallo personal, como no estar a la altura. El no estar a la altura con el ideal justamente es la caracterización de melancolía, para Freud en *Duelo y melancolía*, así que es una conjetura consistente, ya que dicho autor establece que la melancolía es la pérdida del sentimiento de sí al no haber estado a la altura del ideal del yo, y no se está a la altura porque hubo una pérdida del objeto amado donde la responsabilidad de esa pérdida le es atribuida a que el yo fue ineficiente. A partir de la ambivalencia intrínseca de los objetos amados, la pérdida aflora la hostilidad que se siente hacia el objeto amado, y como el sujeto se identifica con su objeto amado, la hostilidad le es vertida sobre sí mismo, causando la melancolía.

Si recordamos que por “objeto amado” en el texto de “Duelo y melancolía” pueden entenderse incluso ideas abstractas, tiene sentido pensar en múltiples pérdidas que se originan de las expectativas inalcanzables impuestas a las personas por la sociedad del rendimiento que plantea Byung, donde se juega su

⁶⁹ *Ibíd.* Pp. 20-21

valor personal, si es merecedor de derechos, si merece un lugar en la sociedad, etcétera.

Esto también se puede contrastar con el análisis sobre la melancolía y la formación de identidades que hace Butler en *Mecanismos psíquicos del poder*, en particular sobre la heterosexualidad. Butler recuerda que el yo freudiano es el cúmulo de los objetos amados perdidos que dejan una marca que le da contenido al yo, en ese sentido la autora también retoma la cuestión de la melancolía como duelos no resueltos e incluso considera que el yo necesariamente pasa por vínculos melancólicos para ser instaurado. Sin embargo, la cuestión que atañe el asunto de la sociedad melancólica que mencioné es la manera en la que ese yo se construye a través de esos objetos amados perdidos.

Butler observa que en la sociedad hay duelos válidos y reconocidos y duelos que se deniegan porque se toman como imposibles, es decir, es imposible tener dolor ante ciertas pérdidas porque no todo se considera valioso como para que duela perderlo. En ese sentido, hay objetos que se piensan como imposibles de perder porque nunca se amaron, son imposibles de amar, Butler analiza la heterosexualidad como la imposibilidad de que un hombre ame a otro hombre o una mujer a otra y el régimen heterosexual se construye a partir de huir del fantasma que representa la posibilidad del amor homosexual. La identidad heterosexual, sostiene Butler, está definida en términos negativos, en ser lo no-homosexual, más que estar definido por características que le sean propias. Esto sucede de acuerdo a que los sujetos se identifican con el objeto amado (y en este caso parece que el simple miedo a amar a un hombre convierte al hombre en ese mismo hombre que le da miedo amar):

Dentro de esta lógica, convertirse en «hombre» exige, como condición previa para la heterosexualización del deseo sexual y su esencial ambivalencia, repudiar la feminidad. Si el hombre deviene heterosexual repudiando lo femenino, ¿dónde puede habitar el repudio sino en una identificación que su carrera heterosexual buscará negar? En efecto, el deseo de lo femenino está marcado por ese repudio: el hombre desea a la mujer que nunca querría ser. Ni muerto querría ser ella: por consiguiente la desea. Ella es su identificación repudiada (un repudio que él sustenta como identificación y, a la vez, como objeto de su deseo). Una de las finalidades más angustiosas de su deseo será desarrollar las diferencias entre él y ella, y hará lo posible por descubrir e instaurar pruebas de esas diferencias. Su deseo estará habitado por un terror a ser aquello mismo que desea y, por tanto, su deseo será siempre también una especie de terror. Precisamente porque lo que es repudiado, y por tanto, perdido, es preservado como identificación repudiada, el deseo intentará vencer una identificación que nunca puede ser completa. En efecto, él no se identificará con ella y no deseará a otro hombre. Esta negativa al deseo, este sacrificio del deseo bajo la fuerza de la prohibición, incorporará a la homosexualidad como identificación de la masculinidad. Pero esta última se verá habitada por el amor al que no puede llorar.⁷⁰

Con esto, el caso la identificación a través del repudio se vuelve revelador para entender dinámicas como la misoginia, donde los hombres buscan no parecerse a su objeto amado (las mujeres), y niegan o inferiorizan todo aquello que les resulte propio de lo femenino: las expresiones emocionales no hostiles, el cuidado, la delicadeza, la ternura... etcétera. En su miedo profundo a ser como

⁷⁰ Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre sujeción*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001 pp. 152

ellas se las desprecia y se les destruye. Podrían pensarse otro tipo de ejemplos que posiblemente sigan esta misma lógica (el caso del racismo, la xenofobia...).

Este ejemplo enriquece el análisis de la sociedad melancólica, donde no solo es melancólica en el sentido de estar compuesta de seres depresivos y solitarios que son autocastigados por sus superyó, sino que una sociedad melancólica está hecha de duelos imposibles, ocultos. La identidad según el mecanismo de la melancolía butleriana, se forma a partir de negar lo otro, de hacer que no puedan llorarse las pérdidas de las mujeres, las personas negras, las personas pobres, los de otra nacionalidad, la naturaleza, entre otros. En ese sentido tampoco se les garantiza ni se les procura la vida. Se trata de una sociedad melancólica de sujetos que son sujetos en tanto niegan lo otro, no pueden llorar lo otro porque está negado como objeto de amor, porque les está vetado.

Sin lo otro es fácil notar por qué están solos⁷¹, aislados, sin mayor referente que sí mismos, en el infierno de lo igual, y ahogándose en sus propias sujeciones superyoicas. Butler se pregunta si el superyó está tan hostil con el yo porque está resintiendo fuertemente todo aquello que ha perdido (los otros) por negarlos.

Volviendo al análisis con Byung Chul-Han, el aislamiento de esos sujetos narcisistas los hace deprimirse en el régimen neoliberal, y justamente no pueden

⁷¹ La soledad melancólica parece retroalimentarse en ese caso, ya que negar a los otros hace estar solo, y se niega a los otros porque el yo se constituye de esa negación de lo otro. Entonces en principio se está solo por no tener posibilidad de llorar a los otros, pero a la vez no se llora a los otros porque se es narcisista, se está ensimismado, se pone el acento en uno mismo (hasta la hostilidad que iría hacia el objeto se la fagocita para aplicársela sobre sí). Los otros no están porque necesito que no estén para yo ser yo, y al yo ser yo, acepto perderlos a todos.

salir de ahí porque para el autor —Eros vence la depresión”⁷², ya que el amor vence la soledad, vence el infierno de lo igual al romper eso —igual”, a través del otro podrían romper su ensimismamiento, aparecerían otras referencias para entender el mundo. Inclusive nos es posible deducir que la falta del otro invisibiliza, ahora sí, que la vulnerabilidad está mal repartida, es decir, gente ensimismada no sería capaz de reconocer que hay otros que quizá son los responsables de que aquel no pueda cumplir con su expectativa sobre sí mismo porque le han puesto desafortunadas condiciones materiales de las cuales partir, y dichos narcisistas se verían destruidos por dos vías: la de la precariedad y la de arrojarle la hostilidad sobre sí mismos.

Otro elemento que menciona Byung Chul-Han es el del rendimiento como búsqueda de la máxima eficiencia en lo que sea que se haga para medirlo con la vara del éxito: producir más, producir mejor, en la menor cantidad de tiempo, etcétera, y entre esas dinámicas Eros se ve afectado ya que

El amor se positiva hoy como sexualidad, que está sometida, a su vez, al dictado del rendimiento. El sexo es rendimiento. Y la sensualidad es un capital que hay que aumentar. El cuerpo, con su valor de exposición, equivale a una mercancía. El otro es sexualizado como objeto excitante. No se puede amar al otro despojado de su alteridad, solo se puede consumir. En ese sentido, el otro ya no es una persona, pues ha sido fragmentado en objetos sexuales parciales. No hay ninguna personalidad sexual⁷³

⁷²Byung, Chul-Han, *La agonía del Eros*, trad. Raúl Gabás, ed. Herder, 1ª edición, 5ta reimp., España, Pp.13

⁷³ *Ibíd.* Pp.23

Es decir, Eros, como esa dimensión del intercambio de los cuerpos, tocar y ser tocado, se pierde porque no hay quien toque de vuelta, sólo un objeto que produce placer, el sexo sería simplemente masturbarse con un objeto en forma de cuerpo humano y a su vez la alteridad del cuerpo del otro se vuelve en diferencias consumibles, capital sexual. El sexo es rendimiento porque no importa en sí el encuentro, sino que sea eficiente, que dure tanto tiempo, que tenga tal intensidad, que se haga tantas veces, como si también fuera un producto hecho en serie mecánicamente.

En ese sentido Eros en general no puede ser algo —automatizado”, el encuentro con el otro requiere tiempo y esfuerzo, no puede producirse bajo esquemas de rendimiento. Si es instantáneo no se capta al otro, no hay tiempo para mirarlo siquiera, para —conocerle”, para entender o percibir qué contenido tiene su otredad y el esfuerzo está en que para interactuar con el otro, con lo otro en general, hay que abrir los límites de lo uno, no oponer una resistencia tan radical que el paso del otro sea imposible. Diría Martínez respecto a la capacidad de resistirse al exterior —La vida será entonces una especie de economización de la irrupción de lo otro, algo como un cálculo que debe evitar la aniquilación de la singularidad de lo uno, pero que, al mismo tiempo, no implique un bloqueo que lo deje in-alterado o idéntico.⁷⁴

⁷⁴ Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017, Pp.46

Capítulo 3. Ética erótica

El primer capítulo de la presente investigación versó sobre algunas de las caracterizaciones que ha tenido Eros a lo largo de la historia de la filosofía concordando en varios aspectos y difiriendo en otros. Respecto a los que más o menos concuerdan o tienen una idea parecida sobre Eros y su naturaleza, resalto que para la mayoría Eros, ya sea en su calidad de deidad o de fuerza de algún tipo, se presenta como algo muy poderoso que en los seres humanos y la vida en general tiene un impacto fuerte, en algunos casos incluso se habla de la imposibilidad de escapar de su influencia, como en la manía platónica. Se le relaciona siempre con la existencia de los otros, ya sea porque implica actos de creación, porque es un sentimiento arrojado hacia los otros o porque posiciona a los sujetos en cierta interrelación. En resumen, siempre que se habla de Eros, se habla de multiplicidad.

Decantándome por la caracterización freudiana, en el segundo capítulo exploro la ontología de Eros que aparece en *Más allá del principio del placer*. En dicho capítulo exploro también la relación de lo erótico y lo tanático, notando que en la realidad social la pulsión de muerte parece estar instaurada de tal manera que es la que actúa con mayor jerarquía, desplazando a Eros, por lo que la llamé —sociedad del odio”, caracterizando algunas de las dinámicas que implica y explicando por qué van en contra de Eros. Para éste me propongo formular una ética erótica, tratando de hacer contrapeso a la sociedad del odio.

En principio hay que pensar a qué puede referirse una ética erótica y el porqué plantearla como una posibilidad. Una ética erótica sería aquella basada en

lo esencial de Eros según Freud, recordando que “Eros, que procura esforzar las partes de la sustancia viva unas hacia otras y cohesionarlas”⁷⁵ y que las pulsiones sexuales, que son lo mismo que Eros “de continuo aspiran a la renovación de la vida, y la realizan”⁷⁶ o en otras palabras, proponer una ética que apele a la formación de unidades más grandes, más complejas, a la multiplicidad.

Esto, en términos humanos, implica la búsqueda de la inclusión sin asimilación ni identificación, esto quiere decir que la inclusión no se hace por medio de homogeneizar a los otros, porque si se les incorpora por haberlos vuelto iguales, no sería una verdadera inclusión. Se han de conservar las diferencias en el sentido de que cada persona o ser es singular e irrepetible como tal y a su vez las diferencias cualitativas entre cada sujeto. En otras palabras, la inclusión está pensada desde hacer una comunión con la otredad en términos de coexistencia armónica hasta donde sea posible. Esto no significa que se busque la eliminación de los conflictos sino una resolución no aniquiladora de ninguna de las partes involucradas.

A su vez, una ética erótica implicaría una actitud activa por dismantelar o no darle oportunidad a dinámicas o lógicas que impliquen lo tanático, que para Freud es, en contraste con la pulsión de vida la síntesis, la destrucción de los otros (o de uno mismo) en el sentido de ser aniquilado, la violencia relacionada a la brutalidad y la crueldad, que se presenta como un exceso de síntesis, porque la existencia de los otros implica tensión, la manera de acallar las tensiones que la presencia del otro implica, es “—sintetizar los elementos”, eliminar al otro:

⁷⁵ Freud, Sigmund, “Más allá del principio del placer” en *Obras completas*, Trad. José L. Etcheverry, Volumen XVIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 4ta reimp., 1992, Pp. 59

⁷⁶ *Ibid.* Pp.45

Sobre la base de consideraciones teóricas, apoyadas por la biología, suponemos una *pulsión de muerte*, encargada de reconducir al ser vivo orgánico al estado inerte, mientras que el Eros persigue la meta de complicar la vida mediante la reunión, la síntesis, de la sustancia viva dispersada en partículas, y esto, desde luego, para conservarla. Así las cosas, ambas pulsiones se comportan de una manera conservadora en sentido estricto, pues aspiran a restablecer un estado perturbado por la génesis de la vida.⁷⁷

Con esto se reitera que ambas pulsiones justamente son conservadoras, pero en sentidos y direcciones distintas, la pulsión de muerte quiere volver al estado anterior, inerte, de quietud y falta de estímulos, mientras que Eros busca conseguir ese mismo estado pero a través de un rodeo largo y cada vez más complejo, que es finalmente la vida misma.

Por otro lado, otro elemento a combatir es la ética de la transgresión batailleana donde los sujetos se afirman al negar a los otros, configurando la categoría de aquellos que son —sacrificables”, es decir, aquellos cuyo destino es servirle a los sujetos soberanos para afirmar su libertad, aquellos que serán destruidos en beneficio de dichos sujetos. La ética erótica deberá combatir esta lógica y sus dinámicas.

Lo anterior ilustra brevemente cuáles serían los ejes de una ética erótica, y para responder a la pregunta de por qué habría que hacer una de ese tipo o porqué implicaría cierta necesidad como para optar por ella es necesario atender a varios elementos, como su necesidad ontológica en función de que lo vivo para

⁷⁷Freud, Sigmund, “El yo y el ello” en *Obras completas*, Trad. José L. Etcheverry, Volumen XIX, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 4ta reimp., 1992, Pp. 41

mantenerse requiere que no se destruya lo vivo, así como la ontología de la dependencia.

La justificación de una ética erótica como la descrita se encuentra en su fundamento ontológico justamente. La ética erótica implicaría tomar una postura y una actitud que sea congruente con los postulados ontológicos sobre la dependencia que serán presentados a continuación. En los capítulos anteriores se mostró que Eros es aquel que —cohesiona todo lo viviente⁷⁸, lo cual quiere decir que para una coexistencia tienda hacia la reproducción de la vida, se ha de optar por imitar la naturaleza de Eros.

Eros aquí es pensado no sólo como pulsión sexual, sino como tendencia ontológica hacia la multiplicidad. Después de haber argumentado por qué Eros tiende hacia lo múltiple en el primer capítulo, es necesario explicar qué implicaciones tiene en relación a los seres humanos y su coexistencia.

En principio es necesario recordar, que ningún ser vivo se basta a sí mismo, lo vivo como totalidad es una continuidad que trasciende a cada entidad individual, ya que —el vivo” abarca todo lo que ha estado vivo y todo lo que estará vivo, lo cual no se agota en la entidad singular de cada organismo. Una planta no es sólo una planta, sino el agua, la tierra y el sol, y a su vez la planta está hecha de células. La planta deriva después en alimento para un herbívoro que es también un cúmulo de elementos y así sucesivamente hasta la imagen completa de cualquier ecosistema que es justamente eso, un sistema, una serie de relaciones donde todos se implican entre sí.

⁷⁸ *Ibíd.*, Pp. 49

Respecto a esto, quiero agregar a la conformación de una ética erótica, la consideración de Butler respecto a que vivimos en una ontología de la dependencia, ya que afirma que —somos organismos vivos que hablan y actúan, y como tales estamos claramente relacionados con una cadena interrumpida de vida. No solo vivimos entre otros seres vivos, sino que además nuestra perpetuación como criaturas biológicas depende de esas relaciones de interdependencia sobre las cuales se sustenta nuestra vida. Y sin embargo somos distintos de los demás seres [...]”⁷⁹.

Mencioné la continuidad de la que participa la totalidad de lo vivo, Butler habla de una —cadena interrumpida de vida” porque desde el punto de vista de cada ser vivo singular, la cadena de la vida estaría aparentemente cortada si únicamente contamos con ese ser vivo como referencia. Sin embargo, como anteriormente se ha mostrado, no es sólo una planta, un animal, un ser humano concreto, sino que su manera de relacionarse los vuelve a todos partícipes del desarrollo y la manutención (o la destrucción) de la vida de los otros seres, como justamente menciona Butler.

Butler plantea una ontología de la dependencia porque la vida está íntimamente ligada a la interrelación, ya que al no bastarse en sí mismo ningún ser vivo en ningún nivel, debe recurrir necesariamente a encontrarse con el exterior y relacionarse con los otros. Lo vivo es entonces resultado de la interrelación, sin otros no hay vida y la vida de todos los seres vivos dependen entre sí ya que todos necesitan del intercambio con los otros en alguna medida.

⁷⁹ Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, ed. Paidós, 1ª edición, España, 2015, Pp.90

La dependencia entre todos tiene dos caras, es ambivalente, ya que el depender de otro puede tener un resultado positivo o negativo, puede destruir o ayudar a reproducir la vida según las dinámicas que se establezcan, ya que si se depende de que cierto ser realice cierta cosa y no lo hace, hay pérdida. Hay muchos contextos para pensar de qué manera la dependencia puede tener una cara tanática en ese sentido. La dependencia hace que todos los seres humanos vivan con otros, pero eso también puede implicar que la cercanía genera que otros tengan acceso a destruirlos.

La cara positiva de la dependencia a la que se busca apelar es aquella que genera reunión, comunidad, la creación de unidades más grandes y complejas, o en otras palabras, genera Eros. La dependencia de lo vivo como algo intrínseco muestra que Eros está indudablemente presente al igual que Tánatos, sin embargo, como la vida sería imposible sin los otros, la vida es únicamente posible a través de Eros. Si la dependencia se manifestara únicamente en sus formas tanáticas, la vida desaparecería, por lo tanto hay que apelar a la cara erótica de la ontología de la dependencia.

Con ese planteamiento, cabe pensar que la coexistencia humana necesariamente debe ser erótica, al menos mientras se tenga la convicción de mantenernos todos con vida, porque la dimensión individual y colectiva se desdibuja en la ontología de la dependencia.

Otro elemento que reluce a partir de esto es la capacidad de ser alterado, porque si dependemos de otros es en la medida en que lo Otro nos altera, mantener la vida es estar siendo constantemente alterado, porque lo otro siempre deja huella al interactuar, hasta en los términos más simples: una planta se ve

alterada en el momento en el que el agua, los nutrientes de la tierra y la luz solar la —atravesan”, se mantendría como una semilla perpetuamente si nunca tuviera contacto con esos elementos, y el crecimiento mismo de una planta y sus consecuentes transformaciones únicamente suceden por esa alteración de lo otro.

Respecto a esto, Martínez menciona que

Habitar la diferencia no es entonces establecer fronteras infranqueables entre lo uno y lo otro sino líneas que se tocan y se confunden de —propietario”. Lo uno y lo otro tienen entonces una correspondencia de mismidad en tanto la diferencia es siempre una cuestión económica y de gradación. Esto es, hay vasos comunicantes entre lo uno y lo otro, las fronteras son siempre porosas, los límites entre lo uno y lo otro se mueven, el punto que pertenecía a A le pertenece luego a B y el origen de X es siempre la alteración de Y. El ser se muestra entonces como una economía de alteración. Por eso el límite debe pensarse como una barrera-contacto que si resiste a la alteración tiene, por lo tanto, la cara hacia lo otro en una lucha, digamos, frente a frente. Lo uno y lo otro se enfrentan, se especulan y su mirarse mutuo los modifica a ambos. [...] Así, en lo uno habita lo otro, lo uno es lo otro, sin que esto dé jamás como resultado identidades, no puede porque lo uno y lo otro no se fusionan, se alteran⁸⁰.

Con esto puede afirmarse que no sólo lo individual y lo colectivo se desdibujan, sino que ontológicamente los seres vivos no son seres radicalmente diferenciados, sino concreciones que se crean o existen por ese —entre” que la autora llama fronteras porosas, y justamente la diferencia entre lo uno y lo otro es cuestión de gradación, o inclusive de perspectiva, diría yo, porque demarcar al ser

⁸⁰ Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017, pp.30-31

—plata” es un modo de mirar únicamente ese pedazo del continuum de lo vivo en su totalidad, porque la planta es más bien planta-sol-tierra-agua que de igual forma es sólo un pedazo también. Como los límites entre lo uno y lo otro también cambian, me parece que podría ser indiscernible qué es lo uno y qué es lo otro radicalmente, si acaso la demarcación de qué sería lo uno y lo otro sea únicamente por mera perspectiva con cierto grado de arbitrariedad, como en el ejemplo de la planta.

Esto es importante porque si los seres no son radicalmente diferenciados, se acentúa su carácter de “dependientes” entre sí. Las barreras que delimitan a los seres son barreras que siempre tienen una apertura para ser alterados por el exterior, por los otros. Si la existencia de esa apertura es intrínseca, entonces la dependencia adquiere mayor importancia porque todos los seres se necesitan entre sí no sólo porque necesitan lo que el exterior pueda ofrecerles, sino que necesitan de cierta alteración para poder mantenerse vivos. A las plantas no les serviría de nada el sol o los nutrientes de la tierra si éstos no pudieran penetrar sus barreras y alterarlas —podentro”.

Cabe mencionar que al resaltar la capacidad de ser alterados también debe atenderse al hecho de que para que los cambios que tiene un ser al ser alterado por otro han ser específicos. Continuando con el ejemplo de la planta, la planta necesita cierta cantidad de agua, si la planta es alterada por un exceso de agua, morirá, por tanto no basta con dimensionar la capacidad de ser alterado en sí, sino que hay una economía de la irrupción del otro, algo como un cálculo que debe evitar la aniquilación de la singularidad de lo uno, pero que, al mismo tiempo, no

implique un bloqueo que lo deje in-alterado o idéntico”⁸¹. Las alteraciones han de ser específicas cualitativamente y cuantitativamente para que la capacidad de ser alterado implique la reproducción de la vida.

A su vez, resalto la expresión —~~as~~ “seres comunicantes” que utiliza Martínez, ya que además de la dimensión de la dependencia y de la capacidad de ser alterado, la capacidad de comunicación es otra propiedad importante, ya que no sólo dependen los seres entre sí o pueden ser afectados, sino que se relacionan, se comunican. Esto adquiere importancia porque no es sólo que los seres —~~se~~ “se toquen” en momentos específicos y que haya necesidad en que se toquen, sino que —~~est~~ “estar comunicados” implica que hay un camino que los mantiene conectados siempre, no es un ir y venir, sino una relación constante. Si la capacidad de alteración presupone que hay aperturas entre los seres, la comunicación muestra el claro fluir del uno hacia al otro, lo que es congruente con la idea de que los seres no están radicalmente diferenciados sino que hay una parte donde lo uno conforma a lo otro y viceversa.

Para plantear una ética ya hay dos elementos importantes basados en la ontología de lo vivo: la interdependencia de los seres y la alteración como dinámica que posibilita la vida. La implicación de esto es fuerte si se toma en cuenta la sociedad del odio descrita en el capítulo anterior, ya que

La vida, entonces y por una vez, se entiende como algo interdependiente, algo que tiene siempre el mismo valor, y que impone ciertos principios éticos. En *Marcos de guerra* sugerí que, aunque mi vida no sea aniquilada en la guerra, algo de ella queda destruido en el momento en que desaparecen otras vidas y otros procesos

⁸¹ *Ibíd.* pp.46

vitales. A partir de aquí podría extraerse la conclusión de que, como esas otras vidas son una condición de quien yo soy, por cuanto son parte de la existencia que me excede, entonces mi vida no puede exigir en exclusiva la vida que dice ser, pero, por otra parte, tampoco es cualquier vida ni puede serlo. En otras palabras, estar vivo es estar ya conectado con la vida en sí misma, no solo con la vida que me excede, sino con la que va más allá de mi condición humana; y nadie puede vivir sin esta conexión a la vida biológica que excede el ámbito de lo animal humano. Cuando se destruyen entornos valiosos e infraestructuras que nos sirven de sostén, se está acabando con lo que debería organizar y mantener la vida de manera que sea vivible.⁸²

Esto quiere decir que una sociedad tanática donde se establezcan dinámicas de destrucción hacia los otros es en realidad una sociedad que se destruye a sí misma en todos los niveles, incluso a nivel individual, por más que las lógicas individualistas y mercantilistas hagan pensar lo contrario. La interdependencia de lo vivo impone principios éticos, como menciona Butler, ya que no es posible la vida de otra manera, no es posible la vida a través de la aniquilación de la vida, por lo que el contenido de esos principios deben estar fundamentados en las características de lo vivo, es decir, su interdependencia.

Cualquier pregunta sobre la —buena vida” no podría ser siquiera respondida sin tomar en cuenta la interdependencia, ya que cualquier definición de buena vida que no lo haga sería contradictoria, no sería posible una buena vida a través de atentar contra lo vivo porque sería una vida a través de la no-vida.

⁸² Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, ed. Paidós, 1ª edición, España, 2015, pp.49

Un ejemplo de esto es la ética de la transgresión de Bataille donde –El varón transgresor no acepta la limitación que la existencia del otro implica para su propio yo. Este último es vivido como esencialmente invasor, por lo que su desarrollo sólo parece posible a través de actividades de conquista y posesión”⁸³ de acuerdo a la crítica que hace Alicia Puleo respecto a la propuesta batailleana.

Confrontando directamente a Bataille puede notarse que la crítica hecha es válida, ya que Bataille menciona que

Si la transgresión no es fundamental, el sacrificio y el acto de amor no tienen nada en común. El sacrificio, si es una transgresión hecha a propósito, es una acción deliberada cuyo fin es el cambio repentino del ser que es víctima de ella. A ese ser se le da muerte. Antes que se le dé muerte, estaba encerrado en la particularidad individual. Tal como dije en la «Introducción», su existencia resulta entonces discontinua. Pero, en la muerte, ese ser es llevado de nuevo a la continuidad del ser, a la ausencia de particularidad. Esa acción violenta, que desprovee a la víctima de su carácter limitado y le otorga el carácter de lo ilimitado y de lo infinito pertenecientes a la esfera sagrada, es querida por su consecuencia profunda. Es deliberada como la acción de quien desnuda a su víctima, a la cual desea y a la que quiere penetrar. El amante no disgrega menos a la mujer amada que el sacrificador que agarrota al hombre o al animal inmolado. La mujer, en manos de quien la acomete, está desposeída de su ser.⁸⁴

El autor en su relación entre lo sagrado y el erotismo habla de la experiencia de libertad que se da en el sacrificio, ya que a través de sacrificio el ser discontinuo se vuelve continuo por su contacto con la continuidad de la

⁸³Puleo, Alicia, *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, ed. Cátedra, España, 1992, Pp.180

⁸⁴ Bataille, Georges, *El erotismo*, ed. Tusquets, Barcelona, 2002, Pp. 95

muerte. También menciona que el sacrificio como transgresión hecha a propósito es una acción deliberada, es decir, se intuye que la transgresión tiene que ser a consciencia para que persiga el fin del cambio ontológico en el ser sacrificado.

En esta cita Bataille pone el acento en quienes presencian el sacrificio o lo realizan y no en el sacrificado que lo va a sufrir, ya que menciona que el poder volverse continuo es algo profundamente deseable, sin embargo habría que preguntarse si realmente los sacrificados quieren serlo, aparentemente dentro de su lógica nadie les está preguntando, no es un sacrificio consensuado sino un sacrificio hecho justamente a partir de la transgresión del sacrificador hacia su víctima. La transgresión y su deliberación la compara con desnudar a una víctima, compara la experiencia sexual con cualquier sacrificio ritual. Simplemente por poner las cosas en términos de sacrificios y víctimas es claro que por muy deseable para el sacrificador que pueda ser presenciar la continuidad desde su víctima, es un acto de destrucción no consensuada, la transgresión la piensa desde generar víctimas deliberadamente.

Lo anterior se reitera:

Generalmente se reduce al sentimiento de una transgresión que pone en peligro la estabilidad general y la conservación de la vida, sin la cual, por lo demás, sería imposible un desencadenamiento libre. Pero, de hecho, la transgresión no es solamente necesaria para esa libertad. Se da el caso de que, sin la evidencia de una transgresión, ya no experimentamos ese sentimiento de libertad que exige la plenitud del goce sexual. De tal manera que, a veces, al espíritu hastiado le es necesaria una situación escabrosa para acceder al reflejo del goce final (o, si no la situación misma, su representación buscada durante la cópula, como soñando

despierto). Esta situación no siempre es terrorífica: muchas mujeres no pueden gozar sin contarse una historia en la que son violadas.⁸⁵

Menciona que la transgresión es necesaria para la libertad y es un componente crucial para el goce sexual. Como busca la transgresión, cometerla, y no ser más bien el transgredido, es claro que acceder a la libertad persigue una lógica sádica.

A su vez la lógica de la transgresión implica que hay un sacrificador y un sacrificado, es decir, en el ejercicio pleno de la libertad hay un grupo de sujetos que tendrán que ser sacrificados para que los otros sean soberanos. Si a esta lógica le añadimos que históricamente suelen haber grupos de personas escogidos para verterles la transgresión encima, es consecuente pensar que en cada relación de corte batailleano, o en otras palabras, en cada relación que sujetos batailleanos busquen establecer, habrá sujetos destinados a ser víctimas, por lo que donde haya dinámicas tanáticas que sigan este discurso es necesario reconocer quiénes son los que están siendo —sintetizados⁸⁶, quiénes son los que están siendo forzados a su destrucción.

La ética de la transgresión donde se pone en la misma oración transgredir a los otros por medio de su destrucción para ser verdaderamente libre es contraria a la ética basada en Eros, es justamente el sentido opuesto, ya que en lugar de apelar al florecimiento de la vida o la comunión con la otredad, se busca su destrucción. En ese sentido la ética de la transgresión donde la exaltación de la

⁸⁵ *Ibíd.* Pp.113

⁸⁶ Recordando que Tánatos es la tendencia a la síntesis.

vida propia a través de vivirse soberanamente transgrediendo a los otros, no es posible, y como se verá posteriormente, es incluso absurda.

Cabe mencionar que al entender la interdependencia de lo vivo y asumir que lo vivo, incluidos los humanos, funciona desde el continuum de lo vivo, es asumir que las demás formas de vida también estarían implicadas en las formas éticas que se pretenden desde Eros, ya que Eros y lo vivo si bien no son lo mismo, sí son sustituibles en el sentido de que se presentan juntos, porque lo erótico implica lo vivo y lo vivo implica lo erótico ya que Eros busca la complejización de los seres vivos a través de su reunión con otros, y la vida se reproduce de modo interdependiente, es decir, todos los seres dependen de todos, y como esto es así, necesariamente se reúnen creando unidades más complejas.

Por lo tanto, cuando Butler menciona que hay destrucción de lo vivo cuando desaparecen entornos valiosos e infraestructuras que nos dan sostén, está incluido también el medio ambiente. Una ética erótica implicaría no arruinar la naturaleza que le da sostén a todo lo vivo, hasta en términos humanos es algo radical, sin cosas básicas que siempre se dan por sentado como el aire para respirar, una temperatura terrestre o una atmósfera que posibilita la vida, ésta como la conocemos no existiría.

Es necesario romper con los esquemas antropocentristas y atender a las condiciones que hacen posible la vida en términos biológicos en ese sentido, aunque la dimensión humana ofrece sus propios retos respecto a la conservación de la vida de las personas va más allá de lo meramente biológico, puesto que la conservación de la vida también se juega en el ámbito político, social y económico.

Respecto a la responsabilidad frente a lo Otro que se abre a partir de la ontología presentada, viene al caso el análisis que Butler hace sobre Lévinas, que justamente formula una ética pensada en la responsabilidad frente a los otros aún por encima de uno mismo, despojando a cualquier lógica que implique un cálculo egoísta, ya que, sostiene el autor en boca de Butler, el egoísmo es el fracaso de la ética:

Según Lévinas, la reciprocidad no puede ser la base de la ética, porque la ética no es algo con lo que se negocie: mi relación ética con otra persona no puede estar supeditada a la que ella mantiene conmigo, pues eso convertiría dicha relación en algo absoluto y vinculante y establecería mi propia preservación como algo de una entidad distinta y limitada que sería mucho más importante que cualquier relación que yo mantenga con otro. Para Lévinas no hay ética que pueda derivarse del egoísmo; en realidad el egoísmo es el fracaso de la ética misma.⁸⁷

A pesar de esto, continúa la autora, no hay que perder de vista la interdependencia que hace que todos los seres estén interrelacionados y sean producto de esa interrelación, por tanto, la responsabilidad con los otros, que es también de cierta forma responsabilidad hacia uno mismo porque la destrucción del otro es también la destrucción de uno mismo, excede a los términos humanos de pertenencia a una nación o comunidad concreta, —~~er~~ que la vida de uno es también la vida de otros, aun cuando su vida sea y tenga que ser distinta, implica que los límites de uno son al mismo tiempo frontera y lugar de adyacencia”⁸⁸.

⁸⁷ Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, ed. Paidós, 1ª edición, España, 2015, Pp.111

⁸⁸ *Ídem*

Esto quiere decir que el compromiso con uno mismo para mantener su propia vida es a la vez un compromiso para mantener la vida de los demás, ya que uno no es sin lo otro, todos dependen de todos, si la vida de alguno se pierde, la pérdida es general para la totalidad de lo vivo.

Justamente Butler menciona que Lévinas, según la cita anterior, lleva esto a una instancia radical, pues muestra que la responsabilidad hacia los otros es más importante que la autoconservación, ya que el autor concibe la actitud ética como una imposición que precede a los sujetos., lo cual implicaría muy socráticamente, que es mejor sufrir una injusticia que cometerla, inclusive podría pensarse que defender la propia vida o integridad frente a algún agresor podría significar una falta ética, ya que el oponer resistencia puede adquirir formas violentas y eso podría implicar violentar al otro.

Por tanto, es importante el aporte de Lévinas en tanto que efectivamente la ética no puede depender de la reciprocidad, de que el otro dé un trato adecuado y no violento, porque eso a su vez significaría que la violencia como destrucción de la alteridad sería una reacción en cadena, ya que por cada uno que ejerza alguna violencia, otro estaría “justificado” en hacerlo y así sucesivamente. Respecto a esto podría concedérsele cierta razón, ya que en efecto si la ética, y en particular si se piensa en una ética erótica, se establece que no hay un cálculo egoísta, sino que lo que se busca es que se mantenga la vida en general, destruir al que ataca sería algo inadmisibles. Sin embargo, toda vida es igual de valiosa como tal para la totalidad de lo vivo, y cada ser tiene un lugar en el sistema de relaciones entre los seres vivos, de tal forma que la propia destrucción también es una pérdida, algo

deja de tener lugar en el mundo, una serie de relaciones se ven alteradas si se desaparece.

En ese sentido, respecto a la importancia de cada pérdida, Butler menciona que toda vida debe ser digna de duelo, y por tanto ha de buscarse evitar su pérdida y establece una normativa ética al respecto:

Pero si uno está vivo y al mismo tiempo se percata de que la vida que está viviendo nunca va a ser considerada una pérdida o indigna de ser perdida, precisamente porque no goza de la consideración de vida o bien se trata de una vida que ya se estima perdida, entonces ¿cómo vamos a entender este dominio de la existencia en las sombras, esta modalidad de no ser en la que pese a todo las poblaciones viven? Si se percibe que la vida de uno es prescindible e indigna de ser llorada, ¿cómo se forma la cuestión moral?, ¿y cómo tiene lugar la demanda de duelo público? En otras palabras, ¿cómo voy a tratar de llevar una buena vida si no tengo una vida de la que hablar, si la vida que pretendo llevar es considerada prescindible o está de hecho abandonada? [...] A fin de cuentas, esta vida que es mía es el reflejo de un mundo que está dispuesto de tal forma que distribuye el valor de la vida de manera diferenciada, un mundo en el que mi vida está más o menos valorada que las de los demás. Dicho de otro modo, esta vida que es mía me devuelve el reflejo de un problema de igualdad y de poder y, en un sentido más amplio, de la justicia o injusticia de esa asignación de valor. De manera que si esta clase de mundo, al que podríamos llamar *mala vida*, no puede devolverme el reflejo de mi valor como ser humano, entonces debo ser crítica con todas aquellas categorías y estructuras que producen esta forma de privación y de desigualdad.

En otras palabras, no puedo afirmar mi vida sin evaluar en términos críticos las estructuras que valoran la vida de forma diferenciada.⁸⁹

La condición de posibilidad de que hayan sujetos éticos es que toda vida pueda ser igualmente valorada, para poder llevar una buena vida o una vida ética es necesario, como menciona Butler, tener una vida de la cual hablar, una vida que sea tomada en cuenta que no esté predispuesta por las condiciones sociales, políticas y económicas a ser destruida. Con ese razonamiento puede entenderse por qué “no hay ética que pueda derivarse del egoísmo; en realidad el egoísmo es el fracaso de la ética misma”.⁹⁰

Sin embargo, retomando los argumentos levinasianos que menciona Butler, lo erótico, apelar por la comunidad y la creación de unidades más complejas en ningún punto implica tener una actitud suicida o de autosacrificio como tal, la idea es justamente conservar lo mejor posible lo vivo, o en palabras de Martínez, “al justicia, como bien dice Derrida, para poder llevar ese excelso nombre, debe ser singular, debe ser acontecimiento. Habrá que convocar la creatividad y plasticidad para crear, digamos, un ritmo armónico entre resistencia y alteración que produzca los grados más bajos de violencia”⁹¹, es decir, puede que en ocasiones no haya una respuesta correcta ante cierto choque de seres vivos, pero se ha de buscar aquello que sea más amable con la vida de todos, eso incluye la vida de uno mismo. Se ahondará más en esto posteriormente al explicar de qué manera el sujeto de la ética erótica es también un sujeto revolucionario.

⁸⁹ *Ibíd.*, pp.201

⁹⁰ *Ibíd.*, pp.111

⁹¹ Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017, pp.42

Martínez menciona que habrá que hacer un ritmo armónico entre resistencia y alteración, en ese sentido se debe tener la consciencia de que la ética erótica implica complejidad, que los conflictos necesitarán más tránsito para ser resueltos o aminorados y que no hay salidas fáciles, sino darse el tiempo de atender todas las cuestiones, negociar, poner las cosas sobre balanzas, lidiar con contradicciones o paradojas. La creación de unidades más complejas es naturalmente un camino complejo. Esta complejidad es alcanzable cuando hay una correcta apertura hacia lo otro⁹², a cesar de pensarse como un ser encerrado en sí mismo, dejar de pensar en uno mismo como principal referente y concebir que hay otras vidas tan importantes como la propia no invisibilizar a nadie.

Por otro lado, retomando la capacidad de ser alterados por lo otro y la ontología de la dependencia, se pueden manifestar dos caras, la erótica y la tanática. La sociedad del odio explorada en el capítulo anterior posee una lógica tanática. Respecto a esto, puede articularse la idea de Butler sobre la precariedad como una característica general, es decir, la existencia de todos es precaria, pero a través de mecanismos políticos, sociales y económicos, la precariedad se reparte de modo desigual dejando a ciertos grupos más susceptibles de diversas formas de daño o la muerte misma:

Nuestra vulnerabilidad a ser destruidos por los otros, que se infiere de una condición de precariedad que existe en todas las modalidades de interdependencia política y social. Podemos convertir esto en una exigencia existencial más amplia, eso es, podemos decir que todos somos precarios, lo cual

⁹² O quizá un correcto reconocimiento a que estamos siempre abiertos a los otros. El negarse a ser alterado por los otros es también una alteración en términos negativos, la apertura a lo otro siempre está presente ontológicamente, pero no siempre política o éticamente se le reconoce y entre seres se niegan a verse unos a otros.

se deduce de nuestra existencia social en tanto seres corpóreos que dependen unos de otros para proveerse de cobijo y sustento y que, por lo tanto, se arriesgan a quedarse sin patria, sin hogar propio, a vivir en la pobreza, cuando viven bajo unas condiciones políticas basadas en la injusticia y la desigualdad. Aunque lo plantee de esta forma, no dejo de formularlo también de otro modo, y es que nuestra precariedad depende en gran medida de la organización de las relaciones económicas y sociales, de la presencia o carencia de infraestructuras de apoyo y de instituciones sociales y políticas. De manera que en cuanto la exigencia existencial se articula en toda su especificidad, deja de ser existencial. En este sentido, la precariedad es indisoluble de esa dimensión de la política que se ocupa de la organización y protección de las necesidades del cuerpo. La precariedad expone nuestra sociabilidad, las dimensiones frágiles y necesarias de nuestra interdependencia ⁹³

Para poder encontrarle un sentido a la repartición desigual de la precariedad, tiene sentido pensar en la noción de fascismo de Martínez: —Pensemos fascismo en sentido amplio, esto es, como toda exclusión de la diferencia o alteridad. La alteridad entendida radicalmente como todo lo otro que ha sido —oprimido”, que ha sido denegado. Eso otro puede pensarse como otro Dasein, otro ser vivo, la Naturaleza, otra lengua, otro Estado, otra comunidad, etcétera”⁹⁴.

Este concepto engloba justamente toda la violencia a la que me refiero cuando hablo de la sociedad del odio, que es la violencia en sentido amplio, la

⁹³ Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, ed. Paidós, 1ª edición, España, 2015, pp.121

⁹⁴ Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017, pp.23

violencia como todas esas formas tanáticas de destrucción y crueldad gratuitas. Pensar en el fascismo de esta manera ayuda a situar las violencias en ese sentido, sobre todo en términos políticos, porque muestra que los dominantes aniquilan a todas las demás formas de vida y que se instalan como dinámicas de opresión sistemáticas (racismo, machismo, la existencia de las clases sociales, xenofobia, etc.) que son históricas, y por lo tanto, cambiables y cuestionables.

Esto viene a cuenta porque para poder pensar en una ética erótica hay que preguntarse quiénes son aquellos más susceptibles, aquellos que serían los sacrificables, los desechables, aquellos cuya pérdida no importa, ya que mantener la vida implica la reproducción de la vida humana donde cada vida sea valiosa y tenga condiciones para ser vivible, por lo que para asegurarse de que así sea, es necesario preguntarse quiénes son los que más dificultad tienen para sobrevivir, por qué es así, con quiénes no se está buscando crear unidades más complejas sino que se busca la síntesis a través de su aniquilación.

El cómo está distribuida la precariedad atiende a diversas condiciones, ya que aunque el padecer las malas condiciones se vive de modo individual, hay una estructura que establece que sea determinado colectivo quien padezca dichas condiciones, Butler pone un ejemplo de una persona que entra a un bar, una actividad cotidiana que pareciera no tener ningún problema en sí mismo, pero dependiendo de quién sea el que entra al bar, las condiciones a las que está expuesto son diversas, y justamente los riesgos bajo los que se ve envuelta la persona son diferenciados, es decir, están desigualmente repartidos, no son iguales para todos

Todo «yo» lleva consigo el «nosotros» en el momento en que ese hombre o mujer entra en el bar y se halla en un recinto desprotegido, o cuando queda expuesto afuera, en la calle, en el momento que sale. Podría decirse que hay también un grupo, sino una alianza de individuos, andando por ahí, aun cuando no se perciba su presencia. Naturalmente, es una persona concreta la que en ese momento se mueve por ahí, la que asume el riesgo de entrar en ese lugar, pero es también una categoría social la que atraviesa ese desplazamiento de la persona, ese movimiento singular por el mundo; y si se produce un ataque, entonces podría decirse que se está actuando contra el individuo y, al mismo tiempo, contra la categoría social⁹⁵

Su ejemplo muestra una situación cotidiana donde una persona sale a la calle y se ve implicado automáticamente en cierta susceptibilidad, como la posibilidad muy plausible de ser violada (o víctima de feminicidio) si esa persona es una mujer. Todas las mujeres como grupo estarían implicadas en esa susceptibilidad, ya que lo que las expone es su condición de mujer, no importando quiénes son o qué tipo de persona sean, el pertenecer al colectivo de las mujeres las hace acreedoras automáticamente de esos riesgos, a los que en contraposición un hombre no se enfrenta plausiblemente. Un hombre se enfrentará a otros riesgos a los que las mujeres también se verán afectadas, pero la especificidad de la violencia a sufrir es clara

A través de mecanismos históricos, políticos, sociales y económicos, se han establecido no sólo las condiciones por las que transitan las mujeres, sino el por qué justamente la violencia sexual les —corresponde—. Siguiendo el ejemplo, la

⁹⁵ Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, ed. Paidós, 1ª edición, España, 2015, pp.57

precariedad bajo la forma de ese tipo de violencia suele tener como objetivo a las mujeres.

Es por eso que aunque una sola persona transite cierta situación, la precariedad que le corresponde lo ubica como partícipe de un grupo más grande al que le fue designado por otro grupo, políticamente, atravesar ese tipo de situaciones. En otras palabras, la precariedad que atraviesa un grupo es tal porque otro grupo quiso que así fuera.

Otro ejemplo puede ser la posibilidad que tiene una persona negra de ser asesinada por las fuerzas policiales en países como Estados Unidos, que tienen como dinámica arraigada la desconfianza que les justifica atacar a personas negras inclusive sin verificar realmente que son criminales. Su racismo se ha colado a niveles institucionales, legitimando de modo fascista que es válido o incluso deseable disponer así de la vida de las personas negras, como si sólo por el simple hecho de ser negras merecieran ese trato, ya que la tarea de aprehender criminales queda desplazado por la posibilidad de incriminar a una persona negra, no importando si es o no culpable.

A partir de lo anterior puede pensarse en el fascismo como marcos epistemológicos que sostienen discursos donde un grupo está legitimado a destruir a otro, donde la precariedad está desigualmente repartida porque el grupo que la repartió decidió que los otros eran prescindibles o incluso indeseables y por tanto merecen ser destruidos. La distribución desigual de la precariedad es un obstáculo contra el que la ética erótica buscará pelear.

El mantener la vida está relacionado necesariamente con mantener el cuerpo, evitarle ser destruido o maltratado, esto incluye cualquier acción o

dinámica que deje a los cuerpos deliberadamente sin agua, alimento, lugares seguros para habitar y transitar, entre otros.

Por tanto, otra dimensión de la ética erótica para la coexistencia de los seres humanos es estar en contra y actuar sobre todas aquellas dinámicas que impliquen la precarización de los medios materiales para la subsistencia del cuerpo de las personas, y en este sentido el principal enemigo serían las estructuras económicas que ven a lo vivo como ~~re~~“recursos”⁹⁶, como objetos de los cuales disponer para sus fines, y no como elementos de un sistema más grande que lo humano y del que dependemos todos los seres vivos; ven el cumplimiento de sus metas mercantilistas por encima de la manutención de la vida, de tal forma que empresas trasnacionales neoliberales sin el menor escrúpulo están causando una crisis ecológica y están privatizando elementos de la naturaleza para sus productos, como el agua que es indispensable su acceso para una cabal subsistencia.

En este sentido la búsqueda por una ética erótica es también una lucha contra los sistemas hegemónicos que amenazan la vida repartiendo la precariedad desigualmente al controlar los medios de subsistencia de todos, al generar políticas fascistas donde un grupo esté legitimado a destruir a otro, e incluso a modos económicos de producción que impliquen los dos puntos anteriores.

Una ética basada en la pulsión de vida no sólo tiene que apelar por la creación de unidades más complejas, por la exaltación de la vida, sino estar en contra de todo aquello que amenace de alguna manera esos fines. Dicho de otra

⁹⁶ Rosaura Martínez menciona que el hecho de que a los elementos de la naturaleza se les denomine ~~re~~“recursos” es revelador.

forma, un sujeto que la practica es necesariamente alguien que tiene como horizonte la revolución, la desaparición de estructuras en general que perpetúen o causen la aniquilación de la vida, la sociedad del odio.

Por tanto, exaltar la pulsión de vida es cuestionar al menos a los regímenes actuales, económicos y políticos, como el capitalismo y el neoliberalismo que claramente oprimen y destruyen la vida en sentido amplio, no sólo desde la privatización de los “recursos” naturales, sino también la explotación laboral que permea gran parte de la posibilidad de reproducir la vida, ambas cosas legitimadas por la ley,

La racionalidad de mercado es la que está decidiendo a quién es necesario proteger y a quién no, cuáles son las vidas que se van a apoyar, quiénes van a encontrar sostén para su salud. Naturalmente existen diferencias sustanciales entre las políticas que buscan explícitamente la muerte de ciertas poblaciones y aquellas otras que crean las condiciones de negligencia sistemática que provocan la muerte de tantas personas. Foucault nos ayuda a articular esta distinción, en especial cuando habla de las estrategias específicas del biopoder de la gestión de la vida y la muerte en formas que ya no requieren una soberanía que decida e imponga explícitamente quiénes van a vivir y quiénes no.⁹⁷

La racionalidad de mercado que menciona Butler justamente es uno de los criterios que decide cómo se reparte la precariedad, en principio a través de la existencia y el refuerzo de las clases sociales, que es claro al notar cómo viven los explotadores y cómo viven los explotados, la clase empresarial tiene los medios

⁹⁷ Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, ed. Paidós, 1ª edición, España, 2015, pp. 19

para que su cuerpo subsista prácticamente garantizados, mientras que aquellos de quienes obtienen riquezas distan mucho de tener vidas biológicamente vivibles.

Así como la racionalidad de mercado, a través de las clases sociales, controla quiénes se verán privados del fruto de su trabajo y quiénes se verán beneficiados, también así las demás lógicas fascistas intervienen, y respecto a esto hay que considerar otro de los espacios que se juegan en la guerra entre lo uno y lo otro que establece regirse por Tánatos: el espacio público o el derecho a aparecer.

Es de Butler, nuevamente, de quien obtengo esta noción de —derecho a aparecer”, que es el reconocimiento legítimo que las personas se ganan a través de la ley de tal forma que pueden aparecer en la escena pública, en otras palabras es algo performativo. Los marcos epistemológicos que forman una imagen de aquello que es un —sujeto” son los que en la vida pública, en el espacio público, delimitan qué y cómo pueden aparecer los sujetos y quiénes más bien aparecen bajo su propio riesgo porque no es legítima su presencia:

El reconocimiento desempeña aquí un papel importante, pues si decimos que todos los seres humanos merecen el mismo reconocimiento, asumimos que a todos se los puede reconocer en la misma medida. Pero ¿qué sucede cuando en el campo de la aparición pública, muy regulado, no se admite a todas las personas y se imponen zonas de las que muchos están excluidos o directamente vetados desde el punto de vista legal? ¿Por qué se regula esta área de manera que solamente ciertas clases de individuos pueden aparecer en escena como sujetos reconocidos? De hecho, esta imposición sobre los modos de aparición funciona como una precondition que actúa sobre toda persona cuando quiere presentarse

en público. Y esto significa que cuando se encarnan la norma o normas por las que se obtiene ese reconocimiento, se están ratificando y reproduciendo ciertas normas de reconocimiento sobre los demás, y por lo tanto se está constriñendo el campo de lo reconocible.⁹⁸

Butler habla en particular del ámbito legal, es decir, de cómo las leyes delimitan quién y bajo qué casos es un sujeto legítimo de aparecer, pero yo quiero llevar esta noción del —aparecer” en un sentido más amplio. Mencioné que los marcos epistemológicos determinan quién tiene derecho a aparecer, y en ese sentido no es sólo la ley como la Constitución quien establece eso, también otras instituciones que respondan justamente al biopoder foucaultiano que la autora mencionó antes, ya que todas esas instancias establecen quién sí es sujeto reconocible y quién no, en detrimento justamente de aquellos que no entren en sus normas, siempre bajo criterios que se han ido formando históricamente.

¿Qué abarca el —aparecer” en la escena pública? Bajo mi criterio aparecer no es simplemente estar colocado en medio de calle o no —vivir a escondidas” como podría pensarse, también implica la precariedad en el transitar por el lugar en el que se está, poder estar en el espacio público sin amenazas inminentes de violencia, incluido el cruce de fronteras que no es igual para todos los sujetos. Ejemplos de esto son el pánico que viven las mujeres en la calle o el transporte público donde están expuestas a ser violadas o víctimas de feminicidio por desconocidos simplemente por ser mujeres, simplemente porque los marcos epistemológicos indican que las mujeres son cosas, son —recursos” públicos, a disposición de quien quiera tomarlas.

⁹⁸ *Ibíd.* Pp.42

Otro ejemplo claro de esto es cualquier expresión de género que no obedezca a la heteronormatividad que dictamina que ciertos cuerpos deben verse y actuar de cierta manera, de tal modo que cualquier disidencia visible es atacada, al grado de que muchas personas de la comunidad LGTB+ directamente tienen que vivir a escondidas o disimular su existencia.

Un ejemplo más serían las personas latinoamericanas que viven en Estados Unidos en calidad de migrantes que se enfrentan continuamente a la discriminación por parte de los ciudadanos estadounidenses blancos, angloparlantes. El marco epistemológico fascista que respalda esa discriminación legitimada es de corte xenofóbico, racista y/o clasista donde el simple hecho de que un migrante aparezca en el espacio público o una persona sea leída como latino les merece desprecio, desde insultos hasta buscar que sean deportados o arrestados en ese mismo momento independientemente de la situación legal en la que se encuentren los migrantes..

En cada uno de los ejemplos anteriores se mantiene la misma lógica, quiénes pueden estar en los espacios públicos sin ser violentados y quiénes no, y justamente el criterio es fascista ya que todo aquello que arbitrariamente se considera “el otro” o lo “diferente” merece ser aniquilado o al menos denegado, hacer como si no estuviera ahí, esforzarse por que no se note su existencia, y eso implica, ahora sí en términos legales, hacer como si no tuvieran derechos.

En ese sentido, expresa Martínez que hay que pensar

en la discriminación histórica de subjetividades distintas a la dominante y en los términos jurídicos que tendrían que promoverse para conjurarla. En este ámbito, las leyes tienen que estar abiertas a su modificación en tanto hay siempre

subjetividades (modos de subjetividad) emergentes. Por emergente podemos entender esas que han sido excluidas o las inéditas. La ley debe estructuralmente poder cambiar de manera que la inclusión sea siempre posible. El texto constituyente de cualquier Estado debe estar abierto al reconocimiento de nuevas, y viejas excluidas, formas de vivir subjetivamente⁹⁹

Con lo anterior se muestra que la repartición desigual de la precariedad y del derecho de aparición están atravesados por lógicas fascistas que respaldan estructuras económicas, políticas y sociales al grado de que las leyes pueden ser también fascistas, es decir, de un odio radical hacia lo Otro. Ese fascismo institucional es tanático en tanto valida formas de exclusión y aniquilación que está encauzado en última instancia hacia la síntesis y lo idéntico, de ahí el odio radical hacia lo Otro.

La autora menciona que la tarea de los ámbitos legales es estar abiertos a cambios que permitan una mayor inclusión, y no sólo inclusión como asimilación de los otros, sino aceptarlos con la extrañeza y tensión que ello pueda implicar, mientras sus diferencias no impliquen algo tanático, justamente, es decir, no sería posible el reconocimiento ni el derecho a aparecer a prácticas que violenten estructuralmente a otros, principalmente en lo corporal.

Habiendo explicado el derecho a aparecer y la reiteración en la repartición de la precariedad y cómo ambas cosas se relacionan, ahora puedo introducir cómo se relacionan con la ética erótica. La repartición desigual de la precariedad

⁹⁹Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017, Pp. 26

tiene como respuesta la búsqueda activa de cambios estructurales que combatan la sociedad del odio, y en ese sentido, la ética erótica es revolucionaria, porque para “vivir” a Eros, debe desplazar a Tánatos como tendencia hegemónica, tal como la libido lo hace en el momento mitológico que fue explicado en el capítulo anterior. La ética erótica en ese sentido es profundamente política, no es sólo porque establece cómo actuar en el mundo, sino que busca construir un mundo específico que tienda hacia la vida, porque no es posible comportarse buscando la exaltación de la vida pero viendo de frente a muchas otras vidas perecen y son torturadas y no se hace nada para cambiar eso.

¿Cómo sería la cualidad revolucionaria del sujeto de la ética erótica? Ya se han mencionado algunos ejes, pero es necesario pensar los medios de su actuar y cuáles son los límites.

Respecto a sus medios y a sus actitudes en sentido práctico, retomo la “comunidad de duelistas” de Martínez, constituida por

luchadores que resisten el poder soberano no con armas de fuego, no con derramamientos de sangre, tampoco con lethal injections. Estos últimos no son combativos, ellos aniquilan y desaparecen al enemigo, no le dan pelea, no se enfrentan en duelo. Los duelistas tendrían dos tareas fundamentales, primero, no resignar, no desistir en la batalla contra los escuadrones tanáticos y segundo, serían esos que no fijan la libido en representaciones absolutas porque sí, vivir con otros con lleva, inherentemente, a ciertas renunciaciones, pérdidas y sacrificios, pero ciertas y, por lo tanto, hay que elegir las (políticamente). Los duelistas hacen duelo de lo muerto o negado y logran re-invertir erótica, productiva y creativamente la libido que ha perdido su objeto. Los duelistas no son melancólicos, no son suicidas

y tampoco se sacrifican con y por el otro (lo otro) muerto o perdido, de ser necesario, luchan por él.¹⁰⁰

En esta cita se sintetiza a grandes rasgos cómo serían los sujetos de la ética erótica, pasando por todos los obstáculos: desde el hacerle frente al poder soberano, a la transgresión batailleana que está detrás de ese —poder soberano”; a elaborar o fomentar operaciones en la libido de tal modo que se elimine la —absolutización” de ciertas catexis y se reconozcan como históricas y por lo tanto cambiables; y a su vez son también duelistas en el sentido de poder llorar las pérdidas negadas, resarcir esa —deuda” de duelos no permitidos que Butler mencionaba, y en esa misma línea, no ser melancólicos ni suicidas, no sólo en los términos de padecer depresión, sino en la capacidad creativa de utilizar la libido que fue investida en el objeto perdido y poder depositarla en otros, o de no permitir que aquellos objetos se pierdan o sean borrados por los tanáticos.

Ahora bien, cada elemento o capacidad hipotética que tendría que tener la comunidad de duelistas merece atención. En principio se mencionó la capacidad de enfrentar el poder soberano, el cual consta de diversas facetas: la ley y el cómo ésta se articula con las prácticas, la repartición desigual de la precariedad y el derecho a aparecer a través de los marcos epistemológicos fascistas, la ética de la transgresión batailleana, que justamente de modo fascista, sobre todo para la satisfacción de los deseos —sexuales” pero llevado a términos más amplios, designa —sacrificables” y grupos de personas por los cuales es legítimo pasar por encima. Esos son los obstáculos políticos a los que se enfrentan los duelistas eróticos.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, pp.71

Para poder sobrepasarlos, el único camino posible es la resistencia, insistir en la resistencia. Desde cada nicho por el que el fascismo transita, debe corresponderle una resistencia, los sujetos de la ética erótica deben identificar todos los frentes desde los cuales el fascismo ataca. En el ámbito legal, mantenerse vigilantes y participativos en cuanto a la formulación de las leyes, analizar qué consecuencias e implicaciones tiene a nivel otredad y con lo vivo en sí, reunirse con otros, escuchar a los que han sido marginados por los poderes hegemónicos, para identificar de qué manera se está repartiendo la precariedad y cómo deberían regularse las situaciones para que aquello no fuera así y de ser necesario revolucionar los sistemas económicos y políticos.

En ese sentido, el derecho a aparecer cobra una fuerte importancia, porque el reconquistar el derecho a aparecer implica no sólo defender el derecho a transitar por el espacio público sin ser predeterminadamente violentado, sino también el espacio público es el lugar de la escucha de todos entre todos y en ese sentido, las voces acalladas históricamente tienen que tomar la parte del espacio público que les corresponde. Esto significa salir a las calles, tomarlas, apropiárselas, estar donde no se les permite estar.

Sin embargo, hay cierto límite que Marcuse en *El fin de la utopía* señala sobre las luchas revolucionarias: no participar de la crueldad y de la brutalidad en nombre de lo revolucionario. A su vez también habla de la diferencia entre la violencia que aquí he llamado fascista y la violencia revolucionaria y por qué justamente no son lo mismo:

He subrayado en mi intervención que tanto en la defensa cuanto en la agresión se utilizan violencias de muy diversas clases. Ejemplo: la violencia del policía

dominando a un asesino es muy distinta de la violencia de un policía que derriba a porrazos a un manifestante; la diferencia no es sólo externa, sino que radica en la estructura instintiva, en la sustancia. Ambos son actos violentos, pero de función completamente diversa. Lo que ese ejemplo muestra a escala individual vale también a escala social e histórica. Por ejemplo; la violencia del terror revolucionario es muy diferente de la del terror blanco, porque el terror revolucionario implica, como terror, su autotranscendencia en una sociedad libre, cosa que no hace el terror blanco. [...] Otro problema es el de la posible evitación de que el terror revolucionario degenera en crueldad y brutalidad. En todo caso, una verdadera revolución ofrece siempre medios y vías para impedir la degeneración del terror. Al principio de la revolución bolchevique no hubo ningún terror más allá de la eliminación de la resistencia de los que aún se encontraban en el poder. Cuando en el curso de una revolución se produce la transformación del terror en actos de crueldad, brutalidad y tortura, es que la revolución se ha pervertido.¹⁰¹

Marcuse distingue dos cosas importantes, la violencia en el agredir y la violencia en el defender. La violencia que se utiliza para agredir en términos generales, es fascista, busca la eliminación de lo otro casi —*porque sí*”, mientras que la violencia salida de la defensa o la resistencia a las agresiones es violencia que se utiliza como medio para proteger la vida de los agredidos y únicamente se destruye aquello que agrede o aquello que puede generar el cese de la agresión, mientras que la violencia como agresión es la ética de la transgresión de bataille, donde negar a los otros (a través de algún grado de destrucción) permite la propia

¹⁰¹ Marcuse, Herbert, *El final de la utopía*, Editorial Planeta- De Agostini, Barcelona, 1986, pp-82

reafirmación. Una violencia es netamente tanática y la otra es erótica al menos hasta cierto punto.

El límite de la violencia como herramienta para defender la vida o lo que hace posible la vida es la crueldad, como menciona Marcuse. La crueldad entendida como tortura de algún tipo, así como ver la destrucción como fin en sí mismo o como goce, es decir, el sadismo, es algo meramente tanático. Los sujetos que apelan a Eros en su búsqueda por revolucionar todo aquello que tiene por base la pulsión de muerte, no pueden transgredir ese límite porque justamente se convertirían en aquello que buscan cambiar.

Inclusive cuando hay espacio para —darse el lujo” de ser cruel es porque durante ese contexto y situación concreta el poder ya cambió de manos. Luchar por la vida de ningún modo podría derivar en tortura hacia el victimario, cuando esto es posible es porque ya no se está indefenso, ya no está luchando por su vida como tal, sino luchando por quién destruye a quién, y esto es tanático.

Sin embargo, eso no quiere decir, como se analizó con el discurso levinasiano presentado por Butler, que la relación con los victimarios sea simplemente quedarse a merced de sus prácticas aniquilatorias como si la violencia presente al oponer resistencia implicara atentar contra la ética.

Continuando con el análisis de los elementos presentados por Martínez, a nivel del discurso, se trataría de no permitir que se fomenten los discursos fascistas, cuestionarlos constantemente, analizar en qué posición sitúan a cada ser o grupo, en otras palabras, estar muy atentos a las diversas manifestaciones de la violencia simbólica y sus mecanismos, para evitar que se implanten marcos epistemológicos que validen la destrucción de la otredad en algún sentido.

Una herramienta para poner esto en práctica es la deconstrucción entendida como —una operación que desvela la falta de fundamento ontológico de todas las prácticas socio políticas y culturales de exclusión y aniquilación de lo diferente, de lo otro, de la alteridad. Es una estrategia de interpretación que señala y denuncia los procesos de —naturalización” de estas exclusiones”¹⁰². La deconstrucción es poner en cuestión cualquier relación semiótica para demostrar que no hay un fundamento que lo vuelva necesario, es decir, ontológicamente no es algo que preexista de alguna manera, sino que es una construcción social arbitraria en algún punto y que simplemente responde a razones históricas para ser así.

En particular tiene un enfoque político, no es sólo cuestionar por cuestionar, sino que el objetivo es develar y desmantelar aquellas prácticas de exclusión y aniquilación de lo diferente, como menciona Martínez. Es decir, la deconstrucción al menos desde este planteamiento es un ejercicio erótico discursivo, ya que busca deslegitimar mecanismos tanáticos de significación o representación (y sus implicaciones) de tal manera que se desnaturalicen y por tanto que haya apertura para instalar otras más amables con la otredad.

En el sentido afectivo, permitirse los duelos, empatizar, sensibilizarse a los otros, sentir qué significan e implican sus pérdidas, porque las pérdidas de los otros, según fue mostrado, hacen que una parte del mundo se destruya, incluyendo una parte de uno mismo, cada —algo” que se pierde es la imposibilidad de haberse transformado/alterado junto, con, y por ese algo. Cada cosa que se

¹⁰²Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017,pp.23

pierde es una complejidad que desaparece y no podrá ser reunida en la unidad erótica (formar unidades más grandes y complejas), lo cual implica que “el vivo” está “menos vivo”, ya que todo participa de la totalidad de lo vivo.

El permitirse los duelos no sólo es un ejercicio para sensibilización y reconocimiento de los otros que implica a su vez la base para cierta restitución histórica con aquellos que han sido maltratados, también los duelos implican una correcta sanación de aquello perdido. Los duelos freudianos cronológicamente implican la aceptación de aquello perdido y posteriormente retirar la libido que fue investida ahí y que podrá ser investida en algún otro lugar. Esto quiere decir que después de llorar por aquellos no llorados y que melancólicamente se habían vuelto parte de la identidad del sujeto, como explicó Butler en *Mecanismos psíquicos del poder* retomado en el capítulo anterior, no habría una fijación con su existencia como ocurre con el vínculo melancólico, donde aquello que no puede ser llorado se transforma en pocas palabras en algo con lo que se tendrá un conflicto de corte fascista.

De esta forma, permitirse el duelo por los otros es erótico no sólo por reconocerlos, sino también porque eso permite la liberación de los vínculos melancólicos, eliminando la relación fascista con esas otredades y dejando libido libre para relacionarse, en el más afortunado de los casos de modo erótico, con los otros.

Otro punto importante que menciona Martínez es que es inevitable de alguna forma hacer ciertos sacrificios en la reunión con los otros y el qué sacrificios se escogen hacer es una decisión política. El qué se decide sacrificar dependerá del contexto y de los participantes, y pensando en sujetos de la ética

erótica, el eje que guíe esas decisiones será aquello que atente menos contra la totalidad de lo vivo, no en un sentido necesariamente utilitarista, sino aquello que permita mejor la articulación de los participantes y sus complejidades:

Así, el asumir que la reconciliación de las diferencias es quimérica y que cierta tensión es ineludible, no significa que la pulsión de muerte simplemente tenga que aceptarse o que una pasiva aceptación de la guerra sea inevitable. Más bien, el punto de vista de Freud sobre esta tensión requiere de una ética de la vigilancia en la que la humanidad esté siempre atenta a oponerse y denunciar cualquier política que incite a la violencia, a la discriminación o que sea un llamado al odio¹⁰³.

Con esto se resalta un punto importante, ya que la ética erótica no implica que la tensión o la destrucción desaparezcan de una vez y para siempre y que todo sea quietud absoluta, todo lo contrario. Freud habla de que Eros es más bien hacer un tránsito más largo hacia la muerte, un tránsito complejo a través de la reunión no destructiva con los otros. La ética erótica implicaría ver de frente los conflictos, en algunos casos elevando más la tensión¹⁰⁴.

A su vez, esto se justifica porque los seres vivos necesitan cierta tensión, cierta interpelación por el otro, para poder ser alterados, para poder continuar la vida, —es que la falta de sollicitación resulta en la ausencia de excitación y, por lo tanto, si, como dije antes, entendemos la vida como la tendencia a deshacerse de la alteración y recobrar así un cierto equilibrio o constancia, de no permitir la entrada a una cierta cantidad la vida se cancelaría”¹⁰⁵.

¹⁰³ *Ibid.*, pp.92

¹⁰⁴ Freud menciona que hay tensiones placenteras y displacenteras, como se mencionó en anteriores capítulos. No necesariamente todas las tensiones implican o llevan a la destrucción, el ejemplo paradigmático mostrado es el orgasmo, alcanzable mediante la acumulación de tensión.

¹⁰⁵ Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017, pp.44

En otras palabras, la tensión no desaparece ni tampoco los conflictos, mucho menos las diferencias. Todo eso es de hecho exaltado, simplemente es encausado de manera diferente buscando que no derive en destrucción, ante esto la autora menciona que –al vida será entonces una especie de economización de la irrupción de lo otro, algo como un cálculo que debe evitar la aniquilación de la singularidad de lo uno, pero que, al mismo tiempo, no implique un bloqueo que lo deje in-alterado o idéntico”¹⁰⁶.

Como se mencionó anteriormente, la vida y Eros están tan implicados uno con el otro que casi son conceptos sustituibles. La naturaleza de lo vivo es erótica, ya que la vida se reproduce a través de la creación de unidades más grandes. A su vez, Eros no sería posible sin lo vivo y sin lo múltiple que lo vivo implica, ya que no habría tensión ni complejidad. En ese sentido el que haya tensión no contradice a la ética erótica, ya que cumple una función importante, al igual que la capacidad de alterar y ser alterado.

Después de perfilar cómo sería una ética basada en Eros, sigue el preguntar si es ésta realmente realizable y cuáles serían sus límites y alcances. Mi postura es que la ética erótica planteada es posible, esto se justifica por la naturaleza de lo vivo, donde actuar conforme a Eros significaría ser consecuente con la misma.

De acuerdo a Freud, la psique humana responde a dos pulsiones básicas que son polos opuestos: Eros y Tánatos. Ambas pulsiones tienen la misma jerarquía ontológica, ya que Freud las plantea como una dualidad. En ese sentido, puede pensarse en la naturaleza humana bajo esa dualidad donde sus

¹⁰⁶ *Ibíd.* pp.46

comportamientos pueden tender hacia uno u otro polo e incluso puede suceder que alguna situación tenga elementos propios de cada pulsión. Sin embargo, como ya se ha estudiado, aunque ontológicamente ambas pulsiones tengan la misma capacidad de manifestarse, Tánatos se ha coronado como la hegemónica, sosteniendo una sociedad del odio, basada en la destrucción de los otros.

Atendiendo a la dualidad que plantea Freud donde los seres humanos pueden tender hacia Eros o Tánatos, la sociedad del odio demuestra que es posible que uno de los dos polos gobierne, de tal forma que puede deducirse que si una sociedad puede estar basada en Tánatos, entonces también puede estar basada en Eros dependiendo de cómo se construya.

En ese sentido, si cualquiera de las dos puede ser la hegemónica, la ética erótica buscaría que la balanza se incline del otro lado, hacia la pulsión de vida, modificando las dinámicas que se dedican a aniquilar lo diferente, atentando contra lo vivo y creando las condiciones para que sea posible la creación de unidades más complejas de seres vivos.

A pesar de que ambas pulsiones son jerárquicamente iguales, se ha producido una sociedad basada en Tánatos. Si la pulsión ganadora ha sido la de muerte y no la de vida es porque las dinámicas económicas, políticas, semióticas y psíquicas se han constituido a través de la historia respondiendo a la síntesis o a lo idéntico en lugar de la complejización. Se ha buscado eliminar la tensión al eliminar aquello que causa tensión en lugar de reunirse con los elementos nuevos o no asimilados, buscar formas de coexistencia más armoniosas que respeten las diferencias, o en otras palabras, no se buscan formas en las que la tensión se incrementa de modo constructivo.

Siendo así, tiene sentido pensar en que la ética erótica es posible porque la dualidad en la naturaleza humana lo permite.

Aunado a esto, la vida está pensada desde la ontología de la dependencia, es decir, todos dependen de todos, no hay un ser vivo que se baste a sí mismo, sino que la vida depende de las relaciones que se tienen con los otros, donde todos se retroalimentan entre sí.

Como para la vida es indispensable el encuentro con los otros para poder reproducirse, la ética basada en Eros es ética basada en la manera en la que la ésta se reproduce, ya que seguir a Eros es buscar la creación de unidades más complejas, lo cual se traduce en mayor vida. Tales unidades más complejas serían justamente redes de interdependencia, tal como funciona lo vivo.

Con base en los argumentos presentados es posible afirmar que en realidad la ética erótica es algo —natural” porque la totalidad de lo vivo siempre necesita de lo otro para seguirse reproduciendo y multiplicando, de tal forma que una ética que atiende a lo que es necesario para la vida se muestra en sí misma necesaria, congruente con la naturaleza de lo vivo, incluso de forma evidente. Una ética basada en lo vivo y en hacer que lo vivo florezca es una consecuencia natural.

Conclusiones

En el primer capítulo exploré las diferentes maneras de definir y entender a Eros a partir de algunos autores a lo largo de la historia de la filosofía: Hesíodo, Platón, Spinoza, Freud, Bataille y Byung Chul-Han. A través de cada uno fue posible ver a Eros concebido de diferentes formas, que resumiré muy brevemente:

Para Hesíodo, Eros es un dios, de los primeros seres en aparecer cosmogónicamente después del caos, como una fuerza que rompe las fuerzas de todos los dioses y domeña la inteligencia, una fuerza relacionada a la belleza y al nublamiento del juicio, una fuerza creadora también al ser lo primero que surge del caos. Es un dios reconocido como único rey, es decir, su poder es inmenso entre mortales y dioses, dominando la voluntad a la vez que siendo el creador de vida. También se le menciona como un dios peligroso que es de fuego, un fuego con el que se quema hasta el mismo Sol.

Para Platón, Eros también es un dios que se relaciona con la belleza y el conocimiento pero en un sentido distinto que para Hesíodo, ya que si bien el amor puede nublar el juicio, también puede usarse como trampolín hacia la contemplación de la Belleza en sí a través del ejercicio intelectual que implica la escalera de ascensión hacia dicha Idea. Eros aquí a pesar de ser una deidad no es una fuerza de la naturaleza, sino que su importancia se entiende más bien en el sentido de ser un afecto que padecen los humanos. A su vez, hablar de Eros en Platón también es hablar de manía, de locura.

Para Spinoza, el amor es netamente un afecto padecido también según condiciones cognitivas de apreciar la semejanza o diferencia entre dos cosas o

situaciones. El amor está relacionado directamente a la alegría por causas exteriores, y la alegría se siente por aquello que pone al alma en una posición de ser perfeccionada. También menciona que el amor busca reciprocidad, ser amado de vuelta, los amantes buscan perfeccionarse entre sí.

Para Freud, Eros es la pulsión de vida, una fuerza que empuja a los seres vivos hacia la creación de unidades más complejas, a satisfacer las tensiones a través de resolverlas con los otros ya su vez elevar la tensión para que la vida dé un rodeo más largo hacia la muerte. Eros está relacionado estrechamente con lo vivo. La pulsión de vida es parte de la dualidad ontológica bajo la que los seres vivos y la psique humana funcionan: Eros y Tánatos, donde ambas pulsiones tienen la capacidad de instaurar dinámicas según su naturaleza. En su calidad de pulsiones, son en gran parte inconscientes dentro de la psique.

Bataille por su parte busca entender el erotismo a partir de su semejanza con la religión principalmente, encontrando en el erotismo la posibilidad de alcanzar cierta trascendencia o ascensión ontológica a través de seres discontinuos que tienen contacto con la continuidad de la muerte, elemento compartido con los sacrificios religiosos. Bataille une el erotismo más con la muerte con la vida al establecer la transgresión sobre otros como acto soberano que ayuda a alcanzar la verdadera libertad. El erotismo y su goce implicarían de esa forma medios para alcanzar la libertad, no un fin en sí mismo.

Byung, al hablar del “infierno de lo igual” en su crítica a la sociedad actual, establece que Eros es algo relacionado directamente con la existencia de los otros y Eros se encuentra en agonía porque los “otros” han desaparecido al ser una época de narcisismo patológico que se encarga de neutralizar cualquier diferencia.

Dicho narcisismo está relacionado también con la depresión y la melancolía, producto de un ensimismamiento donde uno mismo es la única referencia, donde uno mismo está irremediablemente solo porque los demás desaparecieron. También habla de cómo el afán por el rendimiento y la velocidad en términos de producción, han eliminado cualquier atisbo de lo erótico.

A través de estos autores no sólo es notorio lo diverso que puede ser preguntarse o admitir la existencia de “Eros”, lo que más llamó mi atención es que los autores estudiados, independientemente de si consideren a Eros una deidad, una fuerza de algún tipo o un afecto, aquello que Eros sea es de naturaleza poderosa, capaz de generar diversos tipos de trascendencia: de creación, de perfeccionamiento del ser, convertirse en algo más al reunirse con los otros, contemplar algo más grande que uno mismo como la continuidad, superar la soledad que enferma o la sociedad que es un infierno de lo igual.

Todos esos tipos de trascendencia en términos generales hablan de que donde se presente Eros habrá cambios, nada se mantiene estático, una de las cosas esenciales de Eros es su dinamismo. A su vez los cambios que se derivan de Eros, sean cuales sean, son en el mejor de los casos elevaciones, el ser se mejora a través de lo erótico, entendiendo esta elevación de acuerdo a lo que cada autor considera que es lo más valioso o relevante.

Otro punto respecto a esto es la relación de Eros con la vida ya que en los autores revisados fue frecuente en varios el relacionar ambos, así como la capacidad de crear. Eros se presenta entonces como una fuerza de la naturaleza relacionada con lo vivo sobre todo en términos de reproducción sexual en el sentido biológico. Lo creativo de Eros es la vida y su conservación e

implementación que se nota en su carácter trascendente. La afronta con la discontinuidad de los seres también se disuelve por un momento cuando óvulo y espermatozoide —~~m~~eren” al dar lugar a otra nueva forma de vida, al haber creado.

Al hablar de vida se habló con frecuencia de los otros, al menos se los tomó como algo dado, ya que Eros aún en su calidad de afecto es siempre ser afectado porque hay algo fuera de sí mismo que causa ese pathos, aún en la transgresión batailleana, aunque se busque borrar a los otros para reafirmarse a sí, la existencia de los otros debe estar presente, la continuidad de la muerte no podría presenciarse si no existiera nadie que pudiera ser sacrificado. Incluso Platón utiliza la existencia de los otros como parte de tu trampolín intelectual hacia la Belleza en sí, cuyo avance en principio se juega en la capacidad de reconocer cosas en los otros, reconocer su belleza, la belleza de todos, la belleza de sus comportamientos. Para Freud directamente Eros es la fuerza que recrea la vida a través de la formación de unidades más complejas, a través del encuentro constructivo con los otros. Byung finalmente menciona que sin los otros no hay Eros.

Finalmente, a partir la relación con los otros, Eros afecta a los sujetos de modo profundo, ya sea como Dios o como fuerza, siempre tiene un efecto sobre quienes se manifieste y aparentemente es un efecto, un afecto, del que no se puede escapar. Eros se muestra como algo que domeña la voluntad, como estar poseso por esa fuerza que empuja hacia los otros, por eso Hesíodo lo describe como peligroso al ser capaz de doblegar dioses y mortales, Platón le confiere el poder de la manía, Freud le confiere la jerarquía de pulsión dentro de la psique, una fuerza que empuja por sí sola y que la consciencia no es capaz de dominar.

Pareciera que lo erótico es de tal naturaleza que es hasta cierto punto incontrolable en sus diversas facetas, lo más que puede hacerse si se cae en Eros es, si acaso, encauzarlo.

A través de estos autores fue posible dilucidar al menos algunas características de lo erótico o que al menos vienen a colación con frecuencia cuando se reflexiona sobre ello.

En el segundo capítulo, al explorar la ontología de Eros, encuentro que está relacionado con la multiplicidad como se mencionó en el capítulo anterior, ya que Eros siempre se menciona en relación a los otros, desde la creación como acto cosmológico hasta las formas de continuar y reproducir la vida donde siempre son necesarios los otros, esto visto principalmente desde la reproducción sexual, así como la capacidad de coexistencia de todos los seres. Eros se muestra como tendencia a la multiplicidad.

Eros es tendencia a la multiplicidad y no la multiplicidad misma, puesto que la interacción entre los seres puede tener muchas formas, pero la erótica es tal que tiende hacia la diversificación y reconocimiento de todos los seres implicados en esa interacción. Lo erótico en ese sentido es un “modo de existencia”, un “modo de ser” que fomenta que lo múltiple siga siendo múltiple al no permitir la asimilación o la reducción de la complejidad de los seres a situaciones de identidad o de síntesis, Eros mantiene lo múltiple en tanto es opuesto a lo homogéneo”.

A partir de este análisis donde se eleva a Eros a principio ontológico, se retoma la idea freudiana de Eros como pulsión de vida que aspira a la creación de unidades más complejas. Se atiende al plano de lo psíquico para entender cómo

funcionan las dos pulsiones que Freud propone, Eros y Tánatos, y esto qué implicaciones tiene o cómo se ve reflejado en lo que he llamado —sociedad del odio”.

Las dos pulsiones pertenecen a una dualidad en la naturaleza del ser humano, siendo tendencias que llevan a los seres a lugares opuestos: Eros a la creación de unidades más complejas, resolver las tensiones a través de la reunión con los otros como se ha mencionado y Tánatos optando por la búsqueda de la eliminación de la tensión por medio de la síntesis, es decir, de ir eliminando elementos para que en la simplificación de las tensiones, se pueda llegar con más facilidad a un estado de quietud lo más semejante posible a la muerte. Sin embargo, es posible que hayan fenómenos donde ciertos aspectos respondan a una pulsión u otra, no necesariamente se presentan en estados —puros”, en realidad podría pensarse que eso es poco frecuente.

A partir de las dos pulsiones puede pensarse en diferentes patrones o dinámicas en el comportamiento de los seres humanos y en su coexistencia, siendo evidentes aquellas que tienden a Tánatos por su destrucción hacia los otros y la manera en la que la crueldad se ve implicada. De esta forma a través del análisis a Bataille y sus ideas sobre erotismo, se comprende una de las formas en las que un discurso tanático puede ser confundido por uno erótico y cómo los discursos tanáticos como la ética de la transgresión, justamente no devienen eróticos en el sentido freudiano. En ese sentido, el erotismo de Bataille en realidad es antierótico porque ensalza la muerte de los otros como algo que libera a los sujetos que buscan ser soberanos y libres, es decir, los sujetos se elevan a través del sadismo, la dominación de los otros como fin en sí mismo que puede derivar

en su destrucción, algo contrario completamente a una coexistencia positiva, el odio ontológico hacia lo otro como emancipador del propio yo. Cualquier dinámica que tenga como medio o fin en sí mismo la destrucción de los otros, no puede ser erótico.

Por otro lado, es importante analizar que al hablar de la destrucción de los otros viene a cuenta pensar en la violencia, en el dolor, que podría pensarse como algo displacentero, sin embargo, en *Un problema económico del masoquismo*, Freud plantea la idea de que quizá el placer y el displacer no son tan distintos y esto abre el panorama para considerar más a fondo qué significa el placer o el displacer, ya que no refiere como tal a una cantidad de estímulo pero sí a lo cualitativo de los mismos, que el autor ubica como relacionado al ritmo entre ellos:

—Parece que registramos el aumento y la disminución de las magnitudes de estímulo directamente dentro de la serie de los sentimientos de tensión, y es indudable que existen tensiones placenteras y displacenteras. El estado de la excitación sexual es el ejemplo más notable de uno de estos incrementos placenteros de estímulo, aunque no el único, por fin. Entonces placer y displacer no pueden ser referidos al aumento o disminución de una cantidad, que llamamos «tensión de estímulo», si bien es evidente que tienen mucho que ver con este factor. Parecieran no depender de este factor cuantitativo, sino de un carácter de él, que sólo podemos calificar de cualitativo. Estaríamos mucho más adelantados en la psicología si supiésemos indicar este carácter cualitativo. Quizá sea el *ritmo*, el ciclo temporal de las alteraciones, subidas y caídas de la cantidad de estímulo; no lo sabemos”¹⁰⁷

¹⁰⁷ Freud, Sigmund, “Un problema económico del masoquismo” en *Obras completas*, Vol. XIX, Amorrortu Editores, Argentina, 1975, Pp. 166

El autor menciona que la diferencia es más bien cualitativa, ya que no toda tensión es displacentera, es decir, el displacer no es necesariamente producto de la cantidad elevada de tensión a secas lo cual se confirma con el ejemplo de la excitación sexual que da. El asunto se complejiza si se piensa que lo placentero y lo displacentero no corresponden con Eros y Tánatos de modo unilateral, ya que justamente a través de esta investigación se han indagado modos en los que lo tanático se vive como placentero, la contraparte sería pensar en modos en los que lo erótico se vive como displacer, lo cual es una relación simple en el sentido de que lo vivo es erótico y como tal siempre implica tensión, por lo que podría pensarse que siempre es displacentero, pero no es el caso.

Esta comprensión de lo vivo va preparando el terreno para lo que posteriormente se presenta como la ontología de la dependencia presentada por Butler, donde los seres son dependientes entre sí, de tal forma que la reproducción de cada vida singular es un trabajo conjunto y no puede ser de otra manera. A su vez, lo vivo tiene como propiedad intrínseca la capacidad de ser alterado por el mundo externo, justamente porque los seres vivos no son seres radicalmente diferenciados, sino que sus barreras son siempre aperturas para el intercambio con el mundo exterior, intercambio que puede ser mediado y que puede tener varias formas, ya que la capacidad de ser alterado implica que puede serlo de modo positivo, reproductor de la vida, o de modo destructivo donde la relación con los otros pueda irrumpir de tal forma que destruya.

En ese sentido, hay cualitativa y cuantitativamente, formas de ser alterados que son deseables o con resultados positivos y formas indeseables que implican destrucción. A partir de esto lo vivo se entiende como una especie de

economización de la irrupción de lo otro, algo como un cálculo que debe evitar la aniquilación de la singularidad de lo uno, pero que, al mismo tiempo, no implique un bloqueo que lo deje in-alterado o idéntico”¹⁰⁸. Respecto a esto, resulta comprensible porqué ontológicamente Eros y lo vivo son cercanos, ya que Eros se manifiesta en la relación con los otros y lo vivo tiene como propiedad intrínseca la capacidad de ser alterado por los otros. Eros quiere a los otros y los seres están hechos para recibirse mutuamente, entonces Eros busca juntarlos y lo vivo utiliza esa reunión para reproducirse. Hay necesidad entre lo vivo y lo erótico, uno se implica al otro.

En términos humanos, la capacidad de ser alterado se gestiona de modo político, ya que la parte negativa de ser alterado, es decir, estar expuesto a la destrucción, se ha regulado a través de dinámicas humanas, dando lugar a la desigual repartición de la precariedad, como menciona Butler:

Nuestra vulnerabilidad a ser destruidos por los otros, que se infiere de una condición de precariedad que existe en todas las modalidades de interdependencia política y social. Podemos convertir esto en una exigencia existencial más amplia, eso es, podemos decir que todos somos precarios, lo cual se deduce de nuestra existencia social en tanto seres corpóreos que dependen unos de otros para proveerse de cobijo y sustento y que, por lo tanto, se arriesgan a quedarse sin patria, sin hogar propio, a vivir en la pobreza, cuando viven bajo unas condiciones políticas basadas en la injusticia y la desigualdad.[...]. En este sentido, la precariedad es indisociable de esa dimensión de la política que se ocupa de la organización y protección de las necesidades del cuerpo. La

¹⁰⁸ Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017, Pp.46

precariedad expone nuestra sociabilidad, las dimensiones frágiles y necesarias de nuestra interdependencia ¹⁰⁹

Dicha precariedad se manifiesta principalmente desde la repartición desigual de los recursos necesarios para la subsistencia del cuerpo, dando paso a vidas con valores diferenciados, vidas por las que luchar por su subsistencia vale la pena y vidas que no importan. En ese sentido, Butler piensa en aquellos que no merecen ser llorados justamente porque no se siente que nada se haya perdido, es decir, se niega la posibilidad de hacer duelo público porque esas vidas no se reconocen como parte del grupo social, aquellos que no se lloran públicamente son aquellos no reconocidos como parte de “~~os~~ nuestros”, y aquellos fuera de ese “~~os~~ nosotros” son aquellos cuyos derechos no están institucionalizados o no están reconocidos, en otras palabras, no hay ninguna garantía de que esas personas tengan vidas mínimamente vivibles, no hay ninguna protección a sus vidas para no perderlas. La falta de duelo público respecto a la pérdida de personas que pertenecen a cierto grupo está relacionada con la precariedad misma que sufren sus vidas.

Entre las vidas que no merecen ser lloradas y las personas que deben pagar el precio de que otros sean soberanos a través de destruirlos, puede pensarse en la categoría de los “~~sacrificables~~”, aquellos que están para que se pueda disponer de ellos, aquellos que son medios y no fines. La conformación de criterios para decidir quiénes son los sacrificables de una sociedad responde a marcos epistemológicos que son tanáticos justamente, que perfilan “~~identidades~~”

¹⁰⁹ Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, ed. Paidós, 1ª edición, España, 2015, pp.121

cerradas a la alteración y que todo aquello que resulte diferente no pertenece al grupo de los que merecen sobrevivir y florecer. Tales marcos son de corte fascista, machista, clasista, xenófobos, entre otros.

En otras palabras, esos marcos y sus respectivos discursos políticos pertenecen al orden de lo tanático, de lo que busca la síntesis y lo simple. Dichos marcos están basados en

La capacidad epistemológica para aprehender una vida es parcialmente dependiente de que esa vida sea producida según unas normas que la caracterizan, precisamente, como vida, o más bien como parte de la vida. De esta manera, la producción normativa de la ontología produce el problema epistemológico de aprehender una vida, lo que, a su vez, da origen al problema ético de saber qué hay que reconocer, o, más bien, qué hay que guardar contra la lesión y la violencia¹¹⁰

Es decir, dichas formas de aprehender la vida son las que derivan en que unas vidas sean tomadas en cuenta como tal y por tanto, protegidas de la precariedad y otras no. En ese sentido, se entiende por qué aparecen grupos que son tomados como si fueran —sacrificables”, como lo he llamado, al respecto Butler menciona que

Tales poblaciones son «perdibles», o pueden ser desposeídas, precisamente por estar enmarcadas como ya perdidas o desahuciadas; están modeladas como amenazas a la vida humana tal y como nosotros la conocemos, en vez de cómo poblaciones vivas necesitadas de protección contra la ilegítima violencia estatal, el hambre o las pandemias. Por eso, cuando tales vidas se pierden no son objeto de

¹¹⁰ Butler, Judith *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, ed. Paidós, España, 2017. Pp. 16

duelo, pues en la retorcida lógica que racionaliza su muerte la pérdida de tales poblaciones se considera necesaria para proteger las vidas de «los vivos»¹¹¹

El planteamiento de Butler es compatible con la ética erótica, incluso parece justificarla, ya que esos marcos son los que deben deconstruirse para apelar a la protección de las vidas y la consciencia de que proteger vidas es en realidad buscar que hayan condiciones para vidas «vivibles», por lo que de seguir con la presente investigación uno de los puntos a explorar a profundidad sería la especificidad de esos marcos y su contenido, pero a través del análisis de Butler en términos generales es importante recuperar que hay que —Eso implicaría la obligación positiva de suministrar unos apoyos básicos que intentaran minimizar la precariedad de manera igualitaria; a saber, la comida, el cobijo, el trabajo, la atención sanitaria, la educación, el derecho a la movilidad y a la expresión, y la protección contra los daños y contra la opresión”¹¹²

Volviendo a los marcos tanáticos, la búsqueda por lo simple, al ser Tánatos la tendencia a unidades más simples, tiene fuertes consecuencias a nivel coexistencia como también hace ver Butler, ya que se ve justificado el destruir por destruir o el utilizar a los otros para el beneficio propio. Si se atiende nuevamente a la necesidad presente entre Eros y la vida, es notorio que aquellas dinámicas tanáticas no sólo dificultan una coexistencia —armoniosa” en cierto sentido, sino que además van en contra de lo vivo, lo cual puede dimensionarse en primer lugar con la crisis ecológica presente actualmente, que amenaza con extinciones masivas, incluida la extinción de la especie humana.

¹¹¹ *Ibíd.* Pp. 54

¹¹² *Ibíd.* Pp.41

Una anotación importante respecto a esto es que la muerte o el —sacrificio” de unos seres en beneficio a otros tiene de problemático que son muertes y sacrificios innecesarios. La vida implica transformación, los seres vivos naturalmente también mueren, pero son muertes azarosas, no hay un discurso donde haya un tipo de ser vivo que siempre sea el sacrificado, si lo hubiera justamente se extinguiría en términos biológicos, es decir, si siempre el mismo tipo de ser muriera porque cierto depredador o condición del medio ambiente se encarga de que eso sucediera, se extinguirían especies de modo selectivo y deliberado¹¹³. Los pequeños sacrificios o las pequeñas pérdidas que suceden cuando se hacen unidades más complejas están siempre bajo el eje de lo que respeta más la vida y la haga florecer más cuantitativa y cualitativamente, las pérdidas son medidas, no buscadas ni mucho menos propiciadas.

A través de las dinámicas tanáticas, Byung menciona que la sociedad actual sufre una fuerte —erosión de los otros”¹¹⁴, donde la alteridad busca ser disfrazada, olvidada e invisibilizada a través de la difuminación de las diferencias, todo está planteado desde homogeneizar a los sujetos al grado de que se pierda la consciencia de que hay otros en el mundo, teniendo como resultado que uno mismo sea la única referencia y por lo tanto se esté solo, además de la potenciación de la depresión y la melancolía que son producto de una sociedad narcisista.

¹¹³ La evolución también implica que especies completas desaparecen, pero justamente desaparecen o cambian por azar, la naturaleza no se ensaña con ninguna especie en particular para destruirla o cambiarla, desde el punto de vista que no considera a la naturaleza como un ente cuyos actos estén hechos a conciencia. Esto es sólo una aclaración para complementar la idea, la evolución es un tema aparte.

¹¹⁴ Byung, Chul- Han, *La agonía del Eros*, trad. Raúl Gabás, ed. Herder, 1ª edición, 5ta reimp., España, Pp.9

Finalmente, en el último capítulo se busca pensar en una ética erótica, en un eje que guíe el comportamiento en sentido opuesto que las dinámicas tanáticas, no sólo modificando las lógicas entre opresores y oprimidos, sino buscando cambios estructurales que no permitan que se instauren jerarquías donde unas vidas valgan más que otras y resarcido el daño histórico que han sufrido los grupos de personas que suelen ser los sacrificables.

La ética erótica está basada en la naturaleza de lo vivo que responde a la ontología de la dependencia propuesta por Butler, donde todos dependen de todos ya que ningún ser se basta a sí mismo para sobrevivir, el intercambio es necesario entre los seres vivos para solventarse, desde los seres vivos que fungen como alimento para otros incluso más allá con los componentes del medio ambiente como el sol o el agua que generan vida. Butler sostiene que —somos organismos vivos que hablan y actúan, y como tales estamos claramente relacionados con una cadena interrumpida de vida. No solo vivimos entre otros seres vivos, sino que además nuestra perpetuación como criaturas biológicas depende de esas relaciones de interdependencia sobre las cuales se sustenta nuestra vida. Y sin embargo somos distintos de los demás seres [...]”¹¹⁵.

En esa medida la vida se reproduce en conjunto a través del cobijo y aporte de unos a otros, ya que nadie se basta a sí mismo, todos necesitan de todos. En ese sentido, la ética erótica no puede estar basada en el egoísmo ni en la reciprocidad no puede estar condicionada a las acciones que se tengan hacia uno mismo, pues todo forma parte de la totalidad de lo vivo, es decir, al estar

¹¹⁵ Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, ed. Paidós, 1ª edición, España, 2015, Pp.90

encadenados en el sentido de que están conectados la lógica que rige los intercambios de todos no podría estar planteada desde una perspectiva singular porque uno mismo es más que uno mismo, es en parte la relación que tiene con los otros y con lo vivo, de tal forma que basarse en uno mismo como punto de partida de la ética va en contra de la naturaleza de lo vivo, ya que los comportamientos pensados sobre uno mismo repercuten en toda la cadena de seres vivos, las decisiones que toman los sujetos deberían ser decisiones pensadas desde el hecho de que se pertenece a una red de interrelaciones con los otros.

Siendo así, hay que recordar a su vez que los seres no están diferenciados radicalmente, como muestra Martínez cuando habla de los seres vivos cuyas fronteras son porosas, abiertas al paso del otro, a permitir que el otro penetre en uno mismo hasta cierto punto:

Habitar la diferencia no es entonces establecer fronteras infranqueables entre lo uno y lo otro sino líneas que se tocan y se confunden de «propietario». Lo uno y lo otro tienen entonces una correspondencia de mismidad en tanto la diferencia es siempre una cuestión económica y de gradación. Esto es, hay vasos comunicantes entre lo uno y lo otro, las fronteras son siempre porosas, los límites entre lo uno y lo otro se mueven, el punto que pertenecía a A le pertenece luego a B y el origen de X es siempre la alter-ación de Y. El ser se muestra entonces como una economía de alter-ación. Por eso el límite debe pensarse como una barrera-contacto que si resiste a la alteración tiene, por lo tanto, la cara hacia lo otro en una lucha, digamos, frente a frente. Lo uno y lo otro se enfrentan, se especulan y su mirarse mutuo los modifica a ambos. [...] Así, en lo uno habita lo otro, lo uno es

lo otro, sin que esto dé jamás como resultado identidades, no puede porque lo uno y lo otro no se fusionan, se alteran¹¹⁶.

Por tanto, los seres no están radicalmente diferenciados no sólo en el sentido de que hay una parte en la que es indistinguible un ser de otro, sino que la conformación de lo que cada uno es singularmente está siempre atravesado por la relación con los otros, por la alteración de los otros. Como todos se necesitamos de todos, el mantener la vida es a su vez mantener la vida de los otros, por lo que una ética basada en Eros debe buscar que se mantengan los medios para la vida de los demás, no sólo la propia, que directa o indirectamente también se salva con ello, de esa misma forma, cuando se pierden vidas la totalidad de lo vivo se ve afectado, disminuyen las formas en las que los seres pudieron ser alterados, es decir, cuando desaparecen vidas hay todo un mundo que desaparece con ellas.

La interdependencia se junta con la capacidad de ser alterado, ya que el depender de otro implica que se necesita de cierto aporte del otro. Dicho aporte altera a los sujetos como el agua como agente externo que altera a la planta al —atrasarla—. Siguiendo esa misma línea, somos por los otros, en el sentido de que los otros dan los elementos necesarios para existir, para ser y, a su vez, somos por los otros porque su alteración nos da forma. Con esto se desdibuja la distinción entre individuo y colectivo, y a su vez también se reafirma porque no puede haber una ética basada en el egoísmo, excluyente de los otros o que necesite de la transgresión de los otros.

¹¹⁶ Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017, pp.30-31

Como la ética erótica está basada en lo vivo, se incluyen los demás seres vivos como seres a tomar en cuenta, es decir, el medio ambiente también requiere ser cuidado y salvado de ser sacrificado inútilmente.

Como la tensión es parte de la vida (la vida es un rodeo más largo hacia la muerte), la ética erótica no buscará eliminar la tensión, es decir, los conflictos no cesarán de existir, más bien se buscaría –convocar la creatividad y plasticidad para crear, digamos, un ritmo armónico entre resistencia y alteración que produzca los grados más bajos de violencia¹¹⁷” es decir, que los seres entre sí no se —~~sole~~ estimulen” al grado de ser destruidos, pero que tampoco se conserven tan idénticos que no puedan ser alterados, ya que la alteración es también parte de la naturaleza de lo vivo. Además, los conflictos tendrán que ser resueltos a partir de elaboraciones más complejas, es decir, requerirán más tiempo porque se están considerando los elementos y diferencias de todos los implicados.

Por otro lado, la interdependencia y la capacidad de ser alterados tiene dos caras, la de ser afectado positivamente o negativamente, en ese sentido la ética erótica apela a la cara positiva, a alterar de modos constructivos, es decir, que los seres que interactúen se alteren de un modo que los potencie, que los enriquezca, que los haga ser algo más elevado de lo que son cualitativamente y cuantitativamente.

En el tercer capítulo también se presenta un concepto importante, el fascismo, que es ese odio radical hacia lo otro, eliminando a –~~los~~ otros” a través de estructuras que establecen dominación sistemática entre grupos, como el racismo, clasismo, machismo, etcétera. El fascismo es la exaltación de la pulsión de muerte

¹¹⁷ *Ibíd.*, pp.42

al buscar la síntesis y eliminar las tensiones de tajo (aniquilando a los diferentes que representan tensiones), pero olvida que lo vivo funciona de modo interdependiente y que la alteración es necesaria para lo vivo, es decir, las diferencias son necesarias.

El fascismo y sus discursos son en última instancia tendencias suicidas, en el sentido de que el fascismo busca destruir todo aquello que le sea —otrò pero la vida para florecer y reproducirse necesita de lo otro porque lo otro implica diversidad y ésta enriquece, genera la creación de unidades más complejas, Eros.

La necesidad de Eros para la existencia de lo vivo no es gratuito si tomamos en cuenta la relación entre lo vivo y la alteración, ya que si bien podría pensarse en que es posible la existencia de lo vivo a pesar de destruir lo otro y tender a la síntesis, en un sentido radical en realidad no podría ser viable, ya que si se eliminara toda otredad no habría posibilidad de ser alterado por los otros, y por tanto, no sería posible vivir. Lo otro es también el alimento necesario para sobrevivir, un fascismo radical destruiría el alimento y cualquier condición del mundo externo que permita su subsistencia, y en ese sentido eliminar a los otros es eliminar la posibilidad de la propia vida, por tanto, el fascismo que hace destruir a los otros implica la propia destrucción, de ahí el elegir llamarlo —sicidio”.

Lo anterior también se sostiene si se recuerda que vida y Eros están tan relacionados que llegan a ser sustituibles entre sí ya que la naturaleza de lo vivo es erótica puesto que la vida se reproduce a través de la creación de unidades más grandes y Eros no sería posible sin lo vivo y sin lo múltiple que lo vivo implica, ya que no habría tensión ni complejidad.

La ética erótica busca dismantlar el fascismo a través de resistir contra las estructuras que legitimen los mecanismos de dominación , o en otras palabras, los sujetos de la ética erótica son revolucionarios, en el sentido de que buscan modificar las estructuras económicas, políticas y sociales que el fascismo establece, con el horizonte de crear estructuras o dinámicas nuevas que sean inclusivas respetando las diferencias y que potencien y cuiden las vidas de todos, o en otras palabras, lucha contra la distribución desigual de la precariedad butleriana.

Además de la repartición desigual de la precariedad, también Butler habla del derecho a aparecer, que de alguna manera pareciera simplemente el derecho a existir y a que dicha existencia sea notada y reconocida. Los grupos que han sido marginados también han sido despojados del derecho a aparecer, como menciona Butler:

El reconocimiento desempeña aquí un papel importante, pues si decimos que todos los seres humanos merecen el mismo reconocimiento, asumimos que a todos se los puede reconocer en la misma medida. Pero ¿qué sucede cuando en el campo de la aparición pública, muy regulado, no se admite a todas las personas y se imponen zonas de las que muchos están excluidos o directamente vetados desde el punto de vista legal? ¿Por qué se regula esta área de manera que solamente ciertas clases de individuos pueden aparecer en escena como sujetos reconocidos? De hecho, esta imposición sobre los modos de aparición funciona como una precondition que actúa sobre toda persona cuando quiere presentarse en público. Y esto significa que cuando se encarnan la norma o normas por las que se obtiene ese reconocimiento, se están ratificando y reproduciendo ciertas

normas de reconocimiento sobre los demás, y por lo tanto se está constriñendo el campo de lo reconocible.¹¹⁸

Siendo así, una de las estrategias para hacer contrapeso a esto es la de identificar quiénes son los sacrificables, qué vidas son tratadas como si valieran menos, y en ese sentido, valerse de la deconstrucción como herramienta que cuestiona los discursos que consideran natural ese menosprecio por ciertas vidas y el papel de los opresores, para mostrar que son construcciones históricas y no hay una necesidad ontológica que las haga congruentes o válidas y a su vez luchar por la recuperación de los espacios para aparecer en ellos, lo cual implica también escuchar las voces que han sido acalladas históricamente.

La ética erótica posiciona a la violencia en un lugar específico, esto es, que únicamente es válida como defensa ante las violencias fascistas, nunca como fin en sí misma porque eso deriva en crueldad y tampoco es legítima la violencia que se hace como agresión gratuita. La violencia como arma de defensa ante las violencias fascistas se justifica mientras no genere destrucción en el sentido tanático, es decir, la violencia como defensa debe ser para trazar puentes entre los diferentes, cuestionar y dismantelar las distribuciones desiguales de la precariedad, es decir, la violencia únicamente sería válida si ayuda a reproducir la vida o a crear unidades más grandes, es decir, si ayuda al fortalecimiento de lo erótico.

La tarea revolucionaria de cuestionar y dismantelar las estructuras fascistas encuentra su límite en la crueldad como violencia exacerbada e

¹¹⁸ Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, ed. Paidós, 1ª edición, España, 2015, Pp.42

innecesaria, porque pasaría a ser fascista, si los actos revolucionarios derivan en el uso de la violencia como fin en sí mismo, es decir, como mecanismos sádicos hacia el grupo de los victimarios o a cualquier otro, deja de ser revolucionario en el sentido erótico y se vuelve otro juego fascista más, ya su disposición sería la búsqueda de la transgresión de los otros por mero placer y la ética erótica busca justamente lo opuesto, utilizar la violencia como arma para defender lo vivo, no para destruirlo, la búsqueda de justicia e inclusión no puede tener el rostro de la crueldad. En última instancia, la relación de la ética erótica con la naturaleza de lo vivo hace que haya esperanza en mundo fascista actual, sólo hay que encaminarla hacia reproducirse a sí misma en lugar de destruirse.

Por último, es necesario analizar y establecer los límites y alcances de la presente investigación. En principio, uno de los límites se encuentra en que no se ahonda en las razones históricas que instauraron los mecanismos fascistas actuales, es decir, haría falta complementar el análisis de cómo ha devenido Tánatos de tal forma que ya está codificado quiénes serán destruidos y quiénes son los que los destruyen. En ese sentido se ha articular el análisis con investigaciones sobre cada forma que ha cobrado la violencia con su especificidad histórica, de modo que pueda saberse dónde colocar la ética erótica, es decir, quiénes son los que necesitan resistir a Tánatos porque son los más afectados directamente,

En ese sentido, si ambas pulsiones poseen la misma jerarquía ontológica, en esta investigación es posible entender qué implica eso, pero no es posible entender de qué manera particular se instaura psíquicamente las dinámicas que vuelven a una u otra la pulsión hegemónica, o en otras palabras, no se alcanza a

ver de qué manera la psique se escribe o porqué se escoge un contenido y no otro para reproducirlo. Todas las cuestiones referentes a eso no son exploradas aquí.

La ética erótica como propuesta teórica parece tener un fundamento fuerte al basarse en lo que ciertos autores han establecido como características de lo vivo, en particular Freud y Butler, incluso su contenido abarca en términos prácticos qué deberían hacer los sujetos de dicha ética. Sin embargo, queda pendiente el dimensionar la fuerza de los regímenes tanáticos, ya que al no investigar las formas bajo las que la psique se escribe y, por tanto, la manera en la que la psique —dice— adscribirse a la lógica de alguna de las dos pulsiones, en ese sentido no está analizado de qué manera lo tanático fue inscrito en la psique y por tanto no puede saberse qué tan arraigado está, cuánta resistencia encontrarían los sujetos eróticos, qué tan difícil sería establecer un mundo hegemónicamente erótico.

A su vez, respecto a los regímenes tanáticos, en la presente investigación fue analizada y criticada la ética de la transgresión batailleana como una de las formas del fascismo y pudo entenderse por qué los postulados batailleanos serían anti eróticos si se sigue a Freud. El límite que se encuentra con esto es que la ética de la transgresión es sólo un ejemplo, bastante ilustrativo pero ejemplo al fin, de una de las formas que puede cobrar lo tanático, sin embargo, pueden haber muchas otras formas, o incluso fenómenos donde no se tenga claro qué pulsión gobierna en su mayoría, y en ese sentido no se dan herramientas tan específicas para saber cómo tratar a ese tipo de fenómenos, pero en términos generales se entienden ambas pulsiones, de modo que al menos se sientan algunas bases para futuros análisis de ese tipo.

Bibliografía

- Bataille, Georges, *El erotismo*, ed. Tusquets, Barcelona, 2002.
- ———, *Las lágrimas de eros*, ed. Tusquets, 1ª edición, Barcelona, 1981.
- Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, ed. Paidós, 1ª edición, España, 2015.
- ———, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, ed. Paidós, España, 2017.
- Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre sujeción*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Byung, Chul-Han, *La agonía del Eros*, trad. Raúl Gabás, ed. Herder, 1ª edición, 5ta reimp., España.
- Freud, Sigmund, —“Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico” en *Obras completas*, Vol. XIV, Amorrortu Editores, Argentina, 1975.
- ———, Freud, Sigmund, —“Duelo y melancolía” (1917), *Obras completas de Sigmund Freud*, vol. xiv, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992
- ———, —“El problema económico del masoquismo” en *Obras completas*, Trad. José L. Etcheverry, Volumen XIX, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 4ta reimp., 1992.
- ———, —“Elo y el ello” en *Obras completas*, Trad. José L. Etcheverry, Volumen XIX, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 4ta reimp., 1992.

- —, —Esquema del psicoanálisis” en *Obras completas*, Vol. XXIII, Amorrortu Editores, Argentina, 1975, Pp.
- —, —La dificultad del psicoanálisis” en *Obras completas*, Vol. XVII, Amorrortu Editores, Argentina, 1975.
- —, —Más allá del principio del placer” en *Obras completas*, Trad. José L. Etcheverry, Volumen XVIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 4ta reimp., 1992.
- Guthrie W.C.K. Historia de la filosofía Griega, III, Trad. Alberto Molina, Madrid, Gredos, 1986. Pp. 378-379.
- Hesíodo, —Himno órficos” en *Teogonía · El escudo de Heracles · Los trabajos y los días · Idilios de Bión · Idilios de Mosco · Himnos órficos*, ed. Porrúa, 9ª edición, México, 2007.
- —, —Idilios de Mosco” en *Teogonía · El escudo de Heracles · Los trabajos y los días · Idilios de Bión · Idilios de Mosco · Himnos órficos*, ed. Porrúa, 9ª edición, México, 2007.
- —, —Teogonía” en *Teogonía · El escudo de Heracles · Los trabajos y los días · Idilios de Bión · Idilios de Mosco · Himnos órficos*, ed. Porrúa, 9ª edición, México, 2007.
- Laplanche, Jean, et. al., —Diccionario de Psicoanálisis”, ed. Paidós, 6ta reimp., Buenos Aires, 2004.
- Marcuse, Herbert, *El final de la utopía*, Editorial Planeta- De Agostini, Barcelona, 1986.

- Martínez, Rosaura *Más allá del límite de la pulsión de muerte: Eros*, ed. Siglo XXI, 1a edición, México, 2017.
- Platón, —Edro”, en Diálogos III. 1ª reimp. Trad., introd. Y notas de Carlos García Gual. Madrid, Gredos, 1988.
- Puleo, Alicia, *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, ed. Cátedra, España, 1992.
- Rincón, Jesús —~~la~~ definición del amor: una aproximación desde la teoría del conocimiento de Spinoza”, Revista digital Endoxa, No. 7, 1996, pp.138, recuperado de <http://revistas.uned.es/index.php/endoxa/issue/view/407>
- Spinoza, Baruj, —Ética demostrada según el orden geométrico”, trad. Atilano Domínguez, ed. Trotta, 2ª edición, Madrid, 2005.
- Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, decimotercera edición, México, 2012.