



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**Semánticas del amor moderno. La lógica
de la individualización y la reflexividad
en el amor romántico y el poliamor**

TESIS

Que para obtener el título de **Licenciado en sociología**

Presenta: **José Miguel Meléndez Alonzo**

Asesora: Dra. Lorena Margarita Umaña Reyes



Ciudad Universitaria, CD. MX. 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Índice

Agradecimientos o una carta de amor.....	3
Introducción.....	6
Capítulo 1. El amor como medio de comunicación simbólicamente generalizado (MCSG). Semánticas del amor y relaciones amorosas	17
1. Teoría General de los Sistemas Sociales: sociedad, sistemas y comunicación....	18
2. Las relaciones amorosas para la TGSS.....	23
3. Semántica del amor: el amor como MCSG	30
4. Evolución de la semántica y de la sociedad.....	35
Capítulo 2. Lógica de la individualización y la reflexividad desde las semánticas del amor premoderno	38
1. La lógica de individualización y reflexividad de la modernidad	39
2. La semántica del amor premoderno	44
2.1. La semántica del amor cristiano.....	45
2.2. La semántica del amor cortés	60
3. Las semánticas premodernas del amor hacia el amor romántico.....	71
Capítulo 3. El amor moderno y la semántica del amor romántico	75
1. La semántica del amor moderno	76
1.1. La semántica del amor romántico en Shakespeare.....	78
1.2. La semántica del amor-pasión en Rousseau.....	86

1.3. La semántica del amor-pasión en Stendhal	92
1.4. La semántica del amor-pasión en Percy B. Shelley	97
2. Consolidación histórica del amor romántico.....	99
2.1. Concilio de Trento y el Tametsi.....	100
2.2. El tránsito a la modernidad capitalista.....	104
2.3. El amor romántico y el romanticismo	111
2.4. El amor romántico: la supuesta armonización de los sexos	114
3. La semántica del amor romántico y la semántica del amor-pasión	119
Capítulo 4. La semántica del poliamor como resultado de la lógica de la	
individualización y la reflexividad	124
1. Individualización y reflexividad del amor	124
2. Origen histórico del poliamor.....	130
3. Semántica del poliamor	133
3.1. La destradicionalización de la exclusividad.....	135
3.2. La definición del poliamor según la semántica del poliamor.....	142
3.3. Los no-modelos del poliamor.....	149
3.4. Individualización y reflexividad en la semántica del poliamor.	152
3.5. El amor según la semántica del poliamor.....	166
Conclusiones.....	174
Referencias	189

Agradecimientos o una carta de amor

Esta es una carta de amor a mí mismo, pero no bajo la igualdad del yo es yo (robinsonadas), sino más bien asumiendo que el yo es nosotros. Así, lo que yo soy es el conjunto de relaciones sociales que nosotros constituimos, todas estas relaciones me atraviesan. Por ello, esta es una carta de amor para nosotros. No me refiero aquí al amor bajo el dominio del sentido común del capitalismo contemporáneo. Hablo aquí del amor que es trabajo. Tampoco me refiero aquí al trabajo en tanto que enajenado. En cambio, pienso al amor y al trabajo como actividad humana, como bien plantea Diotima de Mantinea en *El banquete* de Platón, como *poiesis*. Así, el trabajo y el amor coinciden como acto productivo (Marx) y como enlazamiento social (Freud).

En una tesis sobre el amor no podemos omitir hablar de él en los agradecimientos. Este espacio simboliza y expresa al amor mismo en su realidad efectiva en cuanto a mí se refiere. De esta forma, escribir estas líneas es reactualizar una gran cantidad de vivencias a la luz de las transformaciones que la sociología y la producción de este trabajo tuvieron en mí. En este ejercicio vienen a mi mente una gran cantidad de personas (y momentos). Si bien no puedo referir en lo específico cada una de estas, está claro que ellas desbordan lo aquí escrito.

Empezaré dando el lugar central a Perla Rosales Estrada. Concebir este lugar solo puede expresarse a través de la trascendencia de las ideas. Pienso en primer lugar en Platón y la escena que narra en *El banquete* entre Sócrates y Alcibíades. La realidad de los amantes se presenta como un desencuentro en el cual ignoran algo más: *agalma*. Develar *agalma* y continuar la relación amorosa es toda una experiencia de reconciliación que no deja de ser tumultuosa y dolorosa, no es posible evitar dicho camino, es más bien necesario. Vivir esta experiencia fue posible por ti, Perla. Contigo he vivido la experiencia de esta dialéctica. Parece ser que el desencuentro es lo más común, de ahí la improbabilidad del amor del que habla Luhmann. Desencuentro y reconciliación es un movimiento que no tiene final seguro. Este movimiento se puede expresar así: “Cuando tengo que bajar, te dan ganas de subir. Yo quiero llegar, cuando tú te quieres ir. (...) Tenemos la misma sed, con distinto paladar” (Residente). La dificultad de sincronizar dos subjetividades ha implicado vivir el continuo

desacuerdo en la medida en que *agalma* comienza a hacerse consciente. El reto implica dar lugar al deseo. Que a la fecha no hayamos podido hacerlo llena de dolor y tristeza. Los buenos recuerdos me llenan de nostalgia y melancolía. Recuerdo una canción en tus labios:

“Take me out tonight
Because I want to see people and I
Want to see life
Driving in your car
Oh, please don't drop me home
Because it's not my home, it's their
Home, and I'm welcome no more

And if a double-decker bus
Crashes into us
To die by your side
Is such a heavenly way to die
And if a ten-ton truck
Kills the both of us
To die by your side
Well, the pleasure - the privilege is mine”

En cambio, hoy, nos ha costado mucho coincidir: “No hay señal de mis satélites ni de tus astros. Tú pierdes mi rumbo, cuando yo pierdo tu rastro. Y aunque perder tus pasos sea parte de mi rutina, el suelo sonrío cada vez que tú caminas” (Residente). A pesar de que en estos momentos viva la incertidumbre tengo esperanza en un nosotros, en las letras: “Yo soy la vida que ya tengo, tú eres la vida que me falta. (...) Dame la mano y vamos a darle la vuelta al mundo” (Calle 13). Sin embargo, en estos momentos solo puedo decir “I wish you were here” (Pink Floyd).

Agradezco también a mi madre Susana Beatriz Alonzo German, quien cumplió en todo momento el imperativo ético del *ágape*. No bastan las palabras para dimensionar el sacrificio que ha realizado para sus hijxs en el contexto del patriarcado del salario. Gracias por siempre apoyarme y cubrir lo socialmente necesario para que un individuo como yo pudiera desplegar sus potencialidades.

Mención especial requieren dos docentes. El primero de ellos, Alejandro Fernando González Jiménez, quien me enseñó a pensar en términos de la totalidad; agradezco el que me haya hecho ver la sociología apenas como una puerta al saber, y a su vez, junto con Hegel y Marx, que la verdad está en la totalidad de relaciones sociales determinadas, específicamente, como relaciones capitalistas de producción. Muchas gracias por todas tus enseñanzas y ser siempre una fuente de conocimiento. La otra mención es para Antonia Ma. del Rocío Camarena Rodríguez, quien ante la idea de lo absoluto me ha mostrado la finitud, la imperfección y la castración. Agradezco profundamente la enseñanza del psicoanálisis de Freud y Lacan, pues ha sido fundamental para pretender romper con mis ideales aplastantes, y así, posibilitar mi actividad efectiva frente al Gran Otro. Gracias por hacerme ver en la angustia una

señal que no engaña. De este modo, el lugar de ambos vale esta mención especial al desbordar la mera enseñanza académica y penetrar en la totalidad de mi persona.

Gracias a mi asesora Lorena Umaña Reyes, quien ha estado en mi camino universitario la totalidad de los ocho semestres de la carrera. Agradezco el acompañamiento durante todo el proceso de investigación de este trabajo. Siempre tuve de ella el encauzamiento adecuado por su forma metódica y sistemática de enfrentar el proceso investigativo. Así, el papel del método se ha convertido en la gran enseñanza que significa formarse en el oficio del sociólogo.

Extiendo mis agradecimientos por la lectura de esta tesis y las observaciones derivadas de la misma a mis sinodales Natalia Tenorio, Laura Hernández, Mónica Guitián y Selene Aldana. Merece ser subrayado el hecho de que Natalia Tenorio, en su calidad de especialista en el tema, desde los inicios de este trabajo, estuvo involucrada en comentar mis avances incluso antes de la revisión formal como jurado. También, si bien no formó parte del jurado, fue importante la lectura y comentarios de Teresa Rodríguez en las primeras versiones de este trabajo.

Otro momento importante de mi formación se lo debo a la participación en el proyecto *El "qué", el "cómo" y el "para qué" de la formación teórica en el nuevo plan de estudios de la licenciatura en sociología* PAPIME-PE305117 encabezado por Teresa Rodríguez de la Vega y Mónica Guitián Galán. Este espacio fue en verdad muy apreciado, el cual me dio la oportunidad de trabajar con excelentes profesoras, profesores y compañeros. De la mano de esta experiencia, no es menor hacer mención de los apoyos económicos que fueron recibidos por dicho programa (PAPIME). Las becas recibidas me dieron la oportunidad de centrarme en mis estudios, y especialmente, la beca de titulación me permitió concretizar el presente trabajo. Sin tales apoyos difícilmente esta tesis se hubiera podido materializar.

Finalmente, al deberle mi formación a la educación pública, también agradezco infinitamente al pueblo mexicano, conformado por personas, seres humanos, hombres y mujeres de carne y hueso que hacen siempre lo imposible, lo sepan o no lo sepan, para que miles de jóvenes podamos contar con educación superior. Todo el pueblo mexicano carga en sus hombros y dentro de sí las contradicciones de esta sociedad, y a pesar de ello, con su trabajo, nos han dado la gran oportunidad de llegar hasta aquí. Por ello, queda de manifiesto el compromiso que junto con Marx puede ser enunciado así:

"Después de meditar en todo esto y si las condiciones de nuestra vida nos permiten realmente escoger la profesión deseada, debemos procurar elegir aquella que nos ofrezca mayor dignidad, que descansa sobre ideas de cuya verdad estemos profundamente convencidos que abra ante nosotros el mayor campo de acción para poder actuar en bien de la humanidad, que nos permita acercarnos a la meta general al servicio de la cual todas las profesiones son solamente un medio: la perfección." (Cursivas mías)

Introducción

Este es un estudio que analiza el desarrollo del amor, esto es, el proceso en que se determina el amor-pasión en el plano semántico e histórico. La centralidad de esta investigación está en el amor moderno, el cual pone como su fundamento el amor-pasión interindividual, de modo que la inauguración del amor moderno surge de la contradicción entre el amor cristiano y el amor cortés. Así, esta contradicción es el punto de partida de nuestra investigación.

Dadas las primeras intenciones de este trabajo, las cuales eran investigar el poliamor como una nueva forma de relacionarse sexo-afectivamente, hubo que dar un gran rodeo para entender qué es el poliamor, específicamente, qué tipo de relaciones sociales e históricas han determinado su surgimiento.

En general, se considera, sociológicamente, que el amor funciona como relación social, esto es relación entre sujetos, la cual debe ser ubicada bajo determinaciones históricas específicas y, además, ser captadas como proceso. Con esto, el amor en cuanto relación social aparece en su devenir como conjunto de comunicaciones autónomas, bajo su dinámica propia. Así, se trató la dinámica del amor mismo o el amor en cuanto tal. Se tuvo que comprender al amor como proceso histórico, es decir, como devenir social, de modo que se pudiera dar una explicación del poliamor y no solo una descripción o definición quieta. Así, se plantea seguir el proceso del amor moderno, y a la vez, mostrar al poliamor como resultado de este proceso.

A diferencia de muchos otros trabajos, esta investigación buscó abordar el amor mismo. Esto resulta interesante en el campo de la sociología, porque a pesar de que muchos de los sociólogos más reconocidos han dicho algo del amor, resulta increíble que no haya sido formulada como tal una teoría sociológica del amor. Autores como Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim, Norbert Elias o Anthony Giddens han abordado este tema, sin embargo, no se han enfocado en explicar en sí mismo el funcionamiento del amor como relación social. Más bien se enfocan en la transformación de instituciones específicas, por ejemplo: la intimidad, el matrimonio,

el divorcio, etc. Cabe tener en mente que ninguno de ellos ofrece una teoría sobre el amor. Por otro lado, no ofrecen una definición suficiente sobre qué es el amor, mucho menos sobre el amor romántico o el amor-pasión. En ocasiones, como es el caso de los Beck, suelen confundir ambos tipos de amor. En el caso de Giddens, sí tiene en mente la diferencia entre amor romántico y amor-pasión, aunque nunca los define.

Otro problema surge también en tanto que se busque establecer una definición del amor romántico. Muchos trabajos presuponen siempre lo que se entiende por esta noción. Aunque no se equivocan al considerar que el amor romántico es la unidad de instituciones como el matrimonio, la familia y la sexualidad, no logran dar cuenta de las relaciones sociales que ahí se juegan. Así, tales presuposiciones ocultan el funcionamiento como tal del amor, así como su diferencia con la pasión.

Por otro lado, vale la pena comentar a autores como Niklas Luhmann y Eva Illouz quienes sí están más próximos a tratar al amor en sí mismo. Sin embargo, ninguno ofrece una teoría general del amor. El caso de Luhmann llama la atención al ser el más cercano a una teoría sobre este asunto, a pesar de ello, no logra más que hacer pasar su teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados por una teoría del amor. Sobre esto, se dirán algunas cosas más en las conclusiones. Por ahora, cabe reconocer en Luhmann dos cuestiones sumamente pertinentes.

Por un lado, resultó muy valioso para esta investigación la noción de amor-pasión tal como se plantea en la Teoría General de los Sistemas Sociales. Metodológicamente, hay que decir, que el amor-pasión establece el punto de partida y el criterio para comprender el amor en la modernidad. No se trata aquí de un concepto de amor en general, aunque de igual modo, la abstracción del amor-pasión se llena de determinaciones históricas conforme a su proceso concreto.

Por otro lado, la Teoría General de los Sistemas Sociales de Luhmann brinda la ventaja que conlleva hablar de semánticas del amor. En este sentido, hacer un tratamiento del amor en cuanto tal implica trabajar con las semánticas históricamente determinadas del amor. Esto es, seguir el desarrollo de las comunicaciones del amor. Bajo el estudio y análisis de las semánticas del amor fue de vital importancia delimitar las semánticas del amor romántico y el poliamor, y de igual modo, plantear la continuidad entre ambas semánticas de forma que se establezca la generalidad del amor moderno.

Dicho lo anterior, este trabajo de investigación no solo se limita a tener claras las semánticas del amor romántico y del poliamor, sino que considera también las transformaciones que se pueden apreciar a lo largo del desarrollo de la modernidad

capitalista. Concebir el proceso como tal del amor permite ver la dirección en que se determina el amor en la sociedad moderna, de forma que al tener claro el proceso es posible mostrar una serie de distinciones que permiten abordar críticamente los alcances y límites del poliamor. Ante ello, no se busca hacer ningún tipo de apología a este tipo de relaciones, sino simplemente brindar los elementos necesarios para adentrarse a la investigación de las relaciones poliamorosas. Poner a prueba las determinaciones propias de la semántica del poliamor respecto al modo de operar en lo concreto solo puede ser tarea de otra investigación.

Cabe subrayar que explicar el desarrollo lógico del amor contempla pensar que esta dimensión, aunque es relativamente autónoma, es puesta por el desarrollo general de la sociedad, esto significa que es causada por la estructura general de la sociedad, en otras palabras, es puesta por la totalidad. A diferencia del cristianismo, en donde Dios (o sea, el amor) determina la sociedad, más bien, en la modernidad, la sociedad determina el amor. Con ello, penetrar el fenómeno del amor quiere decir que es necesario ubicar algún desarrollo general de la sociedad misma. Sin pretender nunca agotar el tema y la discusión, aquí se señala la relación entre el desarrollo del amor y la creciente individualización-reflexividad de nuestra sociedad. Así que, siguiendo dicha dinámica, es posible dar cuenta del desarrollo del amor moderno, de modo que brinda la continuidad para observar el movimiento en que el amor romántico deviene poliamor; o por decirlo de otro modo, cómo el amor-pasión se determina como amor romántico, y en su mismo desarrollo, aparece como poliamor, como la forma más desarrollada del amor en tanto que práctica reflexiva.

Es de esta forma que se plantea un proceso histórico-evolutivo, a partir del cual, las semánticas del amor en la modernidad se han modificado para hacer posible la constitución del poliamor como una semántica estable, es decir, como una opción de relacionarse afectivamente en la actualidad. Forzosamente, la reconstrucción de dicha semántica nos pondrá en condiciones de establecer qué es el poliamor, sin embargo, debemos de hacer la aclaración de que no es posible captar la simplicidad del poliamor a partir de una definición común que establezca una vulgar tipificación. Más bien, el concepto del poliamor parte de su propia lógica e interrelación con la sociedad, por ello, llegaremos a una adecuada exposición del poliamor al dar cuenta de la manera en que se ha constituido el poliamor y bajo qué lógica.

Dicho esto, la lógica de la individualización y la reflexividad de la modernidad define la dinámica misma del amor, y así, del poliamor. En este punto, los trabajos de Beck y Giddens tienen amplia relevancia, ya que ellos, entre muchos otros, centran su atención en la individualización y la reflexividad como proceso global de la sociedad.

De modo que, este trabajo observa la interacción de este proceso con el fenómeno del amor. Dar cuenta de las nuevas formas de relacionarse sexo-afectivamente, como las relaciones libres, swingers, amor libre, relaciones casuales, etc.; pero también el aumento de los divorcios o las nuevas formas familiares, amerita tener en mente esta lógica.

La infidelidad, el divorcio, la violencia en la pareja, etc. son problemáticas sociales que tienen sus consecuencias en la transformación en las semánticas y las prácticas del amor. Este es el caso del poliamor. En su momento se analizará específicamente este asunto. Por lo pronto, solo se dirá que el avance histórico de la sociedad ha alcanzado un nivel de desarrollo capaz de poner en cuestión, aunque aún de forma muy minoritaria, las estructuras románticas y familiares con las que surge la sociedad burguesa. Ejemplo de ello es que la igualdad de género ha alcanzado el grado socialmente necesario para cuestionar los roles entre el hombre y la mujer establecidos por el amor romántico. Así, la continuidad de esta dinámica tiene como resultado el surgimiento del poliamor a pesar de que su práctica implique vivir las contradicciones de la socialización histórica del amor y la sociedad.

Como se ha comentado hasta aquí, este trabajo trata de mostrar cómo aparece el poliamor como resultado, esto significa que se trata de captar el proceso, el camino o la trayectoria en que el amor surge como poliamor. Este punto de llegada salta a la vista en nuestros tiempos, pues el tema ha adquirido una mayor relevancia cada día. Hasta hace poco, no se conocía el término más que por unos cuantos.

El poliamor es relativamente algo nuevo. El término se conoce a partir de 1990, a partir de un artículo titulado *A Bouquet of Lovers. Strategies for Responsible Open Relationships*, donde Morning Glory Zell-Ravenheart (1990) emplea por primera vez la palabra poliamor (polyamory). Por ello, ante lo que muchos piensan, este trabajo sostiene que el poliamor no es algo que haya existido, en menor o en mayor grado, a lo largo de la historia. Esto no sería más que eternizar relaciones sociales que de suyo son históricas, por ello se hace hincapié en que esta forma de relacionarse sexo-afectivamente es un producto histórico de nuestra época.

Dicho esto, la información sobre el tema es cada vez mayor, a lo cual, han contribuido enormemente el internet y las redes sociales. En Estados Unidos y en España, a diferencia de México, el conocimiento de este tipo de relaciones es más abundante. Un ejemplo de ello es el artículo que se ha publicado recientemente en el diario español *El país* titulado *Por qué se habla tanto de poliamor* (Seco, 2019). El mismo título del artículo expresa la actualidad que hoy en día tiene el poliamor, incluso no sólo en España, sino en algunos países de América Latina, pues dicho artículo es publicado

en la versión digital dirigida a nuestro continente. En este sentido, en México se ha dado un constante seguimiento a este tema debido al gran alcance que ha tenido el internet, y específicamente, las publicaciones en nuestro idioma.

Por otro lado, en el mismo artículo al que hacemos referencia, se brindan varios datos para dimensionar el paso que se abre el poliamor en la sociedad contemporánea. Se comenta ahí que “según un informe del Journal of Sex & Marital Therapy de 2016, una de cada cinco estadounidenses (un 20%) asegura tener o haber tenido una relación consensual fuera de la pareja” (Seco, 2019).

Actualmente, la recepción del poliamor en México, muy probablemente, haya aumentado debido a programas, series de televisión y películas sobre el tema. Hoy en día, plataformas como Netflix han tenido una gran popularidad, de modo que han hecho que se conozcan temáticas como la del poliamor a un mayor número de personas. Podemos mencionar dos de las series más conocidas sobre el tema: *Tú, yo y ella*, donde se cuenta como una pareja se enamora de una tercera persona; y *Wanderlust*, en donde se narra cómo una pareja de casados decide comenzar a salir con otras personas. Como se puede notar, las plataformas alternativas a la televisión han comenzado a mostrar otro tipo de dinámicas de relacionarse afectivamente. Pero más allá de la expresión del poliamor en este tipo de contenidos como películas, series, blogs, libros, etc., lo que nos interesa es atravesar estos meros fenómenos y mostrar las razones históricas y sociales que han vuelto posible al poliamor como una manera de relacionarse afectivamente que cada vez recobra mayor relevancia en la actualidad.

Expuesto lo anterior, cabe explicitar que nuestro objetivo principal es describir el proceso histórico-evolutivo del amor, a partir del cual, se explica el establecimiento de la semántica del poliamor. A partir de ello, nos hemos planteado algunos objetivos secundarios: 1), describir el desarrollo de las semánticas del amor premoderno como contradicción que antecede a la constitución del amor romántico, 2) delimitar la semántica del amor-pasión en contraposición de la semántica del amor romántico, y 3) establecer la continuidad y la diferencia del amor-pasión en las semánticas del amor moderno (amor romántico y poliamor).

De acuerdo a nuestros objetivos, sostenemos como hipótesis de este trabajo que el proceso de individualización y reflexividad del amor en cuanto tal se determina por el desarrollo mismo del amor-pasión. Esto significa que, si queremos observar los procesos de individualización y reflexividad a lo largo de la historia, en cuanto a amor se refiere, debemos de fijarnos en el lugar que la sociedad le da al amor-pasión. De esta manera, la exposición de este trabajo se rige por tal hipótesis.

Este trabajo se divide en cuatro capítulos. El primero de ellos aborda la noción que tiene Niklas Luhmann del amor en tanto medio de comunicación simbólicamente generalizado en relación a la Teoría General de los Sistemas Sociales (TGSS). Para esto es necesario exponer de forma breve en qué consiste esta teoría. No debe perderse de vista que la centralidad de este capítulo no es la TGSS, sino más bien el tratamiento que hace Luhmann del amor. Recuperamos fundamentalmente la idea de que la semántica es el código del medio de comunicación amor. De tal suerte que este código determina el establecimiento de una u otra relación amorosa. Dado que los sistemas psíquicos pueden disponer de semánticas es que pueden establecer estructuras sexo-efectivas, es decir, relaciones concretas.

El segundo capítulo está dedicado a definir qué entendemos por lógica de la individualización y la reflexividad, de modo que se establecen los criterios necesarios para guiar nuestra exposición de esta lógica en cuanto a las semánticas del amor en cuanto tal. Hecho esto, comenzamos con el análisis de las semánticas del amor premoderno como antecedentes del amor romántico y el poliamor. Ahí la intención es perfilar la lógica de la individualización y la reflexividad, así como, explicar el surgimiento del amor romántico como un movimiento que se desarrolla mediante el lugar que adquiere el amor sexual en la sociedad. Así, se ofrece el desarrollo de dos semánticas del amor: la cristiana y la cortesana. Vale la pena subrayar que lo importante aquí es mostrar qué elementos de ambas semánticas se conservan, pero también, cómo el amor sexual comienza a integrarse al matrimonio y bajo qué consecuencias.

El asunto mismo de este trabajo, el amor moderno, se aborda en el tercer y cuarto capítulo. El amor romántico es abordado en el tercer capítulo. En él se entra de lleno a la época de la modernidad capitalista. Cabe advertir que hay que distinguir entre dos tipos de desarrollo, uno lógico-semántico y otro histórico. Tal distinción tiene la intención de captar dos dimensiones de un mismo proceso. Por un lado, la inauguración del amor moderno como amor romántico bajo sus determinaciones semánticas y a la vez históricas. Pero, por otro lado, la especificidad del amor-pasión en cuanto a su desarrollo que establece la continuidad entre el amor romántico y el poliamor. Ello, resulta ser el planteamiento fundamental en que se afirma el desarrollo del amor como lógica de la individualización y reflexividad, es decir, lo que permite la continuidad del amor en tanto que moderno. Dicho de otro modo, el amor moderno surge siendo amor romántico, pero el amor moderno no se restringe a este, posteriormente, en su desarrollo, surgen otras expresiones o semánticas del amor.

En el cuarto capítulo se trata la semántica del poliamor. Se comienza con algunas consideraciones críticas en relación al tratamiento del amor de acuerdo a la teoría de la individualización de Ulrich y Elisabeth Beck. Seguido de ello, se atienden brevemente algunos acontecimientos históricos que atienden al surgimiento del poliamor, como, por ejemplo, el Mayo del 68 y la llamada revolución sexual. En el siguiente apartado se aborda de lleno la semántica del poliamor. Se hace un recorrido por los principales argumentos en contra del amor romántico. Se expone la manera en que se define a sí mismo el poliamor como una forma ética de relacionarse sexo-afectivamente, así como, las consideraciones prácticas que el poliamor tiene en cuenta. Finalmente se aborda el modo en que opera la lógica de la individualización y la reflexividad en el discurso poliamoroso y, a su vez, la forma en que se resignifica o modifica cualitativamente el amor-pasión. Ello implica notar que la continuidad del amor moderno conlleva una transformación en el amor en cuanto tal.

Por último, se ofrecen las conclusiones. Ahí se hace una revisión de cada uno de los seis criterios con los que se define la lógica de la individualización y la reflexividad (Cap. 2) en relación a las semánticas del amor que se trataron a lo largo de este trabajo. Además de ello, se contraponen los objetivos de la investigación con los resultados aquí ofrecidos.

Antes de dar paso al trabajo, vale la pena realizar algunos comentarios de orden metodológico. Esta es una investigación de carácter documental o bibliográfico, esto significa que se recopila, organiza, interpreta y analiza información referida a los distintos discursos sobre el amor. Dado este tratamiento de la información, vale la pena señalar que en el tratamiento que se realiza aquí del amor es posible distinguir entre lo semántico y lo histórico. Tal distinción adquiere una relevancia realmente importante en el tercer capítulo, asunto que aclararemos en un momento.

Los fragmentos sobre las semánticas del amor hacen referencia a la condensación de sentido de algún tipo de amor, esto significa que dan cuenta de cómo se configura un amor en específico. Toda semántica tiene un origen histórico y social, sin embargo, aquí hacemos referencia a la construcción narrativa de uno u otro tipo de amor de forma abstracta o pura. De este modo, el análisis de las semánticas se contrapone al análisis histórico en cuanto tal del amor, es decir, a la operatividad histórica de uno u otro tipo de amor. Por ejemplo, la semántica del amor cortés es descrita en cuanto al funcionamiento de los distintos elementos que la componen, específicamente, hemos estructurado su exposición a partir de que se muestre el lugar que ocupa el amor-pasión en el desarrollo propio de la semántica. En este sentido, al abordar esta semántica, no ofrecemos un análisis histórico de este tipo de amor, haber hecho eso,

hubiera significado dar cuenta de las relaciones sociales efectivas que explicaran el surgimiento de la semántica, así como el operar concreto del amor cortés.

Esta distinción entre lo semántico y lo histórico es más notoria en el capítulo tercero. Ahí, se encontrarán apartados dedicados a las semánticas del amor romántico y del amor-pasión, pero también apartados dedicados al análisis histórico del amor romántico. Aquí el análisis de las semánticas se topa con una dificultad, esta es, separar analíticamente el amor romántico y el amor-pasión. Debe llamar la atención que el amor moderno se inaugura con el amor romántico, incluyendo así, al amor-pasión, el cual a su vez surge determinado como amor romántico. De este modo, la reconstrucción de las semánticas debe permitir diferenciar entre estos dos tipos de amor, así como establecer una línea de desarrollo que vincule la argumentación de la semántica con la realidad histórica y con la formulación de las posteriores semánticas.

Así, es posible contraponer las semánticas a la realidad histórica y a su propio desarrollo. En este sentido, podemos comentar que el ideal del amor-pasión que podemos hallar, por ejemplo, en Shelly, en gran medida, no tiene su correlato histórico (en tanto amor romántico), es decir, que no forzosamente opera su concepción del amor en la realidad concreta, y si lo hace, solamente ocurre de forma excepcional y no como forma generalizada en que los individuos aman en condiciones históricas determinadas. De otro modo, en la actualidad, bajo la dinámica del poliamor, es posible encontrar algo más cercano al amor-pasión de Shelley. Dicho lo anterior, habría que decir que las formas de relacionarse sexo-afectivamente están condicionadas por el marco general de la sociedad, de forma que el impedimento o la posibilidad de realizar el amor-pasión está regido por condiciones históricas. Por ello, resulta muy importante contextualizar la semántica del amor bajo su historicidad concreta.

Cabe comentar que el desarrollo de las semánticas del amor es sumamente amplio. Estas semánticas se expresan en una gran diversidad de autores que han escrito sobre el tema. Del mismo modo, son diversos los lugares de enunciación desde donde se formulan las semánticas. Encontramos que el amor cristiano fue formulado por filósofos y teólogos; mucho del amor cortés por trovadores; el amor romántico por literatos, filósofos, incluso moralistas; y así, el poliamor por feministas, terapeutas y sexólogas. Ante esto, hay que llamar la atención del criterio de selección de una u otra semántica.

Si bien este trabajo contempló semánticas muy específicas en su exposición, la investigación no se limitó solo a ellas. Se tuvo que hacer un examen de muchas más semánticas de las expuestas aquí. Principalmente, se tuvo en mente, como eje

principal, todas las semánticas del amor que expone Irving Singer en su libro *La naturaleza del amor* en tres tomos. Ahí se hace un recorrido de una gran cantidad de autores que articulan ideas respecto a nuestro tema, ello incluye también las ideas de muchos autores literarios como Shakespeare, Stendhal, Shelly, Tolstoi, Proust, etc., quienes lograron articular una idea sistemática sobre el amor. En este sentido, sus obras expresan una semántica, es decir, una condensación de sentido particular sobre su visión del amor. Es en ese tenor que interesa a este estudio sus ideas, más no en su calidad de literatos. Con esto, hay que advertir que el análisis de estas semánticas no es para nada un análisis literario. Si así lo fuera, ello contemplaría el argumento particular de las obras, su estilo, su tradición o movimiento, su estructura, sus recursos literarios, sus tiempos narrativos, etc.

Dicho lo anterior, cabe decir que la elección de una u otra semántica para nuestra exposición dependió de los criterios establecidos por la lógica de la individualización y la reflexividad, la cual, en términos del amor se expresa en el lugar que toma el amor-pasión en las semánticas. Así, centrar la atención en Shakespeare, Rousseau, Stendhal y Shelly responde a que en estos autores se puede apreciar de forma más pura la conformación del amor romántico respecto al amor cortés y el desarrollo lógico del amor-pasión. Esto no quiere decir que sea el único camino para ejemplificar el avance y desarrollo del amor-pasión. Si bien tal dinámica se puede observar en una gran variedad de discursos sobre el amor, por ejemplo, en el de los puritanos norteamericanos, no se contempló esa vía debido a que eso hubiera ameritado una mayor complejidad debido a que interfieren en gran medida los discursos religiosos. De esta forma, los autores que mencionamos brindan la ventaja de pensar el tema del amor fuera de sus implicaciones religiosas, lo cual hace de estas semánticas las más avanzadas y representativas para mostrar la lógica del amor-pasión.

Por otro lado, la descripción de la semántica del poliamor ha sido desarrollada, principalmente, aunque no solo, a partir de dos de los textos más famosos sobre el tema. El primero se titula *Las virtudes del poliamor. La magia de los amores múltiples* de Yves Alexandre Thalmann. El segundo se titula *Ética promiscua. Una guía práctica para el poliamor, las relaciones abiertas y otras aventuras* de las autoras Dossie Easton y Janet Hardy. Ambos textos resultan ser una especie de manual o guía para la práctica del poliamor. En ellos los autores ofrecen perspectivas de la semántica del poliamor. Salvo las diferencias que puedan existir, nosotros hemos tomado a la semántica del poliamor bajo su propia abstracción, por lo que los textos aquí citados no engloban la totalidad de la semántica. Por ello, consideramos que nuestra exposición no estuvo basada en cuanto tal en los textos mismos, sino en la lógica interna del poliamor mismo.

La selección de todas y cada una de las semánticas de este trabajo ha buscado ofrecer los elementos más simples y necesarios para la comprensión de la dinámica interna del amor en cuanto tal. De esta forma, dicha selección solo puede estar justificada y ser válida en la medida en que se logre una exposición sistemática del proceso del amor moderno.

Dicho todo lo anterior, caben hacer algunas aclaraciones. El curso de nuestra investigación nos llevó al estudio de las semánticas occidentales del amor en un periodo determinado. Ello debe entenderse en el contexto de que para el entendimiento de las relaciones afectivas en México y en América Latina, no puede dejarse de lado la ruta histórica que ha tenido Europa. Sin duda, el eurocentrismo está presente en las formas en que amamos. Ello se fundamenta en un primer momento en la conquista de América, y posteriormente, en el ascenso hegemónico de Estados Unidos como imperio capitalista. Sin embargo, no es posible eludir la tarea de estudiar y desentrañar este tipo de relaciones, para así, realizar críticas más contundentes a estos estilos de vida occidentales.

Por ello, aquí planteamos solamente un humilde esfuerzo por aclararnos el proceso que ha tenido el amor en cuanto tal desde el punto de vista occidental. Es innegable que es pertinente un análisis decolonial del asunto. El amor se despliega de múltiples formas, con especificidades geográficas e históricas, por lo que en ningún momento el amor de occidente debe ser planteado como universal.

Es de esta forma que consideramos la necesidad de una teoría general del amor desde el punto de vista de las relaciones sociales. Si bien existen muchos esfuerzos en desentrañar qué es el amor, como, por ejemplo, los de sociólogos y sociólogas que ya hemos mencionado, hay que comprender que sus trabajos están anclados en momento histórico determinado, por lo cual, su atención se centró en el surgimiento de la modernidad. Quiero decir de forma más precisa que la posibilidad de atender al tema del amor en la sociología es una necesidad más o menos reciente. Es hasta la segunda mitad del siglo XX que esta ciencia social comienza a atender este asunto, ello se suele conocer como el giro afectivo, lo cual, también no se explica sin la lucha de las mujeres en denunciar y en atender el estudio del espacio doméstico-privado en el que han sido recludas.

Así, me parece que existen condiciones de posibilidad históricas que permitirían el proyecto colectivo de construir una teoría general del amor. Con ello, desde mi punto de vista, debe considerarse al amor en su desarrollo pleno de la humanidad, esto es, más allá del amor sexual, contemplando así, el amor entre hermanes, el amor de madre, el amor de padre, la amistad, el amor a Dios, etc. Lo cual también contempla nociones como la de eros, filia, ágape, nomos, etc. Del mismo modo, este proyecto tendría que considerar las determinaciones concretas del amor en geografías y

tiempos históricos específicos, en donde las estructuras familiares y de parentesco no son las occidentales. Tales estudios, considero, deber de abarcar la diversidad de disciplinas científicas, desde la antropología hasta las neurociencias. Pero a la vez, incluir las propuestas decoloniales y feministas de las ciencias sociales.

Capítulo 1. El amor como medio de comunicación simbólicamente generalizado (MCSG). Semánticas del amor y relaciones amorosas

Dada la complejidad de la Teoría General de los Sistemas Sociales (TGSS) de Niklas Luhmann, resulta necesario dar una breve explicación de esta teoría para centrarnos específicamente en la noción que tiene el autor de amor-pasión. Deben tenerse algunas consideraciones de principio. El amor bajo un tratamiento estrictamente sociológico es atendido aquí como un medio de comunicación simbólicamente generalizado (MCSG). De forma que este medio hace posible cierto tipo de comunicaciones, o bien, cierto tipo de relaciones sociales entre sistemas psíquicos, entiéndase: relaciones amorosas.

Las relaciones amorosas no se reducen a la co-presencia de los miembros, es decir, a la interacción; esto a pesar de que el amor exija la predominancia de este tipo de sistemas. De esta manera, las semánticas del amor resaltan en su importancia debido a que son los códigos que establecen todo tipo de relaciones amorosas. Así, para Luhmann, las relaciones amorosas solo pueden constituirse a partir de una semántica determinada proporcionada por el medio de comunicación amor. Las semánticas del amor funcionan de referencia al establecimiento de relaciones amorosas, de modo que los ámbitos de interacción de las relaciones amorosas se determinan por tales semánticas.

Cabe mencionar que cualquier semántica está situada en un momento determinado de la evolución de las ideas, por tanto, de la sociedad. De modo que es necesario dar cuenta cómo es que ciertas semánticas del amor son posibles en determinados momentos históricos. De ahí que nos preguntemos cómo es que surge y se desarrolla el poliamor como una semántica específica del amor en la modernidad.

Para llevar a cabo dicho cometido, es necesario que a lo largo de este capítulo desarrollemos, en lo general, las principales nociones de la Teoría General de los

Sistemas Sociales (TGSS) de Niklas Luhmann con miras a entender qué significa que el amor sea un medio de comunicación. Para ello, hemos organizado nuestra exposición de la siguiente manera. En un primer apartado, centraremos nuestra atención en conceptos básicos como: sistema, comunicación y sociedad. En el segundo apartado, nos enfocaremos en explicar el funcionamiento de las relaciones amorosas como sistemas orientados por el amor, los cuales trascienden los sistemas de interacción; de modo que sostenemos que cualquier relación amorosa mantiene una estructura más allá de la co-presencia. En nuestro tercer apartado, establecemos el concepto de semántica y, a partir de ello, definimos al amor como medio de comunicación simbólicamente generalizado. Finalmente, en el cuarto apartado nos detenemos en la noción de evolución, a partir de la cual se explica la transformación de las semánticas y las estructuras a partir de las contingencias y variaciones de lo social.

1. Teoría General de los Sistemas Sociales: sociedad, sistemas y comunicación

Para Luhmann, la sociedad es el sistema social omniabarcador constituido por el conjunto de comunicaciones, por lo que la comunicación solo es posible en la sociedad, o bien, la comunicación es la sociedad. De este modo, la sociedad no está compuesta de individuos sino de comunicaciones. La sociedad es el sistema social omniabarcador porque incluye a todos los demás sistemas sociales posibles (Luhmann, 2007, pág. 55).¹

Un sistema, desde el punto de vista de la TGSS, se constituye a partir de la diferencia con su entorno. Por tanto, un sistema social, al diferenciarse de su entorno, es un sistema operativamente clausurado, o bien, cerrado. De modo que, al ser el sistema cerrado, es también autopoietico, pues es capaz de re-reproducirse a partir de sí mismo con sus propios elementos y sus propias estructuras. (Corsi, Esposito, & Baraldi, 2006, págs. 208-209)

Para ser más específicos, el punto de partida para la constitución de sistemas es la diferencia sistema/entorno. El sistema solo es sistema en relación con el entorno, de

¹ Para Luhmann, la sociedad esta diferenciada. "La forma de la diferenciación constituye la estructura de la sociedad porque establece un orden de relaciones entre los sistemas parciales, orden que preselecciona las posibilidades de comunicación" (Corsi, Esposito, & Baraldi, 2006, pág. 77). Dicha diferenciación dependerá del estadio evolutivo en que se encuentre la sociedad. En la modernidad, podemos hablar de que la sociedad se diferencia funcionalmente, dando lugar a diversos sistemas. Por ejemplo: el sistema político, el sistema económico, el sistema del derecho, el sistema de la ciencia, el sistema de la salud, etc.

tal modo, que un sistema reduce la complejidad del entorno. De esta manera, a través de esta operación, el sistema se constituye como tal. Sin embargo, la distinción sistema/entorno no se da de facto, sino que es trazada por el propio sistema a través de un re-entry de la forma en la forma. A través del re-entry, el sistema es capaz de diferenciarse de su entorno a través de su propia operación. Su operación contempla también la observación tanto del propio sistema como del entorno, siempre al interior del propio sistema, para ello se emplea la forma autorreferencia/heterorreferencia. Como lo menciona el autor:

“Las operaciones son posibles sólo como operaciones de un sistema, sólo son posibles en el lado interno de la forma. Pero el sistema puede operar también como observador de la forma; puede observar la unidad de la diferencia (...) Sólo así pueden los sistemas -cuando son lo suficientemente complejos- aplicarse a sí mismos la distinción sistema/entorno; aunque eso sólo lo pueden lograr ejecutando una operación propia que lo haga. En otras palabras: los sistemas pueden distinguirse a sí mismos de su entorno, aunque esto ocurre como operación en el mismo sistema” (Luhmann, 2007, pág. 43)

En otras palabras, las observaciones del sistema al entorno sólo se pueden llevar a cabo al interior del sistema a partir de las propias distinciones que establezca el sistema (Luhmann, 2007, pág. 66). Sin embargo, el sistema opera como si existiera una relación directa con su entorno: “Los sistemas operan (...) bajo la ilusión de contacto con el entorno -por lo menos mientras sólo observan qué observan y no cómo observan” (Luhmann, 2007, pág. 67).

De este modo, el sistema y el entorno no tienen una relación directa, no se determinan mutuamente; lo cual se explica con el concepto de clausura operativa. Por clausura se entenderá únicamente una clausura operacional, más no una clausura absoluta, lo cual refiere a que un sistema solo establece y mantiene su propia operación a partir de sus operaciones (Luhmann, 2007, pág. 68). En este sentido, el operar propio de los sistemas determina el estado o condiciones de su operar, el operar se autoimplica. De esta forma, el operar del sistema forma “estructuras como esquemas de selección que permiten reconocer y repetir” (Luhmann, 2007, pág. 67) su propia operación. Esto mismo les da a los sistemas la cualidad de ser autopoieticos: “Los sistemas autopoieticos son aquellos que por sí mismos producen no solo sus estructuras, sino también los elementos de los que están constituidos -en el entramado de estos mismos elementos” (Luhmann, 2007, págs. 44-45).

Ahora bien, la operación autopoietica del sistema social omniabarcador es la comunicación, o sea que la sociedad es el sistema que produce comunicaciones a

partir de comunicaciones. La condición de posibilidad de la autopoiesis de la comunicación es la doble contingencia.² Debido a que toda comunicación es entendida bajo la lógica del sistema que la observa en su interior, el entendimiento de la comunicación no es compatible con la intencionalidad dada de principio por el sistema que la emite. El sistema que recibe la comunicación solo puede entenderla a partir de sus propios elementos, por lo que nunca es posible el entendimiento pleno, lo cual despliega nuevos problemas en la comunicación que solo pueden ser resueltos a través de nuevas comunicaciones. Sin embargo, paradójicamente, toda solución de problemas no genera más que nuevos problemas.

Ahora bien, los sistemas psíquicos operan con pensamientos, mientras que los sistemas sociales operan con comunicaciones. Dicha separación brinda ventajas para el trato de lo social en sí mismo, lo cual no quiere decir que no exista una preocupación del autor por los sistemas psíquicos; de hecho, contemplamos que sí es posible trabajar ambos conceptos en términos sociológicos. Ante esto, hay que decir que la comunicación siempre presupone el actuar de los sistemas psíquicos. Por lo que respecta ahora, desarrollaremos el concepto de comunicación, pues hay que vislumbrar ciertas cuestiones para entender la interrelación entre sistemas psíquicos y sociales.

Ya hemos comentado que “la sociedad se genera por la comunicación que presupone la operación *autopoiética* de la comunicación” (Luhmann, 2007, pág. 45), es decir, que la sociedad, o bien, el sistema social, se compone por el conjunto de comunicaciones existentes. La sociedad es comunicación. La comunicación es el elemento estrictamente social, o sea, toda comunicación es social y lo social es forzosamente comunicación. De esta forma, es posible delimitar a la sociedad como un sistema social bajo las características que ya hemos desarrollado: clausura operativa y autopoiesis. En este sentido, la comunicación en tanto sistema es capaz de re-

² La doble contingencia tiene un papel central en la teoría de Luhmann. “El principio de la constitución del orden social en clave de doble contingencia implica la reciprocidad de las relaciones entre *ego* y *alter*, con lo cual se inicia una historia del sistema con base en una relación doble contingente misma que se reconstituye circularmente” (Hernández L. A., 2017, pág. 79). Es por medio de la doble contingencia que surge la comunicación, o sea lo social. Doble contingencia significa “que la constitución del mundo social se presenta a través de un horizonte doble de perspectivas, que son las perspectivas de Ego y Alter. Ego no puede ejecutar las experiencias de Alter, pero tiene la posibilidad de observar la perspectiva de Alter y de asumirla eventualmente como propia. Ego no puede asumir la operación autorreferencial de Alter en su interior, pero puede aprender de su perspectiva de observador. De este modo y con estos límites, el mundo de Alter se pone a disposición de Ego (y viceversa): el mundo se vuelve socialmente contingente. Ya sea Ego o Alter experimentan doble contingencia: incluye la perspectiva de otros en la suya propia, tomándola en cuenta de esta manera” (Corsi, Esposito, & Baraldi, 2006, pág. 91)

producirse a sí misma, por lo que su operación no depende de sistemas psíquicos, sino del sistema social mismo.

Luhmann plantea que la comunicación es la síntesis de tres selecciones: información/darla-a-conocer/entenderla. En un primer momento, alter dispone de cierta **información**. En segundo momento, alter realiza el acto de **dar a conocer** la información a ego. En un tercer momento, ego **entendería**, como sea que fuese, la información que alter busco darle a conocer. De este modo, la comunicación presupone el involucramiento de un alter y un ego, lo cual, brinda el estatus de "lo social". Sin embargo, al hablar de alter y ego no necesariamente se habla de sistemas psíquicos, sino que se pueden considerar organizaciones o sistemas. De esta forma, la comunicación involucra estos tres momentos (información/darla-a-conocer/entenderla), y solo cumplidos estos, podemos hablar de comunicación. Además, podemos agregar que el acto de entender conlleva siempre un nuevo acto de comunicar, es decir que, solo a través de otra comunicación es posible acusar de recibido una comunicación.

Por otro lado, la comunicación en tanto sistema no es entendida como transferencia (de información), sino bajo la distinción médium/forma lo cual busca dar cuenta de la formación de estructuras en el ámbito de los diferentes sistemas de comunicación. "La distinción médium/forma traduce la improbabilidad de continuación operativa del sistema en una diferencia que puede ser tratada en el sistema -y con eso se transforma en marco de posibilidad de la autopoiesis del sistema" (Luhmann, 2007, pág. 151).

De este modo, se entiende, a su vez, la distinción médium/forma como distinción entre *acoplamiento-flojo/acoplamiento-firme de los elementos*. El médium refiere a elementos acoplados de manera floja o débil, mientras que la forma establece a ciertos elementos bajo un acoplamiento firme o fuerte (Luhmann, 2007, pág. 152). Por medio de esta distinción, es posible que el sistema se mantenga como tal, pues las operaciones son resultado de ciertas selecciones de formas, o bien, de un lado de la forma, ya que toda forma señala una distinción. Estos acoplamientos firmes y flojos permiten que el sistema procese sus operaciones, el procesar dependerá más de los acoplamientos firmes que se establezcan a partir de la recursividad, lo cual hace posible la autopoiesis (Luhmann, 2007, pág. 152). En este sentido, la asimetría es condición del operar de los sistemas donde la comunicación se muestra en primera instancia como el sustrato medial de cualquier forma social, es decir, la comunicación se presenta como toda la gama de posibilidades a partir de la cual se harán posibles ciertas estabilizaciones (instituciones, grupos, organizaciones, sistemas).

Ahora bien, el médium fundamental de la comunicación es el lenguaje. El lenguaje permite el acoplamiento estructural entre sistemas sociales, así como, entre sistemas psíquicos y sociales. Es a través del lenguaje que operaciones repetibles se estabilizan en signos. “La autorreferencia del sentido se generaliza a través del lenguaje con ayuda de signos que son a su vez dicha generalización, es decir, que no consisten en una referencia a ninguna otra cosa” (Luhmann, 2007, pág. 161).

El lenguaje oral, a su vez, necesita un médium: el acústico. Por lo cual, la forma del lenguaje se establece con la distinción sonido/sentido, se establecen relaciones entre sonido y sentido. En otras palabras:

“El lenguaje surge en la reutilización de sonidos o de grupos de sonidos. Todavía con más precisión: el lenguaje en el curso de la reutilización produce, por una parte, la identidad de las palabras, (...), condensa identidades propias del lenguaje y, por otra, en el mismo trazo confirma estas condensaciones para poder ser aplicadas a situaciones nuevas; generaliza” (Luhmann, 2007, págs. 167-168)

Para que el lenguaje sea posible es necesaria la reutilización de signos, es decir, es necesario que el sistema se forme una memoria. En el contexto de sociedades donde aún no hay escritura hablamos de que la memoria recae solamente en las conciencias individuales, y, por tanto, en ámbitos situacionales de interacción. Sin embargo, ya dentro cierto nivel evolutivo ya se puede hablar de la emergencia de la realidad semiótica, donde la autopoiesis de la comunicación se reactiva por la necesidad de nuevas comunicaciones, así se cierra el sistema (Luhmann, 2007, pág. 163).

El lenguaje oral surge anclado a sistemas de interacción, por lo que es necesaria la presencia de los involucrados. “El lenguaje surge para hablar, surge como médium de comunicación oral. La comunicación está ligada a sistemas de interacción entre presentes, pero en la medida en que la sociedad crece, disminuye la relevancia social de la presencia” (Luhmann, 2007, pág. 193). Es a través de la escritura que la presencia deja de tener la misma relevancia social.

En primer lugar, con la escritura se incrementa la cantidad de distinciones que una sociedad puede utilizar (Luhmann, 2007, pág. 196). Por otra parte, “Mientras que el lenguaje de manera muy general encuentra su forma en la diferencia de sonido y sentido, la escritura posibilita una simbolización precisamente de esa diferencia en otro médium de percepción, en el médium óptico” (Luhmann, 2007, pág. 197). A partir de esto, es posible ahora leer y escribir, lo cual fue para la sociedad una adquisición evolutiva que le permitió incrementar su complejidad.

Este aumento de complejidad tiene lugar porque se hace posible la telecomunicación. Ahora la comunicación puede expandir sus límites más allá del tiempo y del espacio en que se produce. De esta manera, la comunicación puede autonomizarse de las interacciones entre presentes. La escritura amplía el círculo de receptores de las comunicaciones. También, la escritura en tanto comunicación puede distanciar temporalmente de los tres momentos de selección que la conforman: información, dar-a-conocer y entender.

Otro punto importante es que la escritura hace posible una memoria estrictamente social, la cual quiere decir que no depende de la memoria de los sistemas psíquicos. Esto se volvió más notorio después de la invención de la imprenta.

“Después de la invención de la imprenta se necesitan más de doscientos años para que la función de la tirada de libros se haga visible como infraestructura técnica para el mantenimiento y continuación de una memoria de la sociedad, independientemente de lo que los individuos recuerdan de manera menos casual y de lo que muere de ello” (Luhmann, 2007, pág. 232)

Además de esto, la escritura y la imprenta tienen un papel principal dentro de la TGSS, ya que estas conquistas evolutivas hicieron surgir los medios de comunicación simbólicamente generalizados (MCSG), con lo cual fue posible establecer mecanismos equivalentes funcionalmente a la moral. Incluso, el mismo Luhmann, ha señalado la importancia de la novela para el surgimiento del amor moderno. En lo siguiente, seguiremos el concepto de comunicación en el ámbito de la interacción para esclarecer qué entenderemos por relación amorosa.

2. Las relaciones amorosas para la TGSS

Ya hemos mencionado que el lenguaje hace posible los acoplamientos estructurales entre sistema social y sistemas psíquicos. Sin embargo, aún falta profundizar en ello. La condición para que los sistemas sociales y los sistemas psíquicos puedan operar es el sentido, sin sentido ninguna operación de la sociedad puede tener lugar (Luhmann, 2007, pág. 27). A su vez, el sentido se produce a partir de la operación de los sistemas, por tanto, el sentido es siempre sentido de las operaciones del sistema operativamente clausurado. “El sentido es entonces un producto de las operaciones que lo usan y no una cualidad del mundo debida a una creación, fundación u origen” (Luhmann, 2007, págs. 27-28), lo cual quiere decir que el sentido no es algo dado, ni algo sustancializado, es más bien, construcción constante de sentido dada la operación determinada al sistema.

El sentido se entiende por la forma actualidad/potencialidad, lo que contempla también que el sentido se asimetriza al momento de su operación, además de que la memoria del sistema dispone de selecciones pasadas para mantener la autopoiesis. “El sentido es, entonces, a todas luces una forma de operación histórica, y sólo su utilización enlaza el surgimiento contingente y la indeterminación de aplicaciones futuras” (Luhmann, 2007, pág. 30).

De esta manera, la forma actualidad/potencia adquiere relevancia pues el sentido se manifiesta en el acto de operar, y así excluye siempre otras posibilidades. “Sentido significa que en todo lo que se señala como actual queda además co-expresada y co-aprehendida la remisión a otras posibilidades. Todo sentido determinado alude a sí mismo y a lo otro distinto” (Luhmann, 2007, pág. 31). Los sistemas, ya sean psíquicos o sociales, construyen en su operar su propio sentido. Dicho esto, podemos decir que el sentido adquiere efectividad como posibilidad de acoplamiento con otros sistemas a partir del lenguaje.

Entonces, hablamos de que los sistemas no comparten sentido, sino que se acoplan estructuralmente a través del lenguaje. Dicho acoplamiento estructural quiere decir que “los sistemas sólo pueden construir estructuras que son compatibles con el entorno, sin que el entorno pueda determinar la operación con la que construyen dichas estructuras” (Luhmann, 2014, pág. 280). De esta forma, el sistema puede observar en su entorno a otros sistemas y acoplarse a ellos. Aquí nos interesa precisamente las relaciones entre sistemas, es decir, entre alter y ego. Además, hay que resaltar que el concepto de acoplamiento estructural presupone la autopoiesis, el sistema operativamente clausurado no tiene determinaciones externas (Luhmann, 2014, pág. 280).

En este sentido, los sistemas psíquicos están acoplados estructuralmente con el sistema social, y es necesario que así sea. De hecho, co-evolucionan juntos.³ La

³ Al respecto, nuestro autor comenta que “Antes del desarrollo del lenguaje los seres vivos existen acoplados estructuralmente y, por tanto, están expuestos a la coevolución; el lenguaje permite además acoplamientos operativos que los participantes pueden controlar reflexivamente. Todo esto aumenta las posibilidades de exponerse (o sustraerse) a determinados entornos, brindando a la autoorganización de los participantes la oportunidad de distanciarse de lo que se comunica. Sigue siendo perceptible, más únicamente puede ser aprehendido a través de lo que deliberadamente se aporta en la comunicación lingüística. Esto trae como consecuencia que cuando estas operaciones de acoplamiento se normalizan y se consolidan recursivamente se forma un sistema propio de comunicaciones lingüísticas que opera por autodeterminación y es, a la vez, compatible plenamente con la participación reflexionada de los individuos. Se llega así a una coevolución de individuo y sociedad, la cual sobredetermina las posibles relaciones coevolutivas entre los individuos” (Luhmann, 2007, pág. 162)

relación entre sistemas psíquicos y sociales no está excluida de análisis sociológico. Como menciona el autor, “la comunicación sólo se lleva a efecto cuando la conciencia está presente y presta atención” (Luhmann, 2014, pág. 279), además de que “Conciencia y comunicación se presuponen y se posibilitan con sus respectivas complejidades sin que puedan transformar los detalles mismos de la operación” (Luhmann, 2014, pág. 279). En este sentido, la clausura operativa siempre se mantiene en el ámbito de cada sistema. Así, “cuando se comunica, el acoplamiento estructural hace contacto inmediato con la conciencia, sin que los acontecimientos internos de la conciencia (pensamientos) entren como participantes de la cadena de comunicación” (Luhmann, 2014, pág. 281). Por si fuera poco, el autor recalca que:

“Todo lo que es posible comunicar debe pasar, primero, por el filtro de la conciencia, situado en el entorno del sistema de la comunicación. En este sentido la comunicación es totalmente dependiente de la conciencia y, al mismo tiempo, algo que la excluye totalmente ya que la conciencia nunca es comunicación” (Luhmann, 2014, pág. 283)

Debido a ello, el análisis de la interacción a partir de la TGSS adquiere suficiente relevancia sin la necesidad de faltar a los principios teóricos que la fundamentan. De tal modo, que todo acoplamiento estructural mantiene la clausura operativa de los sistemas, ante lo cual, los sistemas no se determinan por otros sistemas (o bien, por el entorno), no hay una relación causal que los explique. Aquí más bien se habla de irritaciones entre sistemas. Sobre esto comenta Luhmann:

“La conciencia provee a la comunicación de irritación. Los acoplamientos estructurales no producen operaciones, sino sólo irritaciones (sorpresas, decepciones, perturbaciones) en el sistema. Estas irritaciones, en razón del entramado de operación del sistema, pueden servir para que el sistema mismo reproduzca las siguientes operaciones. (...) La irritación es, entonces, con otras palabras, una forma que sólo se produce en el interior del sistema, pero que no se lleva a efecto en el entorno.” (Luhmann, 2014, pág. 285)

Dicho esto, las acciones individuales son tan solo irritaciones. Por otro lado, desde el punto de vista de la comunicación, la acción está incorporada bajo los propios términos de la conceptualización de la comunicación. La forma información/dar-a-conocer/entender contiene en sí misma la noción de acción totalmente abstraída de elementos individuales. Lo anterior se entiende a través de la forma vivencia/acción.

Es necesario partir de que lo social solamente se entiende a través de la síntesis de los tres momentos que hemos mencionado: información/dar-a-conocer/entender. La información es una selección previamente vivenciada por el sistema, el sistema selecciona determinada información. De esta manera, el sistema puede disponer de

la información y efectuar el acto de darla-a-conocer. Al darla-a-conocer, otro sistema se enfrenta a entender la comunicación, siempre es posible entender o malentender, pero como sea que fuese, dicho sistema adquiere una vivencia. El entender solo puede ser corroborado tras otra comunicación que conlleva completar la síntesis de la comunicación. ¡Y de nuevo, todo se repite! ¡Autopoiesis!

Entonces, la acción y la vivencia forman parte de la comunicación entre sistemas, ya sean psíquicos o sociales. La acción y la vivencia también presuponen la existencia de un alter y un ego, ellos vivencian y actúan; con lo cual se da lugar a la comunicación, es decir, a lo social. Por ello, la acción por sí sola no es social, es más bien parte de lo social; lo cual, esclarece porqué Luhmann no parte de ella para fundamentar su teoría.

Tengamos en cuenta que el autor distingue tres tipos de dimensiones de lo social: 1) los sistemas sociales, 2) las organizaciones y 3) los sistemas de interacción. Ahora nos centraremos en los sistemas de interacción para mostrar la necesidad de considerar el nivel de las relaciones sociales, específicamente, las amorosas. Por supuesto que todas las dimensiones que sugiere Luhmann se constituyen por relaciones sociales, sin embargo, buscamos visibilizar más claramente cómo tratar relaciones amorosas.

Los sistemas de interacción es la dimensión de menor abstracción dentro la TGSS. Es totalmente entendible bajo el desarrollo que hemos llevado a cabo por qué Luhmann sí contempla la interacción y no la acción. La interacción cierra el sistema de la comunicación, solo hay comunicación tras, por lo menos, dos acciones: cuando alter comunica y cuando ego comunica lo que entendió de lo que alter le comunicó. Por tanto, la interacción contempla acciones y vivencias tanto de alter como de ego. Podemos adelantar que, en lo que respecta a las relaciones amorosas, el amor, como MCSG, brinda una configuración muy particular de vivencia y acción. Por lo pronto, queda destacar qué es un sistema de interacción.

Hemos ya mencionado que los sistemas de interacción participan mayormente de la comunicación oral, por ello es necesario explicar este tipo de comunicación en el contexto actual. El concepto de sistema de interacción busca describir “los contactos entre presentes sin poner en duda que se trata de comunicación en el sistema de la sociedad” (Luhmann, 2007, pág. 245). Los sistemas de interacción presuponen acoplamientos a través de la presencia de sistemas psíquicos:

“Los sistemas-de-interacción se forman cuando se utiliza la presencia de personas para resolver el problema de la doble contingencia a través de la comunicación. La presencia trae consigo la perceptibilidad y, en esta medida, el acoplamiento estructural con

procesos de la conciencia no controlables por medio de la comunicación” (Luhmann, 2007, pág. 245)

Estos sistemas psíquicos se constituyen a través de la diferencia presente/ausente, con la cual establecen a su vez la distinción sistema/entorno. El sistema de interacción refiere a los presentes, mientras que el entorno a lo ausente.

Debemos resaltar que la sociedad moderna no solo contempla la comunicación oral, sino también la escrita. La escritura, cosa que ya mencionamos, es capaz de romper la inmediatez de la comunicación, esto merece la pena ser contemplado en el análisis de los sistemas de interacción, porque si bien estos sistemas parten de la sincronización de la comunicación entre los presentes, es posible el acoplamiento con otro tipo de sistemas sociales. Es decir, los sistemas de interacción no se dan de forma aislada, sino dentro de la sociedad, lo cual establece que no se reduce la interacción al campo limitado de la situación: siempre se puede estar acoplado a algún sistema o estar bajo el influjo de un MCSG.

Ahora bien, en lo que respecta al análisis de las relaciones amorosas cabe destacar que existe una primacía del ámbito interaccional, pero, sin embargo, las relaciones no se reducen a este; cuando se entiende esto, es entendible porque se dice que los amores a distancia fracasan. El amor requiere la co-presencia. Es por ello que Borges decía que el amor necesita frecuencia, mientras que la amistad no. De este modo, la interacción no basta para el mantenimiento de las relaciones amorosas, las interacciones son más bien improbables. Las relaciones amorosas trascienden el ámbito de la interacción, por ello se vivencia la ausencia del amado o la amada como extrañamiento, por lo cual no es posible alargar por mucho tiempo esa ausencia. Así, el amor se juega entre la presencia y la ausencia, esto resulta ser una paradoja entre otras.

Aquí debemos tener siempre en mente, que los sistemas psíquicos se acoplan a las comunicaciones que dan lugar a un sistema de interacción, con ello es necesario recordar que, a través de ello, el sistema es capaz de irritarse. De esta manera y solo así, irritándose, alter y ego pueden establecer comunicación. Además, la interacción no puede tener lugar si los sistemas psíquicos no encuentran referencia con la comunicación (a través del lenguaje) y viceversa. En la medida en que un sistema psíquico reacciona a su entorno es necesario tener idea de cómo acoplarse a las distintas situaciones de las que forma parte, por ello existen reglas de interacción provistas por la misma comunicación. Estas reglas forman parte de la memoria de los sistemas. La memoria hace posible la recursividad de los sistemas, sin memoria no hay sistema. Para los sistemas psíquicos la comunicación, como memoria, es

horizonte de experiencia y expectativas, y a partir de ella, es posible establecer comunicaciones, pues la experiencia es el correlato de la vivencia en la comunicación. Así como, la acción refleja una expectativa de alter: que ego actué como alter quiere que actué; sin embargo, no hay manera de escapar a la doble contingencia.

De este modo, la interacción de los sistemas psíquicos solo es posible gracias a la comunicación como depositaria de experiencias y expectativas, o sea como marco de referencia para tal interacción. Así, queda por establecer en qué contexto es posible la interacción en las relaciones amorosas, pero también, qué características tienen dichas relaciones amorosas, o bien, cómo se mantienen.

Establecemos que, en principio, la relación (en sentido abstracto) es producto de la irritación entre sistemas psíquicos, lo cual (como hemos ya mencionado) solo es posible como comunicación y por medio del lenguaje, de forma que la relación entre alter y ego es tal en tanto comunicación, es decir, como relación social. Nosotros llamaremos, entonces, relación amorosa a aquellas relaciones sociales motivadas y orientadas por el medio de comunicación amor. La relación amorosa establece una estructura que trasciende la co-presencia de los involucrados, pues uno es participe de una relación amorosa independientemente de que no tenga a su pareja frente a él.

Es posible atender aquí a la relación amorosa con una estructura propia, la cual depende de las expectativas que los miembros de la relación tengan y establezca. Así, las estructuras delimitan el ámbito que hace posible que una relación amorosa se mantenga, en otras palabras, las estructuras hacen posible la continuidad de las relaciones; siempre y cuando los sistemas psíquicos se encuentren estructuralmente acoplados entre sí. En tanto que los sistemas psíquicos son cerrados y autónomos, siempre existe la posibilidad de que se decida abandonar una relación, desacoplarse.

Como menciona Giancarlo Corsi, “las estructuras son estructuras de expectativas que presentan algunas posibilidades de comunicación hacia las cuales el sistema se puede orientar: por medio de las expectativas, un sistema social es capaz de determinar relaciones y por lo tanto posibilidades operativas” (Corsi, Esposito, & Baraldi, 2006, pág. 98). De esta manera, diremos que a través de las estructuras cada relación puede “recordar situaciones pasadas o anticipar situaciones futuras” (Corsi, Esposito, & Baraldi, 2006, pág. 99), ya que

“las expectativas son condensaciones de referencias de sentido (...) [pues] Tienen la función de orientar de modo relativamente estable la comunicación y el pensamiento frente a la complejidad y la contingencia del mundo. En este sentido, [las expectativas] constituyen las estructuras (...), ya que hacen estable y continua la selectividad (...) y

mantienen abierto (...) un horizonte de posibilidad” (Corsi, Esposito, & Baraldi, 2006, pág. 106)

Luhmann distingue dos tipos de expectativas: cognitivas y normativas; las cuales pueden estar diferenciadas dentro de sistemas sociales diferenciados, como es el caso de la diferenciación entre el sistema de la ciencia y el sistema del derecho. Sin embargo, hemos de decir que al nivel de las relaciones amorosas estos dos tipos de expectativas no están diferenciadas sino implicadas horizontalmente. Es decir, que lo aprendido a través de la decepción de expectativas está sumamente relacionado con el establecimiento y cambio de expectativas normativas. Diremos que este entrelazamiento de expectativas cognitivas y normativas son posibilidad de transformación de la estructura de las relaciones amorosas. De esta forma, las estructuras pueden modificarse, lo cual provocaría que el sistema, o bien, las relaciones amorosas cambiaran a partir de su propio aprendizaje.

Por lo tanto, las relaciones amorosas pueden ser por sí mismas reflexivas, pueden reflexionar y examinar la experiencia, para así alterar o modificar las expectativas. Por ello, podemos sintetizar la reflexividad como la operación entre experiencias y expectativas⁴, con lo cual se llega a la modificación, reelaboración o derogación de estas expectativas en las relaciones (poli)amorosas. Cabe la precisión de que no entenderemos, aquí, la reflexividad como autorreferencia, por ejemplo: aprender a aprender, normar las normas, decidir cómo decidir. Sino más bien como proceso de aprendizaje y de modificación de las estructuras, de forma que dicha reflexividad se sustenta por la solución de problemas específicos y por la absorción de complejidad.

Es a partir de tales experiencias que es posible abrir o extender alternativas a través de la reflexión, para así, consecuentemente decirse sobre tal o cual expectativa a seguir. De acuerdo con lo anterior, la reflexión es una observación que suscita la transformación de las estructuras: “representa el momento de dinamismo, en cuanto que la observación dentro del sistema de un modelo del mismo sistema suscita ulteriores operaciones que transforman las estructuras, a las que luego siguen nuevas autoobservaciones, y luego otras” (Corsi, Esposito, & Baraldi, 2006, pág. 188).⁵ Ahora

⁴ Aquí nos hemos basado en las ideas desarrolladas por Rodrigo Jokisch (2000).

⁵ Nuestra idea resulta semejante al concepto de reflexividad en Anthony Giddens. Para este autor, la reflexividad es la capacidad del individuo a la “reflexión (...) [que] consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente” (Giddens, 1997, pág. 46). Sin embargo, para este autor la reflexividad en estricto sentido solo es posible en individuos. Para nosotros no deja de ser problemático el hecho de no poder asumir la reflexividad misma de los sistemas sociales, incluso, de la sociedad moderna. En este sentido, a diferencia de Giddens, planteamos que la individualización y la reflexividad está planteado al nivel de las semánticas del

bien, el cambio de las estructuras, así como, el establecimiento de relaciones concretas solo se da dentro de un marco de referencia, el cual en principio, debemos decir, es la comunicación, o sea la sociedad. Específicamente, debemos pasar a abordar el concepto de semántica y el medio de comunicación amor.

3. Semántica del amor: el amor como MCSG

La semántica es la memoria de la sociedad. La memoria como hemos dicho hace posible el mantenimiento de los sistemas sociales, y en nuestro caso, de las relaciones amorosas. A través de la semántica, se condensa y se generaliza el sentido que hace posible el operar de los sistemas, ya sean psíquicos o sociales. En este sentido dice Luhmann que:

“Todas las sociedades conocen no sólo el lenguaje sino además los modos de expresión condensados también en él: nombres y palabras especiales, modos de expresión, definiciones de situaciones y recetas, proverbios y relatos mediante los cuales se conserva la comunicación digna de conservarse para volverse a utilizar. A tales condensaciones llamamos semántica.” (Luhmann, 2007, pág. 510)

Por otra parte, la semántica no es sinónimo de estructura para la TGSS:

“Las estructuras son condiciones que delimitan el ámbito de las operaciones con capacidad de enlace, es decir, son condiciones de la autopoiesis del sistema. No existen en abstracto, no se dan independientes del tiempo. Se utilizan (o no) en la realización del paso que va de una operación a otra. Condensan y confirman –al repetirse en distintas situaciones– una abundancia de sentido que no se deja definir con exactitud; o bien, las estructuras se olvidan.” (Luhmann, 2007, pág. 339)

amor, esto es, de la comunicación misma. Como comenta Pablo Gaitán, “uno de los puntos más vulnerables de su teoría se refiere al sujeto que realiza dicha observación. Si Giddens constantemente afirma que la reflexividad sólo es de los agentes, entonces no queda claro si la modernidad o alguna de sus instituciones puede ser reflexiva. En otras palabras, ¿quién o qué es el sujeto que usa la reflexividad? Giddens insiste en distanciarse de posiciones funcionalistas porque se niega a otorgar racionalidad a los sistemas sociales. En su opinión la racionalidad sólo puede ser en los agentes, aun cuando sea limitada tanto por las consecuencias no deseadas de la acción como por la debilidad del individuo aislado ante los constreñimientos institucionales. Si el orden y el cambio son posibles se debe a que una auto regulación reflexiva genera lazos causales entre agentes que realimentan una reproducción sistémica. La pregunta es entonces cómo puede ser la modernidad reflexiva. Si la modernidad es entendida como una serie de principios estructurales compartidos por la mayoría de las instituciones sociales pero anclada siempre en las rutinas de los agentes, entonces atribuirle la capacidad reflexiva es dotarla de una racionalidad muy parecida a la que se opone” (Gaitán, 2015, págs. E-18).

De esta forma, la semántica en tanto memoria persiste para la sociedad, puede ser olvidada y recordada. Además, la semántica abarca un mayor número de posibilidades que la estructura, pues esta existe de facto, mientras que la semántica

“puede comportarse de modo anticipativo, reconstructivo y constitutivo para las estructuras sociales. Lo que distingue a la semántica de las estructuras sociales es que el sentido, que está generalizado en semánticas y que abarca posibles expectativas en diversas situaciones específicas, opera allí de un modo relativamente inespecífico en cuanto a la distinción entre expectativas cognitivas y normativas” (Stichweh, 2016, pág. 12)

Entonces, podemos decir que la semántica a pesar de no ser estructura, en calidad de memoria orienta a los sistemas sociales y psíquicos. De este modo, para ser más precisos, “Hablamos de ‘semántica’ siempre que se trata de (..) ventajas de sentido dignas de ser conservadas. El sistema prepara una semántica especial, mediante la que se facilita la autorreferencia en situaciones frecuentemente muy heterogéneas.” (Luhmann, 2007, pág. 704). En resumen, “la semántica es aquella parte de significados de sentido condensados y reutilizables que está disponible para la emisión de comunicación” (Corsi, Esposito, & Baraldi, 2006, pág. 196).

Ahora bien, a través de la escritura es posible establecer grandes generalizaciones que orienten a los diversos sistemas de sentido, sin embargo, cada uno de ellos puede participar de una semántica generalizada, y aun así constituir una estructura muy particular en tanto sistema operativamente clausurado. Por ello, la semántica es para nosotros aquel marco de referencia a través del cual las relaciones amorosas particulares son posibles. De este modo la generalización de la semántica puede abarcar un amplio grado de heterogeneidad.

A través de este desarrollo, ahora planteamos, en el caso de las relaciones amorosas, que el amor es una semántica hecha código, lo que da lugar al amor como medio de comunicación simbólicamente generalizado. Por lo tanto, la semántica del amor encierra en ella misma las orientaciones necesarias para que los sistemas psíquicos interactúen y establezcan una relación de tipo amorosa. A través del concepto de semántica es posible delimitar el rango de comunicaciones referentes a un tema (en nuestro caso el amor), lo que permite que la orientación de las relaciones amorosas se dé a partir del MCSG amor.

Ante la pregunta de cómo son posibles las relaciones amorosas, si bien estas son improbables ¿cómo es que se han vuelto probables? Desde la TGSS, la clave radica en los MCSG y en la evolución. Ya hemos dado un paso al considerar a la semántica como memoria social de los sistemas sociales, y a partir de ello, nos acercamos al

concepto de medios de comunicación simbólicamente generalizados. Dejaremos para el siguiente apartado del capítulo la noción de evolución, la cual debe de entenderse en relación con la semántica del amor y de este como MCSG.

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados (MCSG), o también llamados medios de consecución, tienen como función elevar las expectativas de aceptación de determinadas comunicaciones, lo cual, va más allá del ámbito de interacción de los presentes, como menciona Luhmann: "Los medios simbólicamente generalizados transforman, de manera asombrosa, las probabilidades del no en probabilidades del sí" (2007, pág. 248).

Los MCSG son recursiones que se han estabilizado dentro de las comunicaciones, de esta manera pueden hacer pasar una selección por una motivación. En este sentido, se invierte la motivación de alter para aceptar una comunicación y se sustituye por una selección previamente hecha. A través de esto, se lleva a cabo "la disolución del vínculo circular entre selección y motivación (...), debido a que el condicionamiento de la selección se vuelve factor de motivación" (Luhmann, 2007, pág. 249).

Luhmann distingue seis MCSG (verdad, valores, amor, propiedad/dinero y poder/derecho) pero a nosotros nos interesa exclusivamente el amor. Sin embargo, previamente hay que esclarecer algunas nociones. Los MCSG pueden diferenciarse a partir de la gama de atribuciones que representan. Aquí es imprescindible recordar la forma vivencia/acción. Desde el punto de vista de un sistema, este puede experimentar una vivencia o una acción. La vivencia refiere a una atribución al entorno, cuando recibe una información y puede entenderla. En cambio, la acción refiere al acto de dar-a-conocer, lo cual es una atribución al propio sistema. Como se puede ver, aquí hablamos del propio esquema de la comunicación (información/dar-a-conocer/entender). Ahora, para comprender las funciones de los MCSG es necesario contemplar la constelación de atribuciones que realizan tanto alter como ego, pues cada medio de comunicación combina de manera muy característica las atribuciones. Las constelaciones posibles son las siguientes: 1) alter al comunicar su vivencia suscita una vivencia correspondiente de ego; 2) la vivencia de alter lleva a un actuar de ego; 3) el actuar de alter sólo es vivenciado por ego; 4) el actuar de alter provoca un actuar correspondiente de ego (Luhmann, 2007, págs. 261-262). La forma de atribución propia del amor, en tanto MCSG, es la vivencia de alter (amada) y el actuar de ego (amante).

Entonces, en el amor, esta particular forma de atribución orienta la selección de ciertas comunicaciones, sin embargo, esto no determina que las comunicaciones sean aceptadas. El amor eleva la probabilidad de aceptación sobre el rechazo en un tipo

de comunicaciones muy específicas. Dicho esto, podemos señalar que los MCSG producen la probabilidad de la comunicación a través de la recursión de comunicaciones, lo cual, hace posible que la comunicación (específicamente, la semántica de amor) se haga a sí misma autorreferente.

Aquí es importante subrayar que el amor es tratado como un código, y es necesario precisar qué tipo de código es; pues “A través de la codificación, los medios de comunicación simbólicamente generalizados se estructuran de modo autorreferencial y se diferencian como conjuntos de operaciones clausuradas” (Luhmann, 2007, pág. 290). Para ser más precisos,

“El amor no es tratado aquí –o lo es sólo en ocasiones- como un sentimiento, sino como un código simbólico, una clave –mejor- que informa de que manera puede establecerse una comunicación positiva, incluso en los casos en que esto resulta más bien improbable. El código estimula la génesis de los sentimientos correspondientes” (Luhmann, 2008, pág. 24)

Dicho esto, queda claro en qué sentido el amor tiene interés sociológico pues trata de lo estrictamente social, de la comunicación. De esta manera, el amor estimula y hace posible que las personas puedan establecer comunicaciones altamente personales.⁶ Como dice Luhmann, la sociedad moderna encierra la paradoja de brindar “un mayor número de posibilidades de establecer relaciones impersonales [pero también de] una intensificación de las relaciones personales” (Luhmann, 2008, pág. 30). El amor moderno cumple la función de establecer relaciones personales, precisamente, el MCSG amor “se encomienda a la tarea específica de posibilitar, atender e impulsar el tratamiento comunicativo de la individualidad” (Luhmann, 2008, pág. 32). Esto nos haría pensar que no puede haber amor moderno sin individualidad.

Así, el amor romántico y el amor-pasión se establecen fuertemente como semánticas en la sociedad moderna, donde es necesaria la existencia de individualidad, estas consideraciones las desarrollaremos plenamente más adelante. Por lo pronto, podemos justificar que el amor surge, tal como hoy en día lo conocemos, con la necesidad de que el individuo dé él mismo tratamiento “altamente personal a las propias vivencias (...) [y a través de ello, busque] afirmación en el campo social” (Luhmann, 2008, pág. 35).

⁶ Es pertinente adelantar que el amor como MCSG surge en la modernidad. En el siguiente capítulo desarrollaremos su relación con la individualización y la reflexividad como procesos estructurales característicos de la sociedad moderna.

De este modo, en una sociedad altamente individualizada, las personas se hacen ellas mismas cargo de sus vivencias, para así incidir en su mundo social. El individuo se tiene que hacer cargo de su autoexistencia (modernidad) y de su proyecto de mundo (Beck & Beck-Gernsheim, 2003); y justamente, el amor posibilita eso: “quién participe de ello como alterego se compromete en este doble sentido” (Luhmann, 2008, pág. 35). En otras palabras: “es condición necesaria para la diferenciación dentro del mundo privado común que cada uno pueda llevar parcialmente sobre sus hombros el mundo de los demás, puesto que él mismo se le asigna allí una posición especial” (Luhmann, 2008, pág. 35).

Lo anterior es posible gracias a que, a través del aprendizaje del amor, este establece un modelo de comportamiento que da la posibilidad de establecer comunicación altamente personal. Sobre esto, dice el autor:

“La definición de comunicación altamente personal la usamos para expresar todo tipo de comunicación con la cual el que habla busca diferenciarse de los demás individuos. En tales circunstancias puede ocurrir que el sujeto llegue a hacerse a sí mismo. (...) Cuanto más individualizado, más idiosincrásico y más extraordinario sea el punto de vista individual –y la doctrina propia-, más improbable resultará obtener consenso de los demás y despertar su interés” (Luhmann, 2008, pág. 41)

De esto deriva que una persona al amar acepta la alteridad de su amada o amado. Se establece una afinidad entre las personas. Aquí es donde vale la pena recordar el esquema de atribuciones del amor. Alter experimenta la *vivencia* de su mundo y para ratificarla exige el *actuar* de ego. Ego, en tanto que ama, confirma a alter a través de su actuar. En palabras del autor:

“El que ama, debe ratificar su selección individual, tiene forzosamente que actuar, puesto que se encuentra frente a una posibilidad de elección múltiple; por el contrario, el que es amado sólo tiene que experimentar esa vivencia. El uno tiene que comprometerse mediante una decisión actuante, mientras que el otro (que sigue ligado a su propio proyecto) lo único que tiene que hacer es proyectarse” (Luhmann, 2008, pág. 43)

Este funcionamiento del amor deja claro porqué se dice que siempre algún miembro de la relación amorosa ama más, lo cual es ya problemático para el poliamor. Esto no es una cuestión inherente al ser humano, sino una construcción social que él ha realizado. Aquí el papel de la semántica es fundamental. “Los motivos no surgen con independencia de la semántica que describe su posibilidad, comprensión y realización” (Luhmann, 2008, pág. 66). De esta manera, la semántica hace comprensible los motivos del amante, en tanto, comportamiento. “La temeridad que

es el amor y la orientación cotidiana correspondiente, complicada y rica en exigencias, sólo son posibles cuando uno puede apoyarse en las tradiciones culturales, (...), en resumen, en una semántica” (Luhmann, 2008, pág. 66).

A estas alturas debemos decir que el código del amor es su propia semántica. En lo que respecta a este MCSG (amor) hablamos de un código semántico y no de un código binario. El mismo Luhmann destaca que sería inútil buscar una analogía binaria para representar el código de amor (Luhmann, 2008, pág. 125). Entonces, debemos tener claro que cualquier intento de analizar las relaciones amorosas no puede excluir el análisis de su respectiva semántica del amor. El código semántico del amor es el marco de referencia para el actuar y la vivencia de los sistemas psíquicos. El código es siempre autorreferente a la propia comunicación, a la misma semántica. ¡No hay amor sin comunicación! Sobre esto, es generalizado que el amor solo se motiva con el amor (Luhmann, 2008, pág. 54), o sea que la comunicación del amor es autorreferente.

Dicho todo lo anterior, el código del amor hace posible las relaciones amorosas. Aquí debemos precisar que la semántica del amor representa la memoria del amor mismo en tanto MCSG. Por ello, las relaciones amorosas particulares, que son también sistemas sociales no limitados a la interacción, requieren a su vez una memoria social e individual. Esta memoria es la historia de amor de los amantes: “Cada amor posee su propia historia de amor (lo que significa, forzosamente, que tenga que ser una historia individual, única e incomparable)” (Luhmann, 2008, pág. 132). Sin esta historia no sería posible el mantenimiento de dichas relaciones; pues la semántica del amor solo adquiere contenido por medio de la[s] historia[s] de amor, a pesar de que “la historia ya está programada por el código” (Luhmann, 2008, pág. 107). De esta manera, es como podemos decir que la semántica es el marco de referencia que hace posible cada una de las relaciones particulares, en otras palabras, solo por medio de la semántica surgen las relaciones amorosas de forma concreta.

4. Evolución de la semántica y de la sociedad

Ya habíamos anunciado que la respuesta de cómo son posibles las relaciones amorosas depende del desarrollo evolutivo de la semántica del amor. Esto es porque “La normalización de las estructuras sociales más improbables impone elevadas exigencias a los medios de comunicación, [lo que] se refleja en su semántica; la evolución es el concepto que debe aclarar cómo es posible que pueda ocurrir algo semejante” (Luhmann, 2008, pág. 24). A continuación, desarrollaremos el concepto de evolución para establecer su nexo con la semántica del amor.

De principio, la sociedad es producto de su evolución (Luhmann, 2007, pág. 325). La evolución contempla cómo las comunicaciones, o bien, la sociedad se ha estabilizado, cómo lo improbable se ha vuelto probable. En este sentido, comenta el autor que “la evolución transforma la baja probabilidad del surgimiento en una alta probabilidad de preservación” (Luhmann, 2007, pág. 326).

Debemos recordar aquí que los sistemas, para la TGSS, son cerrados y autorreferentes (se constituyen a partir de sus propios elementos). De este modo, los sistemas responden a contingencias que se presentan a modo de variaciones, las cuales pueden ser seleccionadas o no. Aquí se habla de que los sistemas pueden dejarse irritar por su entorno, observar algo en él, y así, establecer una variación; es decir, que los sistemas al evolucionar establecen acoplamientos estructurales. Estos enlaces o acoplamientos estructurales se establecen a manera de que el sistema reduce la complejidad del entorno, lo que incluye a otros sistemas.

Por otro lado, la teoría de la evolución se puede resumir con la siguiente formulación: “explicar las transformaciones de la estructura” (Luhmann, 2007, pág. 338). De esta forma, la teoría de la evolución se ocupa de las estructuras de los sistemas sociales, pero también de la semántica de dichas estructuras. En este sentido, la evolución de las semánticas refiere a la evolución de las ideas. Por ello, el estudio del amor inevitablemente tiene que pasar revista de cómo se han formado determinadas semánticas del amor, lo cual nos lleva a entender cómo las semánticas pueden institucionalizarse como MCSG, y también, de cómo es posible que hoy en día se hable de poliamor.

En este sentido, los MCSG son para la sociedad adquisiciones evolutivas. Estas adquisiciones evolutivas surgen tras la necesidad de dar soluciones a problemas determinados. Las soluciones consideran ventajas de algún tipo. En el amor hablamos de la comunicación de la individualidad. De igual modo, se plantea que las adquisiciones, en sentido estricto, no solo responden a problemas, sino que a través de soluciones producen nuevos problemas. Las adquisiciones evolutivas producen problemas que de igual modo serán resueltos por nuevas adquisiciones. Las adquisiciones evolutivas “reducen complejidad para poder organizar –sobre la base de la restricción- una más alta complejidad” (Luhmann, 2007, pág. 400). De esta forma, un aumento de complejidad “significa aumento de posibilidades de combinación estableciendo enlaces –de manera típica- con las distintas funciones de la sociedad” (Luhmann, 2007, pág. 401).

La adquisición evolutiva del amor como MCSG surge en la sociedad moderna. La diferenciación funcional es vital para entender las relaciones amorosas, ya que

“en el curso de una diferenciación funcional la persona individualizada ya no puede seguir siendo radicada permanentemente en un subsistema de la sociedad -y sólo en uno- sino que tiene que ser concebida y considerada como un ser inestable socialmente, es decir, sin lugar fijo y único en el que radicarse” (Luhmann, 2008, pág. 33)

Es por ello, que el amor surge con la función de confirmar la individualidad de las personas. A través del amor es posible comunicar individualidad y que ésta sea aceptada, debido a que este medio de comunicación “aumenta el grado de libertad comunicativa, puesto que se da un número mayor de posibilidades de adaptación a las nuevas circunstancias, así como a las distintas intenciones e inclinaciones individuales” (Luhmann, 2008, pág. 124).

La evolución de la semántica del amor es fundamental para responder ¿por qué el amor romántico y el poliamor se han establecido como producto de la modernidad?, ¿cuáles son los problemas que intenta resolver el poliamor respecto al amor romántico?, o bien, ¿cómo es que el poliamor surge como una opción más de relacionarse afectivamente en la misma modernidad? Con estas preguntas pretendemos dar cuenta de cómo el poliamor surge en un momento histórico en el que se ha radicalizado la individualización y la reflexividad.

Capítulo 2. Lógica de la individualización y la reflexividad desde las semánticas del amor premoderno

El análisis del discurso semántico del amor es tratado aquí no como la exposición de semánticas distintas, sino que se abordan a través del proceso de individualización y reflexividad de la modernidad. No se trata aquí de la comparación de semánticas que habría que contraponer. Más bien intentamos mostrar el proceso que brinda la continuidad histórica del amor a través de los cambios cualitativos entre semánticas.

De este modo, el amor bajo la función de comunicar la individualidad surge en la modernidad como amor-pasión, lo cual tiene relevancia en el momento en que la modernidad da paso a la irrupción del individuo, o bien, construye la semántica del individuo moderno tal como la conocemos. Como intentaremos mostrar, el desarrollo del amor-pasión se ha mantenido latente desde hace ya varios siglos previos a la modernidad, lo cual da cuenta que el individuo no es algo ajeno a otras sociedades: “Cuanto más nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo” (Marx, 2016, pág. 4).⁷ Sin embargo, en otros tiempos el individuo se encontró coaccionado con mayor fuerza por la comunidad y otras instituciones.

El surgimiento de la modernidad da como resultado la liberación del individuo de instituciones tradicionales, y principalmente, de muchos de los influjos religiosos que sostenían la cosmovisión de sociedades tradicionales. Como veremos, no le fue tan sencillo al amor-pasión posicionarse frente al amor religioso. Por ello, el amor-pasión solo pudo encontrar cabida tras un cambio social en que la centralidad estuviera puesta en el ser humano y no en Dios.

⁷ El amor-pasión puede ser problematizado a partir de la distinción entre comunidad y sociedad, lo cual es un tema muy relevante para la sociología, abordado por clásicos como Durkheim, Weber, Marx y Tönnies. Sobre el individuo y la comunidad comenta Durkheim: “El individualismo, el libre pensamiento, no datan ni de nuestros días, ni de 1789, ni de la reforma, ni de la escolástica, ni de la caída del politeísmo grecolatino o de teocracias orientales. Es un fenómeno que no comienza en parte alguna, sino que se desenvuelve, sin detenerse, durante todo el transcurso de la historia” (Durkheim, 2016, pág. 185).

A lo largo de este capítulo, abordamos la semántica del amor cristiano y la semántica del amor cortés, de modo que podamos comenzar a visualizar la lógica de la individualización y la reflexividad en el amor. Para ello, es necesario establecer qué entendemos por individualización y reflexividad de la sociedad moderna, además de determinar los criterios necesarios que guíen nuestra exposición sobre la lógica de la modernidad en referencia a las semánticas del amor. A ello dedicamos el primer apartado de este capítulo. En el segundo apartado, entramos de lleno a la exposición de las semánticas del amor premoderno guiándonos por el proceso mismo que engendra la modernidad. Ahí encontramos la contraposición entre el amor cristiano y el amor cortés.

1. La lógica de individualización y reflexividad de la modernidad

La modernidad se refiere a una serie de cambios sociales, políticos y económicos. Específicamente, es el resultado de un cambio en la manera de concebir el mundo, inicialmente, en Occidente. Esta nueva cosmovisión pone en el centro de la interpretación del mundo al ser humano.

Históricamente, se localizan ciertos acontecimientos para establecer el surgimiento de la modernidad. Usualmente se considera que la modernidad surge en el siglo XV con sucesos como la invención de la imprenta (1440), el Descubrimiento de América (1492), la Reforma Protestante (1517), el Renacimiento (S. XV) y la Revolución Científica (S. XVI). Sin embargo, se puede apuntar que la modernidad se consolida tal cual con la Revolución Francesa (1789), la Revolución Industrial (S. XVIII), la consolidación de los Estado-Nación y el advenimiento del Capitalismo mundial.

Para Max Weber, la modernidad se caracteriza por un constante proceso de racionalización, la cual da como resultado el desencantamiento del mundo. De esta manera, el desencantamiento del mundo trae consigo una transformación de las prácticas sociales centradas en Dios, y a su vez, un profundo cuestionamiento de las verdades impuestas por la religión y la tradición. Las normas y verdades planteadas como absolutas, universales y eternas, establecidas por el cristianismo, fueron cuestionadas de manera que dejaron de proveer certeza a la sociedad. Tras *la muerte de Dios* (Nietzsche) se elimina aquel ente metafísico que centra la existencia del hombre. Ahora el individuo es quién tiene que hacerse cargo de su propia existencia, se vuelve centro y medida del mundo por medio de la razón, dando como resultado la emergencia de la ciencia como fundamento de la existencia del ser humano. Así, las prácticas sociales en la modernidad se rigen por la razón y no por designios

teológicos, es decir, por la capacidad del ser humano de autodeterminarse según el ejercicio de su pensar.

Estos ideales se concentran en la Revolución Francesa, donde se plantea el reto “de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional, de modo que las instituciones sociales y políticas concordaran con la libertad y el interés del individuo” (Marcuse, 2017, pág. 11). De esta forma, la Revolución Francesa establece una ruptura con el absolutismo feudal y brinda la posibilidad de emancipación del individuo al “convertirlo en dueño autosuficiente de su propia vida” (Marcuse, 2017, pág. 12). En este sentido, la sociedad moderna encuentra fundamentos distintos al Antiguo Régimen pues “La posición del hombre en el mundo, el modo como trabaja y se recrea, no habría de depender ya de una autoridad externa, sino de su propia actividad libre y racional” (Marcuse, 2017, pág. 12).

Esta independencia del individuo de autoridades externas se plantea también en relación a las instituciones tradicionales. El individuo se comienza a emancipar de la comunidad.⁸ La tradición es entonces una imposición externa al individuo que le hace frente a sus intereses. Se comenta que

“Al comparar la sociedad moderna con la premoderna, se destaca una y otra vez que, en épocas anteriores, la vida de los seres humanos era determinada por un gran número de vínculos tradicionales, desde la economía familiar y la comunidad local, desde la patria y la religión hasta el estamento y pertenencia a un género” (Beck & Beck-Gernsheim, 2001, pág. 72)

De este modo, en la modernidad se plantea un abandono de la tradición, dando paso a un proceso de individualización, o bien, a un proceso de desencapsulamiento del individuo de las estructuras y normas tradicionales (Elias, 1990).

Este desencapsulamiento del individuo es concebido como un proceso propio de la modernidad, en el cual, los ámbitos de la vida se diversifican a raíz de la división del trabajo social y de la constante diferenciación de esferas del mundo. Esta diferenciación se plantea en términos sociales, así como individuales. Socialmente, encontramos que en la modernidad se da el establecimiento de sistemas diferenciados tales como el sistema de la economía, del derecho, de la política, etc. Individualmente, las personas reivindican su particularidad a través del acto de diferenciarse.

⁸ En términos Durkheimianos se plantea el paso de una solidaridad mecánica a una orgánica (Durkheim, 2016).

La individualización presupone la diferenciación, pues los individuos de un mismo grupo social tienden a diferenciarse entre sí (Elias, 1990; Simmel, 2014). La diferenciación individual es posible debido a que los seres humanos no están encerrados en un solo ámbito de la vida social, sino que les atraviesa una gran cantidad de relaciones sociales que le permiten un mayor margen de elección, el individuo “elige” por sí mismo dentro de una “cultura de la libertad”. (Beck & Beck-Gernsheim, 2003; Elias, 1990). La modernidad y la individualización se implican mutuamente: “la individualización significa la desintegración de formas sociales anteriormente existentes” (Beck & Beck-Gernsheim, 2003, pág. 38), por lo que las normas conductoras de las relaciones sociales e individuales, establecidas por las instituciones tradicionales, se desvanecen.

De esta forma, ahora es el individuo quien tiene “la autoobligación a la estandarización de la propia existencia” (Beck & Beck-Gernsheim, 2001, pág. 22), pues si anteriormente las pautas de conducta tradicionales ponían fuertes restricciones o prohibiciones, las modernas regulaciones y pautas de conducta otorgadas por el individuo lo dotan de cierta libertad en su actuar. Como menciona Beck, “las normas de la autoorganización, se vuelven parte integrante del proyecto de sí mismos y de la conciencia de sí mismos de los individuos” (Beck, 2002, pág. 180). Por otra parte, la posibilidad del individuo por dotarse de sus propias pautas y normas influye en “las más diversas esferas de la vida”, volviendo hasta “la letra más pequeña” objeto de decisión. (Beck & Beck-Gernsheim, 2003).

Esta forma de organización de la vida social es producto de la racionalidad que fundamenta la modernidad. La racionalidad, entonces, permite la reflexividad, permite al individuo sustentar su autonomía y su bienestar emocional por medio de un ejercicio de cálculo y proyección de sus expectativas. La reflexividad, en este sentido, es la capacidad del individuo a la

“reflexión de la vida social moderna [que] consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente” (Giddens, 1997, pág. 46)

La individualización y la reflexividad genera un efecto de decisión en la “vida propia”, es decir, el individuo se hace cargo de su propia vida, a la vez de que se hace cargo de su propio fracaso. La responsabilidad de cualquier decepción o problema está depositado en el individuo, incluso aquellos problemas ajenos a él. Los

problemas sociales que trascienden al individuo, son entendidos como responsabilidad del individuo, generando sentimientos como la culpa (Beck & Beck-Gernsheim, 2003).

La modernidad, en los términos que la hemos expuesto hasta aquí, es una autodescripción que la sociedad moderna hace de sí misma. Es decir que la estructura de la sociedad se interrelaciona fuertemente con la semántica que una sociedad genera de sí. En este sentido, en cuanto a la TGSS se refiere, la sociedad moderna se caracteriza por el surgimiento de sistemas funcionalmente diferenciados y de medios de comunicación simbólicamente generalizados. Así, la estructura de la sociedad moderna radica en la diferenciación funcional de las comunicaciones. Cabe agregar aquí que los subsistemas de la sociedad se hacen valer de un MCSG. En el caso del sistema de la economía se emplea el dinero, en el sistema de la política el poder, en el sistema de la ciencia la verdad. En el caso del medio de comunicación amor, cabe decir que no constituye algún sistema general, sino que más bien constituye infinidad de relaciones amorosas. Sin embargo, el medio de comunicación amor depende propiamente del sistema social, es decir, de la comunicación (no podría ser de otra manera), por lo que no ha de extrañarse que la semántica del amor dependa tan fuertemente de la semántica de la modernidad y del individuo que la sociedad se da a sí misma.

De esta forma, bajo el objetivo que nos planteamos, buscamos acceder al desarrollo que el amor ha tenido en la evolución de la sociedad. Es necesario no perder de vista que *nos disponemos a trabajar dentro del plano de las semánticas de la sociedad*, así que el proceso que buscamos exponer da cuenta de *la lógica interna e inmanente del amor*, tal como se ha desarrollado como comunicación. *Por lógica me refiero a la forma o manera en que se despliega determinado funcionamiento de la comunicación del amor*. Dicha lógica semántica esta acotada a la individualización y a la reflexividad que hemos expuesto.

Para comenzar nuestra exposición y adentrarnos en el asunto mismo, es necesario establecer ciertos criterios que, ellos juntos, nos muestren el movimiento en que las comunicaciones del amor se desarrollan. *Dichos criterios dan lugar a la lógica de la individualización y la reflexividad de la sociedad moderna*. Recapitulemos hasta aquí lo siguiente en los términos de la TGSS:

1. Bajo la semántica de la modernidad, el individuo es capaz de distanciarse de la tradición. Específicamente, la semántica del poliamor se distancia de las instituciones tradicionales con las que se instaura la modernidad, principalmente: religión, familia, matrimonio y monogamia.

2. La individualidad como semántica establece al individuo como un sistema cerrado, así el individuo se plantea un límite entre interioridad y exterioridad, es decir, entre sistema y entorno. Tal distinción, es para nosotros, una conquista evolutiva que permitió la irrupción del individuo frente a su entorno. A mi entender, la semántica del individuo, tal como la conocemos en Occidente, comienza su proceso con la religión cristiana.
3. El surgimiento del individuo se da a partir de que los sistemas psíquicos se auto-observan y se auto-describen. En otros términos, es necesario que el individuo sostenga una hermenéutica de sí y un conocimiento de sí.⁹ A partir de ello es posible autodeterminarse como sistema psíquico.
4. La libertad individual de los sistemas psíquicos se plantea como autonomía respecto al entorno. Podemos aquí tratar al entorno bajo la etiqueta de la sociedad tradicional, en el sentido en que la sociedad moderna permite la autonomía del individuo al margen de ella. Aquí la distinción entre tipos de sociedades radica en la cualidad en que se relaciona el individuo respecto tal o cual tipo de sociedad. El individuo ejerce su libertad a partir de su capacidad de elección y decisión dentro de su proyecto de sí, de su biografía.
5. La misma autonomía del sistema psíquico plantea que a través de la auto-observación tenga que plantearse la responsabilidad de sí. La autorreferencia y la heterorreferencia brinda un esquema donde tenga que plantearse una atribución causal respecto a sus actos.
6. La reflexividad de los sistemas psíquicos y sociales se plantea a través de la relación entre experiencias y expectativas, de modo que habrá que desarrollarse una dinámica entre expectativas (cognoscitivas y normativas) y experiencias.

Estos seis criterios definen la lógica de la individualización y la reflexividad de la sociedad moderna. Sostenemos que la semántica que la sociedad misma se da determina a su vez su estructura, la cual participa de la diferenciación funcional de sistemas sociales. Aquí se plantea la dificultad de diferenciar entre estructura y semántica. A mi parecer una semántica puede sostener una estructura y hacer caer en ilusión a la estructura misma. Aquí se trata de poner en cuestión los planteamientos sobre la individualización y la reflexividad de diversos autores de la

⁹ Aquí seguimos los planteamientos de Michel Foucault respecto al sujeto moderno quien es capaz de elaborar conocimiento sobre sí mismo, así como modificarse a partir de ello (Foucault, 2016; 2019).

sociología y ver en qué medida se logran acoplar a los planteamientos de la TGSS a partir de los criterios aquí expuestos¹⁰.

Esta misma diferencia entre semántica y estructura salta a la vista en el amor cortés respecto al amor cristiano. Mucho se ha comentado que el amor cortés fue tan solo un ideal de la Edad Media (Simonnet, 2004), de manera tal que la estructura del amor que operaba predominantemente en esa época histórica no fue el amor cortés. He ahí, en ese punto donde resalta el carácter de semántica en tanto memoria, que podemos recuperar el amor cortés como determinante de nuestra estructura romántica de entender el amor, pues hoy en día sí podemos afirmar que el amor cortés ha estructurado nuestra forma de amar.

2. La semántica del amor premoderno

Comencemos el tratamiento de las semánticas del amor. Si bien, el cristianismo es aquí nuestro punto de partida, *El Banquete* de Platón es imprescindible pues, como plantea Singer, “toda discusión sobre el amor tiene que *comenzar* por Platón” (Singer, 2013, pág. 65).¹¹ No es para nada arbitrario comentar brevemente a Platón, pues como mostraremos es innegable la continuidad de sus ideas en el cristianismo.

El *eros* de Platón es el medio para alcanzar la plenitud del hombre. El amor “no es sino el deseo y la búsqueda de la plenitud”. Este deseo por la plenitud es una búsqueda del alma por “lograr la unidad con la fuente de su ser, un estado de plenitud del que fue separada al descender al mundo material” (Singer, 2013, pág. 84). El amante ascendería a la fuente de su ser a través del camino en el cual se daría cuenta del nivel más alto de poder alcanzar. Comenzaría amando la belleza del cuerpo de otro y terminaría amando el Bien absoluto. De esta forma se plantea una jerarquización sobre los distintos objetos de amor. El camino del amante se plantearía de la siguiente manera:

“el amante se llega a dar cuenta de que la belleza del alma es más valiosa que la belleza del cuerpo. Esto le capacitará para apreciar a hombres que son buenos y bellos un

¹⁰ Consideramos un grado de compatibilidad entre las descripciones de este apartado (Elias, Giddens, Beck) con las de la TGSS en la medida en que pueden ser tratadas como semánticas y autodescripciones.

¹¹ Basta aquí hacer una aclaración, tendremos que prescindir de autores como Aristóteles, Plotino, Ovidio y Lucrecio. Todos ellos importantes para la configuración del amor cristiano y más adelante del amor cortés, sin embargo, por razones de espacio y de exposición no nos detendremos en ellos. Cabe hacer la advertencia sobre la relación que estableceremos entre el pensamiento de Platón y el cristianismo, pues hemos prescindido de un eslabón fundamental del pensamiento que es Plotino y sus planteamientos sobre el Bien, lo Divino y lo Uno, los cuales son indispensables para el cristianismo.

cuando su aspecto no sea atractivo. En compañía de esas almas virtuosas, el amante proseguirá su camino hasta una etapa todavía superior, que es el nivel de la belleza social y moral. En ella, se contemplaría la belleza de las instituciones y actividades nobles, lo cual le llevará a su vez al estudio de la ciencia y la adquisición de conocimiento. En esa cuarta etapa se librerá finalmente de cualquier vínculo indebido con algún caso de belleza individual, ya sea cuerpo, alma o sociedad” (Singer, 2013, págs. 74-75)

Este camino muestra que el amor desea lo que es bueno, a través del eros se alcanza el mundo inteligible de las formas, ahí donde el punto más alto se encuentra en el Bien absoluto: “Es el bien o la Belleza, bien absoluto o belleza absoluta, la forma superior, el pináculo del ser, la última categoría en función de la cual se han de explicar todas las demás realidades” (Singer, 2013, pág. 78). El mundo de las formas tendría una realidad independiente del mundo sensible. Este mundo de las formas se encuentra en el plano de la perfección, mientras que el mundo sensible en el plano de lo corrupto e imperfecto. En este sentido, el filósofo a través del eros, como amante de la sabiduría, puede participar del Bien “cuando permita que el Bien tome posesión de él” (Singer, 2013, pág. 82).

2.1. La semántica del amor cristiano

El mundo de las formas de Platón, y más adelante en Plotino la morada del Bien y lo Divino, en el cristianismo, representa el mundo de Dios. La caída de Adán y Eva es la corrupción de las formas en el mundo material. El amor, como eros, también se plantea el ascenso a la perfección. En el cristianismo esa perfección es Dios, además de que *Dios es el amor mismo*. El amor es Dios y Dios es el amor; es un *medio*, pero también el *fin*. Dios ama y es amado; es la meta, pero también la fuente del amor, por tanto, Dios se ama a sí mismo. El Bien de Platón es Dios para el cristianismo. Para Platón, el filósofo posee el Bien dejándose poseer por él, en el cristianismo el amor desciende y purifica. En la religión cristiana el amor de Dios es para todo ser humano, en Platón sólo los filósofos pueden alcanzar el Bien absoluto.

El amor cristiano tiene momentos con los que podemos diferenciar tipos de amor. Debemos distinguir al menos cuatro nociones de amor: eros, filia, nomos y ágape. Las nociones de eros y filia son herencia de los griegos, mientras que nomos y ágape de los judíos. Estos elementos se interrelacionan a partir de lo que se denominó la síntesis de *cáritas*. Desarrollemos cada uno de estos términos.

1. El eros cristiano se representa como un ascenso místico. Eros es amor en tanto pasión y deseo dirigido a Dios y a su bondad. Él se ama a sí mismo a través del

hombre. El amor a Dios es correspondido por él mismo. Devolver el amor a Dios es el único medio para la salvación. Amar a Dios requiere una especie de renuncia al mundo terrenal, se renuncia a los placeres y se busca el autoperfeccionamiento. De este modo, *el objeto de amor debe ser Dios mismo, no se permite el amor hacia personas pues desvían del camino de Dios*. Habrá que decir que si se ama al prójimo es por Dios mismo y no por la persona en cuanto tal. Así el cristianismo plantea como ideal el amor a Dios, siendo este, un ente abstracto que se le imputa forma humana. Como plantea Singer:

“En su intento de convertirse en una religión popular, el cristianismo se dio cuenta de que sólo los filósofos podían reverenciar la forma de la bondad abstracta. La mayoría de la gente responde con amor a lo que las personas son y a lo que se conoce de manera directa, es decir, a las personas, no a los ideales. (...) Si Dios iba a tener que idealizar la capacidad de amor en el universo, tenía que ser un espíritu antropomórfico, una personalidad benigna y hasta amigable (...) el amor a los ideales se fundiría con el amor a por lo menos una persona” (Singer, 2013, pág. 198)

De esta manera, es posible amar a Dios como si fuera una persona. A través del eros se desea alcanzar la unión con Dios de modo que el ascenso místico que representa eros “es un esfuerzo por alcanzar la unidad con una divinidad a la que se concibe más o menos como persona” (Singer, 2013, pág. 201). La meta que se plantea con el eros cristiano es la unión con Dios. Así, “Puesto que la unión con Dios colma todos los intereses humanos, la experiencia mística abarca una visión de la verdad, además de un sentido de comunión” (Singer, 2013, pág. 206).

Este ascenso místico es el camino de la salvación. Para alcanzar la unión se inicia un proceso de purificación del alma, purificación que radica en eliminar los elementos corruptos del mundo material, es decir, de todos los pecados. “A esta unión le sigue una ulterior purificación que erradica los últimos vestigios de orgullo y prepara el alma para el matrimonio espiritual” (Singer, 2013, pág. 211).

Dicho lo anterior, *el eros dirigido a las personas es tenido como impuro*, como una enfermedad que no se purifica de los males del mundo terrenal. Este amor está envuelto del pecado original. El eros terrenal, en contraposición al eros religioso, se considera amor sexual. “En la pasión entre seres humanos (...) la herida [del corazón]¹² es una cuestión del cuerpo y los deseos, así, son carnales y en definitiva sexuales. No obstante, en el amor a Dios, el sentimiento pertinente es espiritual” (Singer, 2013, pág. 217). El amor carnal es también un sentimiento que hace caer en

¹² Aquí la herida del corazón se refiere, en términos contemporáneos, al enamorarse. De forma que el amante queda impresionado por la belleza de la amada, es decir, queda flechado.

irracionalidad al hombre pues “El amante pierde toda su autonomía. Llegado a este punto, el amor humano se convierte en una verdadera enfermedad” (Singer, 2013, pág. 218).

Ante la contraposición de estos dos tipos de amor se entendía que “El amor carnal doblega al hombre hacia el suelo y solo el amor a Dios le permitía ascender” (Singer, 2013, pág. 220). En este sentido, el amor a Dios y a los grandes ideales, como el Bien de Platón, tiene que ver con el sostenimiento de un orden, ya sea del logos o de la voluntad de Dios. Por tanto, es posible sostener que dicho orden, para el cristianismo, es orden social, el cual desde hace siglos ha limitado la acción del individuo. La contraposición entre sociedad e individuo está planteada aquí. *La doctrina del amor en el cristianismo fundamentó un orden social que intentó excluir la potencialidad del eros en tanto móvil de individualidad, la cual se manifiesta en el eros entre personas.* Esto se traducirá en amor sexual, o bien, amor-pasión.

La sociedad cristiana no ha sido la única en restringir este tipo de amor. A lo largo de la historia, el eros (entendido como amor-pasión) ha quedado al margen de las instituciones sociales, principalmente a la del matrimonio. La función del matrimonio, históricamente, tiene que ver con lo económico, con lo político y con el establecimiento de reglas para la procreación. Solo hasta el siglo XVIII se hace concebible que el amor-pasión sea fundamento y motivo para establecer uniones matrimoniales (Coontz, 2006). El eros interpersonal entendido como amor carnal o amor-pasión ha sido restringido por otras sociedades, lo cual es para el individuo una restricción social.

Para muchas formaciones sociales, el amor-pasión se vive como *pathos*, es un padecimiento que se asocia con la enfermedad. Eros posee al amante y lo hace actuar de forma impulsiva y pasional. Dicha disposición del amante, al quedar flechado por el amor, es dirigida hacia un objeto en específico, hacia la amada o el amado. *La elección de dicho objeto de amor no es precisamente una elección, sino que está determinada específicamente por un otorgamiento de valor que el sujeto realiza sin saber.* En este sentido, *el amor-pasión responde al funcionamiento del inconsciente de los sujetos que imputan su falta al amado.* El amor al ser deseo, desea lo que no se tiene. A nuestro parecer esta dinámica es la que hace que se pueda establecer una disposición a la comunicación altamente individualizada que se desarrollará en la modernidad. Por supuesto, para que se pueda dar tal comunicación va a ser necesario que se plantee la reciprocidad del amor-pasión entre seres humanos.

Por el momento, hay que destacar que el amor-pasión ha quedado restringido en la doctrina cristiana. Durante los primeros siglos del cristianismo se buscó la completa

eliminación del deseo sexual. Las formas de purificación en el cristianismo, a través de la regulación de la sexualidad, permitieron establecer la auto-observación del ser humano estableciendo así la interioridad del individuo, lo cual será requisito para el surgimiento del amor moderno¹³. (Foucault, 2019)

2. La filia cristiana es otro tipo de amor. Esta se refiere al amor como amistad, como compañerismo y unión. La filia se fundamenta en las ideas de Aristóteles, quien plantea que “la amistad perfecta implica el deseo del bienestar del otro, que es recíproca y desinteresada (y no práctica ni egoísta), una asociación mutua de iguales verdaderamente virtuosos” (Singer, 2013, pág. 233). Sin embargo, la igualdad entre las partes, en el cristianismo, no se cumple. No habría manera de que Dios se igualara al ser humano.

A pesar de ello, la filia establece una comunidad: “la perfecta amistad es la comunidad de los que son semejantes” (Singer, 2013, pág. 234). Esta semejanza es, para Aristóteles, la racionalidad de los hombres. Para el cristianismo la semejanza está dada por ser hijos de Dios, por pertenecer a la sociedad de Dios. De ahí que el rito del bautismo sea muy importante pues integra al hombre a la comunidad de Dios. El bautismo permite purificarse del pecado original, producto de la caída, y así recuperar la semejanza con Dios.

La filia es el vínculo amoroso entre la comunidad de creyentes, pero esta puede alcanzar el nivel más alto que involucra la unión entre el hombre y Dios a través del matrimonio espiritual. “Aunque la comunidad en el seno de Dios trino era primordialmente filial, y aunque en la tierra el hombre tenía que amar a su prójimo como a su hermano, a pesar de ello, el compañerismo entre el alma y Dios sólo podía ser descrito como marital” (Singer, 2013, pág. 238).

Este tipo de unión se centra en la comunidad que es posible establecer como compañerismo y amistad. *Este es el tipo de amor que era permisible en el matrimonio entre personas*. En cuanto que la unión con Dios permite el ascenso igual que eros, de mismo modo, este tipo de amor hacia Dios trasciende los intereses terrenales.

La unión filial solo es posible tras la purificación del alma que establece la comunidad con Dios. La filia plantea un rasgo de *asociación* en la comunidad. *La unión no es una fusión sino un matrimonio espiritual entre el hombre y Dios, ambos mantienen su sustancia aparte*. El hombre nunca se vuelve Dios, lo cual sería muy arrogante. Aquí se plantea la idea del amor como unidad y diferencia: “Dios y el hombre no se pueden

¹³ Retomaremos este punto más adelante.

transformar el uno en el otro (...) incluso en la experiencia mística siguen estando separados y son distintos” (Singer, 2013, pág. 254).

La diferenciación de las partes permitirá que no se pierda la individualidad en el amor. La idea de unión en la filia permite concebir al amor como *un acuerdo de voluntades*, San Bernardo comenta sobre esto que:

“esta unidad se realiza, no mediante coherencia de esencias, sino mediante concurrencia de voluntades. Dios y el hombre, como existen y están separados con sus propias voluntades y sustancias, moran el uno en el otro, no mezclados en sustancia, sino con aquiescencia de voluntades” (como se cita en Singer, 2013, pág. 256)

Es importante notar el matiz entre unión y fusión. En el amor romántico se planteará a la fusión como pérdida de individualidad. Mientras que el amor-pasión también estará rodeado del misticismo de la fusión. Aquí podemos encontrar la noción de amor como unidad y diferencia, que mucho tiempo después planteará Hegel. Por otra parte, habrá que decir que *la filia es el tipo de amor que ha estado de mejor manera integrada al matrimonio*. Se retomará más adelante cómo el cristianismo establece este tipo de amor a través del sacramento del matrimonio, lo cual no deja de ser problemático respecto al tema de la sexualidad.

3. La noción de nomos se relaciona con la filia en la medida en que este tipo de amor no se desarrolla entre partes iguales. Dios y el hombre en matrimonio espiritual no se presentan bajo igualdad. El amor como nomos fundamenta la sumisión a la voluntad de Dios. Al entablar matrimonio con Dios también se establece una distribución de los géneros: “el espíritu humano es siempre femenino en tanto que Dios es siempre soberanamente masculino” (Singer, 2013, pág. 270). En este sentido salta a la vista el orden patriarcal que fundamenta el cristianismo, pues como comenta Singer, “El matrimonio espiritual no es sólo unanimidad, sino también conformidad” (Singer, 2013, pág. 270). La palabra nomos “quiere decir literalmente justicia, rectitud, adhesión a la ley” (Singer, 2013, pág. 276). Esta noción expresa el sometimiento del alma a Dios.

El nomos cristiano establece una renuncia al mundo terrenal como voluntad de Dios. Esta renuncia, hoy día la podemos concebir como “un mecanismo mediante el cual la civilización controla los impulsos antisociales del individuo” (Singer, 2013, pág. 271), con lo cual me atrevo a pensar que el individuo mismo está planteado como lo antisocial (a diferencia de la comunidad), lo que se contrapone al orden social que propone el cristianismo. De esta manera, el amor cristiano se establece en su religiosidad a través de

“el eros y la filia, el alma mística se enriquece con Dios, introyecta dentro de sí el divino objeto. No obstante, mediante nomos, el alma renuncia a cualquier enriquecimiento, se vacía de sí, cede su voluntad propia y se rinde con amor a la autoridad legítima de Dios” (Singer, 2013, pág. 273)

Tal es la dinámica en que se relaciona nomos con otros tipos de amor. Este tipo de sumisión se presenta como amor paternal, donde Dios padre establece una intencionalidad para gobernar a los hombres. La adhesión a la voluntad de Dios se da en la medida en que se reconoce una deuda primordial hacia él. Ante tal deuda, Dios “Lo único que aceptará será la adhesión a su voluntad, una sumisión espiritual”; “Sólo entregándose *uno mismo* ama a Dios adecuadamente” (Singer, 2013, pág. 287). Esto no debe perderse de vista, ya que, en el amor romántico, el hombre gobernará sobre la mujer y la familia.

La noción de nomos nos muestra el momento de la sumisión de todo amor. Dicha noción la encontraremos presente en la configuración del amor cortés y romántico por lo que no hay que perderla de vista. Por otra parte, esta idea también nos hace pensar que amar a una persona es darnos a ella bajo una especie de renuncia de uno mismo. “Nos sometemos al otro en el sentido de que dejamos de usarlo con fines plenamente egoístas. Al importarle a la persona amada, el amante subordina su impulso a dominar” (Singer, 2013, págs. 305-306). Con esta idea llegamos a la noción de amor como ágape.

4. El ágape es la contraparte del nomos. A través del ágape Dios ama al hombre de forma incondicional, es como él da un otorgamiento de bondad ilimitada. “Ágape es Dios que se da a sí mismo, desciende como dulce lluvia del cielo, en actos de amor a los que el hombre corresponde renunciando a su propia voluntad” (Singer, 2013, pág. 308). Este tipo de amor representa una especie de descenso de Dios en forma de bondad. El ágape no responde a la lógica del mérito, es también indiscriminado, no se niega al hombre. Por tanto, “el amor de Dios ha de ser uniforme, así como, gratuito e inmotivado. Cae por igual sobre aquellos que han trabajado mucho (los honrados) y aquellos que no” (Singer, 2013, pág. 322).

En este sentido, no se espera que el ágape actúe en retribución de la rectitud ante la ley, o sea de la voluntad misma de Dios. Es por ello el reverso de nomos. Aquí se muestra un conflicto entre las dos nociones judías: nomos y ágape. Sin embargo, se plantea que el ágape puede descender a pecadores por el hecho de que ellos lo necesitan más, tal como Jesús descendió para alivio de pecadores. La discusión sobre este conflicto es extensa, no nos hace falta profundizar al respecto.

Podemos agregar que si bien el *nomos* cristiano se figura al Padre, el *ágape* se figura al amor incondicional de la madre. Esto encuentra semejanza con los planteamientos de Erich Fromm sobre el amor maternal y paternal. El amor de madre es incondicional, omniprotector y envolvente. Comenta Fromm: “la madre ama a sus hijos porque son sus hijos, y no porque sean buenos, obedientes, o cumplan sus deseos y órdenes, el amor materno se basa en la igualdad” (Fromm, 2015, pág. 91). En cambio, el amor del padre se asemeja a *nomos*: “La naturaleza de amor del padre le hace tener exigencias, establecer principios y leyes, y a que su amor al hijo dependa de la obediencia de éste a sus demandas” (Fromm, 2015, pág. 91)¹⁴. Al plantear de esta forma los conceptos de *nomos* y *ágape*, podemos guiarnos para rastrear estas nociones dentro del amor moderno y explicar su funcionamiento a través de los roles de género.

También debemos destacar lo que a mi parecer es sumamente valioso. El amor como *ágape* es el tipo de amor que escapa a la racionalidad moderna del cálculo. Es justamente, un amor sin limitaciones méritocráticas, donde se puede establecer un lugar al otro y a su deseo. Sin *ágape* el amor moderno carecería de la bondad que permite al amado expresarse en términos de su individualidad. En esta misma dirección apuntará Adorno al comentar: “Serás amado el día que puedas mostrar tu debilidad sin que otro se sirva de ella para afirmar su fuerza” (como se cita en Comte-Sponville, 2012, pág. 91).

Cada uno de estos tipos de amor son momentos de una totalidad. En los primeros siglos del cristianismo estos elementos no fueron interrelacionados. Fue hasta la Edad Media que se buscó armonizar estas nociones en lo que se conoció como la síntesis de *cáritas*. Los tipos de amor a los que se refiere la síntesis son, centralmente, *eros* y *ágape*, sin embargo, no excluye su relación con *filia* y *nomos*. La armonización de estos tipos de amor es realizada, principalmente, por San Agustín y Santo Tomás. Por otro lado, es importante considerar a Lutero como uno de los principales críticos de la *cáritas*.

Cáritas se refiere a la combinación de *eros* y *ágape*. Si *eros* asciende, *ágape* desciende. Si *eros* es el camino del hombre a Dios, *ágape* es el camino de Dios al hombre. “*Eros* es la voluntad de obtener y poseer, lo cual depende de la carencia y la necesidad – *Ágape* es libertad de dar, lo cual depende de la riqueza y la abundancia” (Singer,

¹⁴ Habrá que hacer la advertencia de las limitaciones del tratamiento que realiza Fromm del amor de madre y padre, sin embargo, hacemos referencia a sus ideas porque están más cerca del amor religioso que del amor entre seres humanos. Ver (Singer, 2013, págs. 343-345).

2013, pág. 358). *Cáritas* es el funcionamiento de estas dos dinámicas. El hombre ama porque ya ese amar es Dios. Su amor ya proviene del descenso de *ágape*, el cual en términos de *eros* asciende a Dios. *Eros* es el amor del hombre hacia Dios, mientras que *ágape* es el amor de Dios al hombre.

Para San Agustín, *el alma no es inherentemente divina. Esta tiene que hacer un esfuerzo por ascender a la perfección de Dios. Este esfuerzo sería infructífero sin la ayuda de Dios, quien a través del ágape impulsa al hombre. Dios posibilita el eros. En este sentido, San Agustín*

“considera que el *ágape* desciende (...) y transporta con él por fin al santo haciéndole cruzar la infinita brecha. *Cáritas*, en tanto que *eros* o el amor humano a Dios, se transforma entonces en algo que trasciende la humanidad, se convierte en parte del *ágape*. Sólo así se consuma la unión espiritual, la filia cristiana” (Singer, 2013, pág. 362)

Además, al establecerse esta dinámica se cumple la voluntad de Dios, la ley, *nomos*. En tanto que el hombre logra *renunciar al mundo terrenal* se triunfa ante la ley. “Con un sentido de rectitud gloriosa, acata la divina autoridad. Desde este punto de vista, el *nomos* cristiano es el elemento primordial” (Singer, 2013, pág. 363).

Santo Tomas introducirá el *libre albedrio* en la ecuación. Se planteará que en San Agustín la relación entre *ágape* y *eros* se establece mecánicamente sin la voluntad del hombre. Ante esto, dirá Santo Tomas, *no hay amor sin voluntad*. Se concibe de esta forma que el hombre es capaz de tener un comportamiento voluntario. El libre arbitrio fundamenta el acto de amar como algo intrínseco al hombre, a diferencia de Agustín donde la relación con el *ágape* extrínsecamente no sostiene el acto de voluntad: “amar implica querer libremente” (Singer, 2013, pág. 366).

En este sentido, para Aquino amar a Dios “es un hábito de la voluntad creado en el hombre *como si* fuera una inclinación natural, y aun así es una donación especial del Espíritu” (Singer, 2013, pág. 366). Con este ajuste, *se establece la libertad en el acto de amar, a diferencia del amor-pasión (tal como lo conocemos) que parece ser involuntario*. El *eros* cristiano establece *la voluntad* de amar a Dios.

A Lutero le pareció absurda la idea de que la *cáritas* pudiera establecer una relación voluntaria para ascender a Dios. El hombre está anclado al mundo debido al pecado original, el cual no es posible de eliminar ni de purificar. Dirá que “La naturaleza humana, mediante el pecado original, está totalmente deteriorada y corrupta, exterior e interiormente, en cuerpo y alma” (como se cita en Singer, 2013, pág. 371). La posibilidad de ascenso antes estaba dada en el alma en contraposición al cuerpo, lo cual en Lutero esto deja de ser posible. A través de esta concepción se establece *la*

igualdad de todos los hombres, todos son pecadores, no hay quien pueda asumirse como un alma bella libre de pecado. Por ello,

“el hombre no puede esperar acercarse a Dios a través de la voluntad humana, (...) el eros cristianizado es un absurdo, la síntesis de caritas insostenible y la misma idea de que el hombre puede amar a Dios una peligrosa celada del Demonio” (Singer, 2013, pág. 372)

Lutero rechaza la síntesis de caritas, considera que el precepto de amar a Dios es una ley imposible e irrealizable. Él no concibe que el hombre sea capaz de alcanzar a Dios, eso sería muy arrogante por parte del hombre. Lo que le queda al creyente es asumir el pecado y esperar el *descenso* de Dios. Así, el ágape sería el modo en que el hombre encuentra su comunión con Dios. Sobre esto, Lutero comenta que “La gracia de Dios y Su reino con todas sus virtudes han de venir a nosotros si es que queremos alcanzarlo; nosotros nunca podremos llegar a Él” (como se cita en Singer, 2013, pág. 375). Aquí podemos vislumbrar que la operación de Lutero comienza por ser el descenso del cielo a la tierra.¹⁵ La preocupación por ascender a Dios ya no será lo esencial. Tras este momento adquieren mayor relevancia los actos en el mundo terrenal, como el trabajo. “Si dejáramos de intentar elevarnos hacia Dios, (...) podríamos fácilmente reconocer la presencia del ágape en nosotros” (Singer, 2013, pág. 376).

Ahora bien, la manera en que el ser humano pueda ascender a Dios, o bien, pertenezca a la comunidad cristiana establece una serie de prácticas que buscan alcanzar la comunión con Dios en los términos que hemos planteado hasta aquí. Hasta ahora podemos rastrear algunos elementos que nos indican la existencia del individuo, principalmente, la represión del amor-pasión, el reconocimiento de la voluntad individual y la libertad. Lo interesante surge en las prácticas que el cristianismo impulsó para someter el comportamiento de los seres humanos a la voluntad de Dios. Por medio de estas prácticas podemos rastrear cómo *el cristianismo comienza a desarrollar la subjetividad de los sujetos*. La semántica del individuo, como ya lo hemos mencionado, se establece a partir de la delimitación que el sujeto hace de su interior y su exterior. Esta dinámica se establece en el cristianismo al tomar al sujeto como objeto de sí mismo, esto plantea la autoobservación del individuo abstraído de la totalidad de su mundo social. A través de esta autoobservación es

¹⁵ Sobre el ethos que inaugura Lutero y toda la tradición protestante no queda más que referir a *La ética protestante* de Max Weber (2014).

capaz de producir conocimiento de sí mismo, y a su vez, de realizar un ejercicio de sí mismo sobre sí, es decir, de transformación de sí.

Aquí es necesario analizar el bautismo, la penitencia, la confesión, la virginidad y el matrimonio como prácticas sociales donde podemos rastrear la delimitación del individuo moderno. Es necesario apuntar que, en términos del cristianismo, todas estas prácticas se enmarcan en el esquema de ascensión a Dios que el eros plantea, por lo cual no debe quedar duda de que seguimos hablando del amor religioso. Aquí el punto es rastrear cómo en la *práctica* de este amor se comienza a construir la idea de individuo.

El bautismo es el acto religioso a partir del cual se perdonan las faltas que se han cometido. Es también la manera en incorporarse a la creencia cristiana. A diferencia de hoy en día, el bautismo solo podía realizarse con gente adulta que asumiera el compromiso y *la voluntad* con la religión cristiana. El bautismo

“lava, borra, purifica: la inmersión quita las manchas. ‘Bajamos el agua, llenos de suciedad y salimos cargados de frutos’ También impone una marca: ‘El agua del bautismo’ es ‘el sello del hijo de Dios’; quienes lo reciben quedan así consagrados a Dios y llevan en ellos el signo de su pertenencia y del compromiso que se han asumido: como un sello al final del acta” (Foucault, 2019, pág. 73)

El bautismo logra una purificación que le permitiría el ascenso del eros. Sin embargo, hay que decir que este acto conlleva una preparación. El sujeto a bautizar necesita pasar por un proceso de purificación y preparación en el cual entrena sus fuerzas para enfrentarse al mal y al pecado. Este proceso es la penitencia. “La penitencia está ligada a un acto de conocimiento” (Foucault, 2019, pág. 76). El sujeto debe de adquirir conocimiento de las faltas que ha cometido, para así corregir el alma y establecer un hábito de vigilancia sobre sí. La penitencia es un acto de voluntad a través de la separación del mal y el compromiso con el bien. A mi parecer, podemos concebir a la penitencia como el primer tipo de reflexividad moderna, pues “la palabra ‘penitencia’ designa dos cosas: el cambio del alma y la manifestación de ese cambio en actos que permita autentificarlo. La penitencia debe ser prueba de la penitencia misma” (Foucault, 2019, pág. 85).

El proceso de penitencia es acompañado por un maestro religioso. El proceso de elaboración de conocimiento y, principalmente, de discriminación entre el bien y el mal no está abandonado al individuo. A diferencia de la reflexividad propiamente moderna, hay un otro que infiere en la elaboración del sujeto. Aquí la comunidad es participe del proceso de penitencia de los creyentes. Las faltas deben de ser perdonadas por Dios y por la comunidad. El que peca atenta con la comunidad

cristiana. Durante el periodo de penitencia existe “una exclusión parcial de las ceremonias de la comunidad” (Foucault, 2019, pág. 105). El penitente debe manifestar el reconocimiento de su falta en público, debe pedir perdón en y a la comunidad. La reconciliación

“no se puede conceder (...) a quienes no han manifestado de manera inequívoca su arrepentimiento a través de una disciplina y ejercicios que equivalen a un castigo en relación con el pasado y simultáneamente a un compromiso en relación con el futuro” (Foucault, 2019, pág. 119)

Una distinción temporal debe resultarnos aquí importante, pues se plantea la distinción entre experiencias y expectativas con las que el individuo moderno estructura su actuar. Por lo pronto, también debemos apuntar que *la penitencia es un acto de libertad*, lo cual se manifiesta claramente en el aspecto privado de ella. El aspecto público de la penitencia radica en la manifestación del arrepentimiento a la comunidad, mientras que el aspecto privado se da en la confesión. El valor que adquiere la confesión se da a través del acto de voluntad que ella implica, sobre ello comenta San Ambrosio: “Quien se confiesa al señor escapa de la esclavitud [...] No sólo es libre, sino que es justo; ahora bien, la justicia reside en la libertad y la libertad en la confesión; quien se confiesa es absuelto de inmediato” (como se cita en Foucault, 2019, págs. 119-120). La libertad de la penitencia sólo se encuentra en el acto de confesar:

“La dirección cristiana (...) tiene por objetivo la renuncia a la voluntad. Se basa sobre la paradoja de una tenacidad en dejar de querer.¹⁶ La sumisión al maestro que es su instrumento indispensable jamás lleva al punto en que pueda establecerse una soberanía sobre sí mismo, sino al punto en que, desasido de todo dominio, el asceta sólo puede querer lo que Dios quiere” (Foucault, 2019, pág. 147)

Aquí el papel del maestro en tanto un otro marca la diferencia de la reflexividad cristiana respecto la moderna. La transformación del creyente es dirigida por el maestro religioso quien somete la voluntad del sujeto a la voluntad de Dios.

Como se ha mostrado, este tipo de procesos establecen un *técnica* en la transformación del alma y del actuar del individuo. De ahí que pueda mostrarse este proceso como antecedente de la reflexividad moderna, pues contempla que “cuando el alma se

¹⁶ Aquí la paradoja se encuentra en que se busca *renunciar a la voluntad a través de la voluntad*. La voluntad por lo regular quedara excluida a ámbitos terrenales, mientras que en ámbitos sagrados no hay lugar más que para la voluntad de Dios (nomos).

vuelve por entero hacia sí misma, invierte todos sus valores y cambia por completo” (Foucault, 2019, pág. 125).

La virginidad también muestra la técnica en que el ser humano establece una producción de conocimiento y vigilancia de sí. La virginidad se establece en el cristianismo alrededor del siglo IV donde se puede encontrar una gran variedad de textos al respecto. Esto tampoco quiere decir que antes no existiera tal práctica, pero sí da cuenta de cierto cambio donde la abstención se diferenció de la virginidad.

La virginidad da cuenta de personas que a través del amor religioso establecieron *matrimonio* con Dios. Esta práctica “introdujo poco a poco la definición de una relación del individuo consigo mismo, con su pensamiento, su alma y su cuerpo” (Foucault, 2019, pág. 172). La virginidad es santificación como voluntad de Dios, a través de ella se mantiene intacta la purificación hecha en el bautismo. Esto conlleva la renuncia de la persona al orden material, pero no solo eso. De esta forma, virginidad no es mera abstención, sino que busca *erradicar el deseo mismo que motiva todo pecado*. La virginidad no sólo tiene que ver con el cuerpo sin también con el alma misma.

Puede notarse que la virginidad engloba a eros, filia, nomos y ágape: “es un don de Dios, que brinda así la posibilidad de protegerse de la corrupción” (Foucault, 2019, pág. 185). Es ascenso místico que fructifica en la unión filial del matrimonio a partir de la voluntad de Dios que desciende como don otorgado.

La virginidad es concebida como una práctica de *libre elección e individual*. Esto se justifica en que no todos pueden llevarla a cabo, pues amerita un esfuerzo exacerbado. Mientras que la virginidad es para algunos, el matrimonio es para todos (Foucault, 2019, págs. 203-204). La virginidad es una elección de amor y no un deber: “la virginidad no puede ser sino un acto libre e individual” (Foucault, 2019, pág. 205). Sobre ello podemos agregar que:

“La virginidad se piensa como una mutación real de la existencia. Lleva a cabo en el ser individual –cuerpo y alma- una ‘revolución’ que, al devolverlo a un estado de origen, lo hace acceder hoy mismo a la vida que no tendrá fin” (Foucault, 2019, pág. 210)

En este sentido, la virginidad muestra de qué tipo es la individualidad que permite el cristianismo. La estima que tiene esta práctica se fundamenta en que:

“Cristo, al encarnarse en el seno de una virgen¹⁷, y llevar él mismo una existencia virginidad perfecta y hacer renacer a los hombres por la generación espiritual del bautismo, no se limitó a proponerles un modelo de virtud, sino que les dio el poder de vencer las rebeliones de la carne y brindó a esta misma la posibilidad de resucitar en la gloria” (Foucault, 2019, pág. 212)

Esta práctica, junto con los desarrollos de San Agustín sobre el sexo, tendrán un papel central en la subjetivación del sexo para occidente, pues se establece el lugar del deseo-libido, aunque sea para subyugarlo. *La relación del sujeto consigo mismo y su deseo establece la inmanencia de eros en el individuo*. Esta operación tendrá repercusiones en la modernidad en la medida que se concebirá que todo amor comienza por el amor propio (Rousseau).

De igual modo que en la penitencia, la virginidad participa de una constante autoobservación: “la pureza del alma no puede alcanzarse sin una constante vigilancia de aquello que, dentro de ella misma, puede crear una ilusión y engañarla” (Foucault, 2019, pág. 232). La pureza no se alcanza con la sola vigilancia del cuerpo y del alma, es necesario observar lo que subyace más profundamente: la *libido*, es decir, el *deseo*.

San Agustín a través de la distinción entre sexo y libido puede hacer compatible al sexo con el matrimonio. Antes de él, la lectura de la Biblia de varios exegetas planteaba que antes de la Caída, o sea en el paraíso, no había lugar para el sexo. Por tanto, en el mundo terrenal era totalmente inaceptable el acto sexual a pesar de la necesidad de reproducción biológica. La procreación no escapaba al pecado.

La lectura de san Agustín plantea que en el paraíso había sexo, pero sin deseo. De modo que si la pasión es deseo, no puede haber pasión humana en el paraíso. El deseo va más allá de la necesidad de procrear, “ya no pertenece a la razón, sino a la concupiscencia (libido)” (Foucault, 2019, pág. 344). Dentro del matrimonio no hay lugar para la libido, lo cual significa que el sexo puede ser permisible dentro del matrimonio siempre y cuando que la intención procreadora coincida exactamente con el acto sexual (Foucault, 2019, pág. 55). Así, el matrimonio adquiere un estado de pureza donde es posible la pureza de Dios, se establece como sacramento, es decir, como signo de la presencia de Dios (Foucault, 2019, págs. 341-375; Singer, 2010, pág. 281).

¹⁷ No podemos dejar pasar que el descenso de Cristo en la virgen María establece un punto que será de vital para el amor cortés.

Como puede apreciarse, la libido es el “elemento estructural interno del acto sexual” (Foucault, 2019, pág. 345). El deseo se inaugura con la Caída, se pierde el uso inocente del sexo y provoca, lo que Foucault llama, la *libidinización del sexo*. Podemos agregar que la libido en tanto pasión y deseo se *manifiesta* de forma *involuntaria*, es por ello pathos: amenaza “con comprometer la soberanía del alma sobre sí misma” (Foucault, 2019, pág. 359).

Bajo este esquema, lo que pretendió el cristianismo fue establecer que *la libido debe ser dominada por la voluntad*. El individuo debe negar lo profundo que hay en él. Debe negar a la pasión en tanto que es deseo anti-social y debe encaminarse a la voluntad de Dios, justamente, por *la voluntad propia de negar la libido*. Como salta a la vista, el deseo se implica con la voluntad, lo cual produce que el sujeto luche consigo mismo: ningún pecado del individuo puede ser cometido sin su participación. La *responsabilidad* recae siempre en él: “el consentimiento y el rechazo tiene lugar en la voluntad misma” (Foucault, 2019, pág. 369).

De esta manera, la pasión queda excluida del matrimonio. El cristianismo no fue la excepción en excluir este tipo de amor, muchas sociedades más lo hicieron. De hecho, buscaremos dar cuenta de cómo es hasta el siglo XVIII, aproximadamente, que el amor-pasión se vuelve fundamento del matrimonio. Por lo pronto, queda profundizar en la forma de matrimonio que el cristianismo propone.

El cristianismo concibió al matrimonio como fundamento de la familia, de forma que era el elemento básico de la sociedad. A través de él, se articulaba la conducta moral de los individuos respecto a las leyes universales que Dios imponía. El orden de Dios establecería que el matrimonio se organizara del modo en que él se vincula con la Iglesia:

“Él es el Esposo, el alma y la cabeza; es el que manda, mientras que ella es la prometida: es el cuerpo de su alma y el miembro de su cuerpo, y debe obedecerlo (...) el vínculo de Cristo con la Iglesia sirve de modelo a todos los matrimonios: es la misma obediencia que debe ligar a la mujer al hombre; es la misma preeminencia de este sobre ella; la misma tarea de educación, y la misma aceptación del sacrificio para salvarla. El lazo matrimonial debe su valor al hecho de reproducir, a su manera, la forma de amor que une a Cristo y la Iglesia” (Foucault, 2019, pág. 276)

No es que el matrimonio carezca de amor, sino que se espera que los esposos basen su relación en la filia, como compañeros. La unión filial, como ya hemos abordado, establece la diferencia entre las partes, con lo que se establece que la unión es asociación de individuos bajo su voluntad. El matrimonio cristiano exige el consentimiento de ambas partes, tanto del hombre como de la mujer. Sobre esto se

puede comentar que el cristianismo hizo progresar, “en cierto sentido, el estatus de la mujer gracias a esa idea revolucionaria del consentimiento mutuo” (Simonnet, 2004, pág. 54). Tampoco se debe de olvidar que, en cierto momento, también el cristianismo estableció que la unión del matrimonio es para toda la vida, cosa que no siempre fue así. A través de ello, se prohibió el divorcio; lo cual tuvo la consecuencia de eternizar el amor entre esposos.

Por otra parte, no podemos abandonar el análisis del matrimonio sin detenernos en la noción de complementariedad de los sexos. A diferencia de lo que plantea Stephanie Contz¹⁸, esta noción ya está planteada en el cristianismo. Habrá de tenerse esto en cuenta dentro de la configuración del amor romántico.

El principio de complementariedad, como lo llama Foucault, concibe de manera positiva la desigualdad que se plantea entre el hombre y la mujer. Este principio establece una organización armoniosa de la vida conyugal. El matrimonio es la conexión entre la esfera pública y la privada. Dios “ha asignado a esta [la mujer] el gobierno de la casa, y a aquel [el hombre] todos los asuntos del Estado” (Foucault, 2019, pág. 278). Esta división de aptitudes se justifica de modo que Dios ha prescindido de

“dar las dos aptitudes a la misma creatura, por temor a que uno de los sexos fuera eclipsado por el otro y pareciera inútil; tampoco quiso poner en un pie de igualdad a ambos sexos, por temor a que esa igualdad generara conflictos y las mujeres elevaran sus pretensiones hasta disputar el primer rango a los hombres” (Foucault, 2019, pág. 278)

No sólo se plantea que se dé esta complementariedad entre hombre y mujer, sino que para que ésta funcione, el hombre deberá unirse con una mujer con menos riquezas que él. Se debe estar en condiciones en que el esposo obtenga una obediencia y sumisión absolutas que suprima cualquier motivo de disputa. Bajo este orden, la prohibición del divorcio no pudo ser más que signo de opresión de la mujer.

A estas alturas puede concebirse la relevancia del cristianismo en nuestra forma de amar. Sin embargo, aún faltan bastantes elementos para llegar a la configuración del amor romántico. Finalmente, hemos de resaltar que el cristianismo contribuyó enormemente a la individualización a través de cierto establecimiento de la “soberanía de la propia conciencia” debido a

¹⁸ Esta autora enuncia la idea de complementariedad hasta la consolidación del amor romántico como fundamento del matrimonio.

“que la disciplina de los sacramentos, cada una con su propia metamorfosis, ponía cada vez más de relieve hasta qué punto la libertad individual, el conocimiento y la voluntad propias, eran requisito para la validez del bautismo, (...), la penitencia y el matrimonio” (Choza, 2011, pág. 51)

2.2. La semántica del amor cortés

El amor cortés aparece en la literatura francesa alrededor del siglo XII. La etiqueta de amor cortesano es introducida hasta 1883 para dar cuenta de este tipo de amor. Esta semántica perduró como un ideal social del amor, es decir, que a diferencia de los planteamientos del cristianismo que se establecieron como centrales en la sociedad, *el amor cortés se mantuvo al margen* y a veces censurado por la Iglesia.

Este amor como semántica permeará de forma contundente en el amor romántico. Es una respuesta al amor religioso y al matrimonio cristiano que, si bien no tendrá la suficiente incidencia en la sociedad, sí permanecerá latente en cuanto a semántica se refiere. Es semántica debido a que la condensación de sentido que establece fue digna de recordarse, operó como memoria de la sociedad que se retomó en la configuración estructural del amor romántico. En nada nos afecta el cuestionamiento de que, realmente, el amor cortés no existió más que de forma literaria.

Para algunos, el amor cortesano es sinónimo de adulterio (Simonnet, 2004), a mi parecer esto es equivocado. Establece una relación con el adulterio debido a las restricciones que el cristianismo impuso al matrimonio, sin embargo, el amor cortés no se reduce a la reacción a ello. Es, sobre todo, *la humanización del eros entre individuos*. A pesar de que el cristianismo estableció que el matrimonio era para todos, habrá quienes no estén a la “altura” de ello. Habrá que conformarse con amar a una persona. *El amor cortés es el esfuerzo de divinizar a la amada*. Dentro de la escala de ascenso a Dios, para el cristianismo, este tipo de amor estuvo por debajo del matrimonio, incluso llegó a considerarse pecaminoso.

Por otra parte, el amor cortesano transfiere la relación de señor y siervo a los amantes:

“El amante sentía que debía dedicarse por entero a su dama, aceptar su autoridad en todas las áreas de la vida, someterse a sus deseos y servirle humildemente en todas las formas posibles. (...) el amor cortesano tenía que socavar los deberes feudales que un caballero tenía normalmente para con su señor (...) y violar también los mandamientos religiosos acerca del amor a Dios” (Singer, 2010, pág. 37)

De este modo, este tipo de amor atenta con los deberes feudales que el caballero tiene con su señor, así como, con los ideales del amor a Dios. No debemos olvidar que el

cristianismo tuvo enorme predominancia durante la época del amor cortés (estas dos semánticas se empalman históricamente). Por ello, de cierta forma el amor cortés trasgrede el orden político y religioso.

Antes de continuar es necesario detenernos en establecer las características de este amor, Singer destaca cinco características del amor cortesano:

1. “el amor sexual entre hombres y mujeres es, *en sí mismo*, algo espléndido, un ideal por el que vale la pena esforzarse” (Singer, 2010, pág. 39). El eros hacia personas, que el cristianismo había tratado de socavar, ahora es reivindicado como algo que vale la pena por sí mismo. Lo antisocial del deseo sexual comienza a tener un lugar. Si bien, el deseo es siempre deseo del individuo, se muestra *cierta liberación* de los sujetos respecto al orden social religioso y político por medio de la reivindicación de la sexualidad.

2. “el amor ennoblece tanto al amante como al amado” (Singer, 2010, pág. 39). El amante a través de su dedicación espiritual y su devoción establece una unicidad entre los amados. La unión que se establece entre amante (hombre) y amada (mujer) los ennoblece en la medida que duplica “las virtudes morales que se asociaban con la nobleza en general” (Singer, 2010, pág. 42). Con ello, el enamoramiento cortés encuentra un valor positivo y válido por sí mismo.

3. “por ser un logro ético y estético, el amor sexual no puede reducirse a un mero impulso de la libido” (Singer, 2010, pág. 39). A pesar de que se dé lugar al deseo, la sexualidad no se reduce a ello. *La belleza del amor sexual no radica en un instinto sexual que mecánicamente genera amor*. Tratar a la amada bajo este tipo de amor radica en otorgarle un valor que trasciende el tomarla como simple objeto sexual, lo cual atendería con el logro ético y estético que es el ennoblecimiento.

4. “el amor se vincula con la cortesía y el cortejo, pero no necesariamente con la institución del matrimonio” (Singer, 2010, pág. 39). La cortesanía es la adquisición de ciertos gestos amables que establecen cierto tipo de comunicaciones. En términos de Goffman, se construye una actuación para mantener una serie de equilibrios en los límites entre individuos. Este tipo de gestos permiten mantener *los límites individuales* al establecer comunicaciones que no invadan la intimidad e indiquen cuanto avanzar. Es notorio que *la cortesanía contempla la consolidación del individuo*. Por otro lado, el matrimonio no es una institución que se vincule forzosamente con el amor cortesano:

“Una mujer casada podía someterse alegremente a las demandas de su esposo sin impugnar su devoción hacia el hombre al que amaba de una forma en que no amaba a su marido. (...) De manera similar, éste [el hombre] podría gozar la sexualidad de otras

mujeres –su esposa, su amante, y aun, de vez en cuando, una muchacha campesina– sin confundir los placeres experimentados en esos encuentros con el especial éxtasis hallado en la compañía de su amada” (Singer, 2010, pág. 43)

El amor cortés no interfiere con el matrimonio. De igual manera, este tipo de amor se diferencia del amor conyugal de la filia. Por lo regular, el matrimonio fue incompatible con la cortesanía. Pocas veces este amor se planteó como complemento de los cónyuges.

Tampoco debemos suponer que el matrimonio cristiano se estableció tal como la doctrina lo establecía. Como comenta Stephanie Coontz, el matrimonio no perdió, hasta muy recientemente, la influencia de terceros (padres, familia, comunidad) en la elección de esposos. Incluso la iglesia estuvo involucrada en la legitimación de matrimonios políticos. (Coontz, 2006, págs. 121-141) De esta forma, *el amor cortés es respuesta a la imposición de la pareja en el matrimonio*, donde “la elección individual en un área de la vida (...) había sido controlada por consideraciones económicas, políticas y, en gran medida, impersonales” (Singer, 2010, pág. 46).

En este sentido, el amor cortés muestra la libertad de elección de la pareja al exterior del matrimonio, lo cual se mantiene siempre al margen de la política, la economía, la familia, etc. Al estar este amor fuera del matrimonio “revela la importancia de la elección y la preferencia personal en la creación de un amor auténtico entre hombres y mujeres” (Singer, 2010, pág. 46).

5. “el amor es una relación intensa y apasionada que establece una sagrada unicidad entre el hombre y a mujer” (Singer, 2010, pág. 39). La unidad se alcanza con pasión: con eros y no con filia. Esto es un cambio notorio respecto al cristianismo. “Antes de la revolución cortesana, (...) el amor entre hombre y mujer solía definirse de otras maneras, (...) la noción de unicidad apasionada se reservaba al amor religioso” (Singer, 2010, pág. 48). No es casualidad que la pasión solo se pueda desplegar a través de la elección individual. La pasión en tanto deseo sólo puede ser deseo individual. El tipo de unidad que se establece con la amada establece la sensación de completud que se puede hallar en el discurso que hace Aristófanes en *El Banquete*, lo cual, dicho sea de paso, es ridículo para Platón. Era ridículo que la sensación de completud se depositara en una persona y no en la totalidad del logos. De igual forma, esta idea para el cristianismo resultaba repudiable: “La *pasión* debía reservarse para Dios; la pasión hacia el cónyuge sólo podía considerarse inapropiada e incluso pecaminosa” (Singer, 2010, pág. 49).

La figura de la virginidad resultó importante para el surgimiento del amor cortés. Ya hemos explicado este sacramento, lo que hace entenderse el valor que adquirió esta práctica en el cristianismo. En el siglo XI se estableció el culto a la Virgen María provocando un vuelco en la concepción de la mujer. El culto profesó el amor a la mujer, sin lo cual no podría entenderse el surgimiento del amor cortés un siglo después ni la heterosexualidad que plantea.

Ya con la estructura del matrimonio cristiano y la complementariedad de los sexos hemos manifestado las transferencias de los esquemas religiosos a las relaciones humanas. En el amor cortesano ocurre de igual modo, pues *se estableció una religión de culto a la mujer*. “Suele decirse que el amor cortesano puso a la mujer en un pedestal y convirtió a los hombres en caballeros cuyas vidas heroicas, en lo sucesivo, habrían de pertenecer a las elevadas damas” (Singer, 2010, pág. 43).

Estas elevadas damas no podían ser, en principio, sino las vírgenes, quienes encarnaban el ideal de la virtud y de los valores más altos de la sociedad, ya que la figura de la virgen muestra no sólo la presencia de Dios sino la perfección máxima a aspirar.

La adoración virginal pasó a ser adoración a la mujer. Sin embargo, esta adoración era posible debido al lugar tan elevado que el amante colocaba a la mujer bajo la *suposición* de atributos objetivos. Lo elevado coincide en la virgen y en la amada. La relación de devoción eleva al amante: “con la mujer se reúne, en su pedestal, un hombre de noble corazón, al que el amor ha ayudado a elevarse” (Singer, 2010, pág. 52).

El culto o devoción a una mujer concreta se estimula a partir de atributos considerados como deseables, se ama a la mujer por lo que se representa no por ella misma. En ello podemos reconocer el eros de Platón que tiende hacia lo bueno, se “escoge a una mujer que encarna y materializa en *sí misma* la belleza, la bondad y todas las otras metas de la aspiración humana reconocidas por la tradición del eros” (Singer, 2010, pág. 65).

En este sentido, nos atrevemos a plantear que, si bien el individuo es, en cierto sentido, libre de elegir, *no ama a otro individuo sino a los atributos que idealiza en ella*. Bajo este tipo de relación *no hay otredad ni individuo al otro lado*: “Si la mujer no fuese un repositorio de la perfección, aduce el amante, no tendría un amante. Él puede amarla porque ella es objetivamente excepcional en cuerpo y mente, en modales y moralidad, en nacimiento y prestancia social” (Singer, 2010, pág. 67).

No debemos de perder de vista que hay distintos tipos de amor cortesano y no uno sólo. La variedad es extensa. Nos hemos remitido a establecer una serie de generalidades. Sin embargo, al tener que dar cuenta de un proceso es oportuno hacer algunas diferencias.

El amor cortesano no comienza arrojando la unión sexual en su centro. Llega a ese resultado a través de un proceso. La devoción a la mujer estuvo muchas veces marcada por el rechazo de concretar el acto sexual. Ello se entiende vislumbrando las restricciones que conlleva el matrimonio. Se podía establecer una devoción con una mujer casada sin el imperativo de asumir el adulterio. Esto no sólo muestra que este tipo de amor no es adulterio, sino también que *el amor puede no ser correspondido*, pues *no hace necesaria la reciprocidad* que se demuestra en la unión sexual, incluso la amada puede no tener el menor interés por el amante.

Este tipo de amor cortés es llamado *fin' amors*. Su presencia se observa predominantemente en los trovadores, quienes no atentaron directamente contra los valores cristianos. Ellos buscaron la salvación de otra manera: "abstraían el deseo y lo idealizaban en sí mismo" (Singer, 2010, pág. 70). No desecharon la idea de la pureza, de manera que *asumieron la frustración sexual*. Algunos trovadores expresan "que desean ver el cuerpo desnudo de la amada, que quieren tocarla y besarla, que anhelan todos los goces del amor, menos el acto sexual mismo" (Singer, 2010, pág. 70). Ante ello, también se llega a sostener que "el amor aceptable entre hombres y mujeres debe ir siempre conforme los dogmas de la Iglesia" (Singer, 2010, pág. 74).

Que el amor cortés haya buscado la conformidad con los dogmas eclesiásticos no quiere decir que este tipo de amor haya sido integrado a la doctrina cristiana. En muchas ocasiones este amor se planteó alterno al orden de Dios, en este sentido, podemos decir que: "El *fin' amors*, por no definirse como subordinado al amor a Dios, estimulaba la autosuficiencia entre los seres humanos" (Singer, 2010, pág. 69). Sin embargo, no todos los tipos de amor cortés se sintieron cómodos al quedar fuera de la doctrina cristiana, tan es así, que diversos personajes buscaron establecer una compatibilidad entre el amor cortés y el amor religioso. Los intentos no fueron fructíferos del todo. Tal es el caso de Andreas Capellanus.

Este personaje realiza, tal vez, el intento más representativo de armonizar el amor cortés con el amor religioso. A través del examen que realiza a lo largo de su obra acabará cediendo al amor religioso y renunciando al amor sexual. Sin embargo, estableció ciertas nociones del amor cortés que son dignas de contemplarse.

Para Capellanus, el amor carnal es motivado y atraído por la humanidad de Cristo. Resulta extraño que el amor sexual hacia la amada tenga como fundamento a Dios, lo que demuestra la intención, cuando menos en el inicio, de armonizar el amor cortés con el amor a Dios. Este punto de partida tendrá el camino del eros de Platón. El amor cortesano, en tanto pasión, ve en la amada una figura bella, o bien, una excelencia de carácter: belleza del cuerpo y/o belleza del alma. Claro que tales atributos son tales por Dios, pues es el motivo. El verdadero amor solo puede comenzar con esta lógica.

A diferencia del *fin' amors*, el amor cortés de Capellanus plantea la *reciprocidad*. No basta en que el amante sea atraído por la belleza y el buen carácter de la amada, a su vez, la amada tiene que reconocer tales atributos en el amante. De esta manera, el efecto mutuo solo se puede dar cuando el amante y la amada son virtuosos: la mujer también exige un hombre perfecto. La unión de los amantes se establece por la virtud de cada uno de ellos en tanto que personifican atributos de Dios, la elevación es mutua al establecer tal relación amorosa. Aquí no se plantea la complementariedad al nivel del amor-pasión, no se alcanza la perfección en la unión de sexos, sino se plantea que *la unión de los amantes es relación de atracción a Dios mismo*.

De esta forma, *no se descarta la plenitud sexual, más bien se reivindica, pero no en referencia a Dios*. Esto resulta en una paradoja, como en San Agustín. Dios motiva el amor sexual para resaltar la belleza en la amada, pero no establece que la consumación sexual y su plenitud se despliegue en el orden de Dios. La unión y satisfacción sexual son un orden alterno:

“[Capellanus] Ve el amor cortesano como una especie de paraíso terrenal, una unidad libidinal que es también espiritual, un amor que aspira a elevarse (...), pero que no intenta aproximarse a caritas, buscar la unión con el Dios cristiano ni despojarse de manera alguna de los placeres corporales compatible con la bondad moral” (Singer, 2010, pág. 84)

La sexualidad, para Capellanus, debe establecerse dentro de un sistema ético y moral, pero este sistema no puede tener cabida en el orden de Dios, tendría que instaurarse alternamente en el terrenal. Este otro orden, como en el *fin' amors*, al no ser el de Dios, permite cierta autosuficiencia, cierta libertad. *A pesar de que este amor cortés esté motivado por Dios, los amantes pueden declinar la relación si no sienten lo mismo. Es en esos términos que está dada la elección individual*. La reciprocidad en el matrimonio ya estaba planteada en la doctrina cristiana, no había razón para que no fuera de esa manera para Capellanus, la mujer siempre podía decir: “no siento afecto o cariño por ti en mi corazón” (Singer, 2010, pág. 89).

No podemos dejar escapar que Capellanus ya reconoce cierta trascendencia del amor cortés sobre el orden social de su época. El amor no se limita a la clase social de los enamorados.

“el amor no tiene por qué estar limitado a la propia clase, (...) una mujer puede aspirar a un rango más elevado, mientras su amante desciende en la escala social debido al amor. Sin embargo, Andreas piensa que el tránsito entre los órdenes sociales sólo se justifica en casos excepcionales” (Singer, 2010, pág. 99)

La libertad de elección y la igualdad entre los amantes son relativas. La libertad esta puesta en aceptar y rechazar a un amante, mientras que la estimación de esa elección pocas veces trasciende el orden de clases sociales. En el caso de la igualdad es más desafortunado. La igualdad radica en la elección de la mujer en amar, pero no en su capacidad de hacerlo. Capellanus cree que la mujer no es capaz de amar verdaderamente:

“no sólo toda mujer es una avara por naturaleza, sino también una envidiosa, calumniadora de las demás, voraz, esclava de su estómago, inconstante, de habla voluble, desobediente e impaciente ante las restricciones, manchada por el pecado del orgullo y deseosa de vanagloria, mentirosa, borracha, charlatana, que no sabe guardar secretos, muy dada a la lasciva, inclinada a todo mal, y nunca ama a hombre alguno en su corazón” (Singer, 2010, pág. 96)

Por esta razón, principalmente, es *poco probable* el amor cortés en los términos que el autor lo describe. El amor cortés solo podría ser sostenible como él lo propone, bajo el esquema de la virtud divina de los amantes. Pero, como la mujer no es capaz de amar verdaderamente debido a su naturaleza, el amor cortés solo podría ser impuro.

Entre el amor cortesano y el matrimonio, Capellanus declina por el matrimonio. A pesar de que *este amor brinda emociones que no son posibles en el matrimonio*, no se puede ir en contra del orden de Dios. El amor cortés suplanta el matrimonio espiritual con Dios al ofrecer su propia clase de paraíso, lo que es herético. Por otro lado, la pasión entre los enamorados plantea el conflicto con la devoción religiosa pues eros está reservado a Dios: “La pasión que el amor cortesano idealiza, estuvieran o no casados los participantes, negaba la primacía de Dios”. Por tales motivos, Capellanus termina por renunciar al amor sexual.

El romance de Abelardo y Eloísa¹⁹ también enmarca el conflicto del amor cortés con el amor religioso. Abelardo de 40 años fue tutor de Eloísa quien en ese entonces tendría 16 o 17 años. Se enamoran, tras quedar embarazada, se casan en secreto y tras una serie de infortunios terminaron por separarse. Él se refugia en un monasterio, mientras que ella se convierte en abadesa de un convento. Ambos dan su testimonio del romance que vivieron juntos. Ambos personajes escriben sobre la persona amada, lo cual muestra las perspectivas que cada uno tenía del otro.

En este romance, *el amor condujo al matrimonio*. Cada uno estableció su posición respecto al matrimonio. Abelardo consideró que el matrimonio es compatible con el amor cortés, mientras que Eloísa negará la noción de matrimonio. Eloísa da cuenta de la fuerza del amor-pasión del individuo frente al orden religioso y social.

Ella cuenta que durante su relación con Abelardo el sexo fue algo fabuloso. El sexo la hizo verse iluminada y liberada. Sin embargo, al convertirse en monja le hizo valorar al cuerpo como un impedimento en su carrera espiritual. A pesar de ello, Eloísa recuerda con gran aprecio y ensoñación el nostálgico romance con su esposo. El recuerdo de la pasión sexual es algo que le genera cierta incomodidad respecto al deber que tenía con Dios. A su modo de recordar, ella adoró a Abelardo otorgándole el lugar reservado a Dios. En realidad, como lo piensa ella, la devoción que tuvo a Abelardo le quitó el lugar a Dios. Al amarlo de esa forma, ella acabó por someterse a él, a sus deseos. Fue complaciente y buscó satisfacer los placeres de Abelardo.

Tras los años de separación de los amantes, Eloísa siguió añorando la pasión sexual, lo cual le atormentó debido a que sus fantasías eróticas le demostraban que no amaba a Dios y, sin embargo, comenta que hubiera preferido seguir a Abelardo al infierno que amar a Dios. Para Eloísa, “el amor sexual se convierte en un medio para trascender la vida ordinaria, de manera muy similar a lo que siempre deseó el amor místico” (Singer, 2010, pág. 119).

Eloísa encuentra refugio en el recuerdo y añoranza de amor sexual, es su paraíso terrenal. *Al preferir el orden del amor-pasión respecto al de Dios, termina por rechazar al matrimonio cristiano*. El reino de la pasión rechazaría la necesidad del reino de Dios. Incluso, *el matrimonio pasa a ser un impedimento del amor*. Ella dice: “Preferí el amor al casamiento, la libertad al lazo” (como se cita en Singer, 2010, pág. 120). Eloísa, al enunciar esto, pone al amor-pasión del lado del individuo y de la libertad que le corresponde en contraposición al orden social.

¹⁹ Este romance es sumamente importante en la historia de la filosofía, ningún filósofo pudo desconocer la historia, al punto que Rousseau tituló una de sus novelas *La nueva Eloísa*.

Si Eloísa se subordina a Dios, Abelardo no deja de pensar que su deber es Dios. Él aboga y cree, a diferencia de su amada, en la compatibilidad del matrimonio con el amor cortés. “En una de sus últimas cartas le pide [a Eloísa] que recite por ambos una plegaria que comienza con una consagración de la unión marital” (Singer, 2010, pág. 121). Él esperó y pidió a Dios que lo uniera con su amada en el cielo. Abelardo le escribe a Dios: “Une para siempre en el mundo por venir a aquellos a los que separaste por un tiempo en este mundo” (como se cita en Singer, 2010, pág. 121). Tras estas palabras, encontramos la esperanza de que el amor, que no pudo fructificar y mantenerse en este mundo, tras la muerte, pueda tener un lugar en la eternidad.

La idea de que el amor solo puede concretarse tras la muerte es representada en la leyenda de Tristán e Isolda. El romance de estos amantes se ha tomado como la representación del amor cortés por excelencia. Trabajos como los de Rougemont (2001) han colocado como punto central, a partir de esta leyenda, el deseo a la muerte como estructura del amor occidental. A pesar de no compartir del todo dicha interpretación, debo decir que la lectura que aquí hacemos de la leyenda no radica en las consideraciones de este autor. Bien, tomamos como tema central: *la posición de la pasión en referencia al amor cortés y la sociedad*. Continuamos aquí con las formas en que se ha buscado armonizar el amor cortés con Dios. La historia es la siguiente:

Tristán es huérfano de la hermana del rey Marc quién decide cuidarlo y educarlo. Tristán se convierte un caballero de la corte del rey. El rey decide casarse con Isolda la rubia, manda a Tristán a buscarla y traerla. Isolda acepta ir con Tristán y casarse con el rey Marc. Sin embargo, durante el trayecto beben por error el filtro destinado a Marc e Isolda, a causa de ello se enamoran. “Confiesan su amor y se entregan a él” (de Rougemont, 2001, pág. 27). Los amantes se entregan a su amor y a su consumación. A pesar de ello, los amantes continúan con el plan. Tristán conduce a Isolda con el rey Marc para desposarla. Una dama de Isolda pasa la noche de bodas con el rey: “Salva, de este modo, a su señora de la deshonra” (de Rougemont, 2001, pág. 27). Tristán e Isolda continúan su romance ocultándose del rey, su romance establece mutua complicidad. El romance es denunciado al rey, pero los amantes tienen la astucia de ocultar sus actos y poner al rey en contra de los denunciantes. Pese a ello, les ponen una trampa a los amantes y ellos caen. Los amantes son descubiertos. El rey condena a los amantes. A Tristán le espera la muerte. Isolda se entregaría a los leprosos. Tristán escapa y salva a su amada. Los amantes se refugian en un bosque. Viven a la intemperie alejados de la sociedad. Su amor les permite aislarse en lo profundo del bosque, las condiciones les son soportadas porque se aman. Ellos viven tres años en el bosque hasta que el filtro de amor deja de tener efecto. Los amantes adquieren conciencia de su infortunio, comienzan a añorar la corte, la sociedad. Pretenden el regreso al mundo social, por lo que visitan a un ermitaño que los aconseja. Este personaje hace de

intermediario con el rey. Tristán ofrece regresar a Isolda. Los amantes presumen su inocencia por lo que el rey los perdona. Isolda regresa a la corte. Tristán abandona el reino de Marc y viaja a lejanas tierras. Tristán conoce a otra Isolda, la de las blancas manos. Decide casarse con ella “por su nombre y su belleza” (de Rougemont, 2001, pág. 29). Tristán no consumará su amor con Isolda de blancas manos puesto que ahora a Isolda la rubia. Tras un tiempo, Tristán es herido de muerte y envenenado. Isolda la rubia al enterarse viaja a ver a su amado Tristán, al llegar, “abraza el cuerpo de su amante y muere” (de Rougemont, 2001, pág. 29).²⁰

La historia muestra que Tristán e Isolda fueron amantes que nunca pudieron casarse, nunca pudieron disfrutar su amor en el marco del mundo social. Los amantes esperan que tras la muerte se puedan reunir gracias a que Dios simpatiza con su tragedia. Durante la historia es posible notar que los amantes reciben apoyo del Dios cristiano pues reconoce la inocencia de ambos, la causa de su tragedia es el filtro:

“Dios mira en el corazón de los amantes, sabe que el adulterio se debió a la poción que tomaron por error, y por ello los protege de sus maliciosos enemigos. Al hacerlo, defiende también el amor que embarga su pasión” (Singer, 2010, pág. 122)

El amor-pasión que embarga a los amantes no es culpa suya. La causa es externa, la pasión no es un elemento que forme parte de la estructura del sujeto, como en el cristianismo. Lo que hace posible que Dios tome favor por los amantes radica en la inocencia que representa el hecho de que son influidos por una exterioridad donde no hay responsabilidad de sus faltas. En la escena del ermitaño, se puede notar que ellos no buscan confesar su pecado, sino que “se esfuerzan en probar que no tienen responsabilidad alguna en la aventura” (de Rougemont, 2001, pág. 40). *El lugar exterior del deseo y la pasión los libera de responsabilidad: “pecaron pero no pueden arrepentirse puesto que no son responsables”* (de Rougemont, 2001, pág. 40).

La exteriorización de la pasión y el deseo colocan al amor en el lugar de la casualidad, en algo que pasa al azar y sin culpa de los involucrados. Hoy en día podemos reconocer esta operación en la idea del destino, lo cual resulta ser una mistificación de las causas puestas en el exterior. Una pareja se enamora a causa del destino pues los amantes no se pueden explicar la coincidencia de encontrarse ¿qué posibilidad hay de encontrar a la persona que te complementa o te hace sentir atracción y amor? Aquí y en la leyenda de Tristán e Isolda, hay un esfuerzo por *dar una respuesta a lo involuntario del amor*, por ello, considero que la elección del amante es muchas veces

²⁰ Habrá que aclarar que hemos omitido varias escenas de la leyenda. Solo queremos dar un panorama general, ya que la leyenda es compleja y tiene muchos elementos. Por otra parte, la leyenda tiene al menos cinco versiones realizadas por distintos autores. Aquí hablamos en términos generales de la historia.

inconsciente, pero a fin de cuentas elección del individuo. Hemos de dejar aquí de lado cómo es que el psicoanálisis da solución a este tema, la cual da una respuesta causal al pathos del amor.

Es interesante que no en todas las versiones de la leyenda el filtro tenga una duración de tres años, la mayoría de las versiones la poción no caduca, es de por vida. La situación alrededor de ello se da en que si cesa el efecto del filtro se hacen conscientes de que su situación de enamorados y excluidos en el bosque no es la más conveniente, pero si el filtro no tiene caducidad ¿cómo es que optan por el regreso a la civilización? Por otro lado, si cesó el efecto ¿cómo es que, tras la separación de los amantes, ellos se siguen amando? Al parecer, la versión donde el filtro caduca muestra el proceso que conocemos, actualmente, como enamoramiento. Da cuenta de una situación donde *el amor se presenta como autosuficiente y aislado del orden social*. Cuando termina el efecto de la pasión aparece de nuevo la preocupación por vivir las ventajas de la civilización. A pesar de la reincorporación de Tristán e Isolda a la sociedad, ellos se siguen amando. Se establecen así momentos mismos del amor que tienen como fundamento la pasión. Por eso, hoy en día, la unión de los amados puede prosperar en amor filial, lo cual es de por si improbable. El punto aquí es que el amor entre Tristán e Isolda no es fructífero porque no puede integrarse a la sociedad. Especialmente, salta a la vista que el amor no triunfa en sociedad por ser adultero, *el requisito aquí para aceptar el amor en sociedad está dado por el matrimonio*. Es también notorio que la pasión en la leyenda se muestra como necesaria para el matrimonio, si no ¿por qué el filtro estaría destinado a los esposos?

Es así que el amor cortés puede integrarse al matrimonio y ser aprobado por Dios. A través de que se destierra al deseo y la pasión de la estructura del sujeto, al hacer de la pasión algo externo se mantiene la inocencia y pureza del sujeto, no se es pecador por naturaleza. La ayuda de Dios no se manifestó a favor del rey Marc, al contrario, se diría que estaría aprobando una serie de reglas del amor humano que irían en contra del amor mismo de Dios. Sin embargo, ignorando la contradicción, la ayuda de Dios hace partícipe a los amantes del mundo de su romance y del mundo social al que les es posible regresar. Tristán e Isolda se aman, pero no están dispuestos a renunciar a la civilización. El problema de la armonización pasa a ser el conflicto entre la sociedad y el amor. El amor de estos amantes solo puede triunfar tras la muerte. Así, “El mal de la sociedad suele triunfar, aplastando el amor sin permitir que los amantes recuperen lo que han perdido” (Singer, 2010, pág. 137).

Por ello, el amor cortés se fundamenta en la búsqueda de sostener el disfrute del amor y de la sociedad medieval al mismo tiempo. Tristán e Isolda tienen que decidir entre

su amor o la sociedad medieval, la separación de los amantes declina a favor de la civilización. La separación los mortifica en el sentido de que tienen que esperar la muerte para que su amor les sea satisfactorio. *El orden social no puede ser armonizado con el amor-pasión porque este se fundamenta en el orden de Dios, eros está reservado solo a Dios. Para que el amor-pasión pueda tener cabida en la sociedad será necesario el advenimiento de la modernidad donde se sustente un orden basado en la actividad del ser humano y no en Dios.*

3. Las semánticas premodernas del amor hacia el amor romántico

La lógica de la individualización y la reflexividad puede observarse ya en las semánticas premodernas del amor. A partir de nuestros criterios enunciados al inicio de este capítulo, podemos comenzar a dibujar la lógica detrás del fenómeno del amor. Cabe resaltar, en primer lugar, que el amor cristiano siempre pretendió reservar el lugar del amor-pasión (eros) a Dios, ello resultó ser una exclusión del amor-pasión entre las personas, específicamente, entre los sexos. Si es posible amar al prójimo es porque Dios mismo se expresa amándose a sí mismo, lo que significa que no se ama al prójimo en cuanto tal, sino a la expresión de Dios que hay en él. El amor entre hombre y mujer quedó reservado a la filia y al matrimonio, mientras que el amor-pasión entre ellos llegó a considerarse pecado. El amor-pasión (eros) entre amantes no fue aceptado por el cristianismo en la medida que representa el deseo sexual entre seres humanos. De ahí los planteamientos que tiene al respecto San Agustín. El sexo tuvo que integrarse a la doctrina del matrimonio cristiano dejando fuera a la libido.

Para que el cristianismo pudiera mantener una doctrina que pretendiera eliminar el deseo sexual tuvo que llevar a cabo ciertas técnicas como la penitencia o la confesión. Estas prácticas desarrollaron la subjetividad de los seres humanos en la medida en que implicaron la autoobservación de los sistemas psíquicos, lo que a su vez desarrolló cierta semántica del individuo. Nosotros hemos hablado del bautismo, la penitencia, la confesión, la virginidad y el matrimonio. Detengámonos en el caso de la penitencia. Esta práctica desarrolló la conformación del individuo moderno en la medida en que se pretendió que, a través de un acto de voluntad, el ser humano tuviera conocimiento de las faltas que hubiera cometido en referencia a la doctrina cristiana. Para que ello fuera posible fue necesario que los individuos adquirieran conocimiento de sí mismos, a partir de lo cual, pudieran enfrentarse al mal y al pecado. De esta forma, la penitencia resultó ser una de las primeras formas de reflexividad, pues se trata de realizar un examen de la propia subjetividad para así modificar comportamientos. Por otro lado, no hay que olvidar que este tipo de

prácticas pretenden ser un acto de libertad. La valía que tienen estas prácticas radica en el acto de voluntad que los individuos realizan para ascender a Dios.

Si la libido, o sea el deseo sexual, queda fuera del matrimonio, no es así respecto al individuo. El deseo sexual es para la doctrina cristiana parte constitutiva de los seres humanos. La libido es inherente a partir del pecado originario y la caída. Por lo tanto, las prácticas como la penitencia, la virginidad o el matrimonio, pretenden la eliminación del deseo sexual a partir de la vigilancia de sí. En este sentido, los individuos al modificar sus comportamientos de acuerdo a sus autoobservaciones, deben hacerse responsables de su actuar. La responsabilidad respecto a sus pecados se vuelve una cosa individual. Con ello, podemos decir, como también vio Hegel, que el cristianismo se presenta como una religión dirigida a individuos.

En el caso del amor cortés, vimos de qué forma se comienza a reivindicar el amor-pasión entre hombre y mujer. La mirada debe estar puesta en el desarrollo de la sexualidad. El amor cortés fue una respuesta directa al cristianismo, de forma que el deseo sexual buscó ser armonizado con la sociedad de su época. Como vimos, la armonización del deseo sexual con el cristianismo no siempre resultó fructífera. El caso de Andreas Capellanus muestra el fracaso de armonizar ambas visiones. Otros intentos con poco éxito fueron los de Abelardo y Eloísa. Las formas de reivindicar el amor-pasión entre hombres y mujeres fueron por lo regular poco exitosas, en muchas ocasiones fueron consideradas heréticas. La salida que pudo expresarse en el mito de Tristán e Isolda resulta sumamente interesante debido a la operación que tuvo que realizar. Tal operación radicó en exteriorizar la libido de la estructura de los individuos, es decir, si para el cristianismo el deseo sexual es parte estructural del ser humano, el mito de Tristán e Isolda exterioriza al amor-pasión en el mencionado filtro de amor. De esta forma, Tristán e Isolda pueden reclamar su inocencia ante el amor que sienten, al grado en que Dios puede tomar partido a su favor.

Por otra parte, es importante no dejar de lado el siguiente problema. La contraposición del amor cortés con el cristianismo radicó en que la relación entre los enamorados establecía un orden alterno al orden de Dios. El amor cortés, como ya hemos comentado, brindó a los seres humanos una especie de autosuficiencia respecto al orden que Dios pretendía estipular. La contraposición con este orden fue la contraposición con el orden social imperante, es decir con la sociedad en sí misma. Si la expresión de Dios coincidía con el orden social, llegó un punto en que el amor-pasión ya no tuvo que enfrentarse con Dios sino con el orden social mismo. Así, si Dios estaba del lado de Tristán e Isolda, la inconformidad ya no se centraba en Dios sino en el orden social que les negaba un lugar en la civilización. El amor-pasión no

queda armonizado dentro del orden social, solo es posible tras la muerte de los amantes.

Dicho lo anterior, *en la modernidad, el amor-pasión comenzará a ser incluido dentro de la estructura del matrimonio, tal inclusión dará lugar al amor romántico.* En este sentido, vale la pena enfatizar que el amor romántico hace uso en gran medida de la doctrina cristiana. Podría decirse que el amor romántico conserva y elimina, por no decir supera, ambas semánticas que tratamos aquí: el amor cristiano y el amor cortés. *El principal aporte del amor cortés radica en reivindicar al amor-pasión, es decir, al amor sexual.* Dicha tarea resulta ser la más importante para nosotros, pues nos encargaremos de seguir su proceso en la modernidad. Sin embargo, cabe señalar que las nociones de amor del cristianismo pueden ser observadas hasta la fecha. La totalidad del amor cristiano sigue operando en sus distintos momentos: eros, filia, nomos y ágape. Por supuesto que su desarrollo hasta la actualidad tiene sus diferencias. No nos detendremos en cada uno de estos tipos de amor cristiano, pero sí es necesario que tengamos en mente ciertas consideraciones respecto al amor romántico.

El amor romántico se sostendrá en gran medida por la forma en que la religión cristiana normó el matrimonio. A mi entender, cada uno de los tipos de amor cristiano se mantienen en el amor romántico. Eros refiere al amor-pasión que se volverá central para el amor romántico. Filia significará amor conyugal, lo que expresamente fue permitido por el cristianismo dentro del matrimonio. La noción de nomos se convertirá en la ley del hombre dentro del matrimonio y la familia. Mientras que ágape será la entrega incondicional que se espera de la mujer a nomos, a su esposo y a sus hijos. La estructura del amor romántico puede cuadrar, guardando las diferencias, con los distintos momentos del amor cristiano. A excepción del amor sexual, los distintos tipos de amor cristiano se encuentran en el amor romántico, lo cual fue posible debido a que la forma de amar a Dios se *transfirió* a las relaciones entre hombres y mujeres, entre el hombre y la familia. Como ya comentamos, el papel del hombre está depositado en Dios, mientras que el de la mujer en la Iglesia. Aquí el papel de los sexos es contundente para determinar el orden social imperante hasta nuestros días.

De esta manera, el papel de los sexos ya es contemplado en la doctrina cristiana. El principio de la complementariedad, como lo llama Foucault, se mantiene también con sus diferencias hasta hoy en día. Bajo la trayectoria histórica que nos compete, el amor romántico se sostendrá a través de modificar dicho principio. La *supuesta armonización de los sexos* del amor romántico encontrará sus diferencias con el

crislianismo, sin embargo, la *desigualdad entre hombres y mujeres* seguirá siendo el fundamento de las relaciones amorosas basadas en la semántica del amor romántico.

Capítulo 3. El amor moderno y la semántica del amor romántico

En este capítulo continuamos el desarrollo de las semánticas del amor a partir de la lógica de la individualización y la reflexividad. El amor moderno, y específicamente, el amor romántico, tal como lo situaremos aquí, tiene como punto de partida el siglo XVI con William Shakespeare (1564- 1616). El amor moderno que ubicamos en Shakespeare contempla ya los elementos del amor romántico: el amor-pasión, el matrimonio, la sexualidad, la familia y la fidelidad-monogamia. Decir que el amor romántico comienza con Shakespeare quiere decir que podemos hallar en su obra cada uno de estos elementos. En términos de la semántica del amor, nuestro desarrollo examina al amor como tal (eros), pero a su vez, considera los elementos que conforman al amor romántico. Por otra parte, habremos de tener en mente ciertas situaciones históricas, a partir de las cuales, y solo de ellas, puede comprenderse la configuración de la semántica moderna del amor que adviene el inicio de la modernidad. Principalmente señalaremos: el renacimiento (S. XVI), el surgimiento del capitalismo (S. XVI), la consolidación de los estados nacionales (S. XVI), la reforma protestante (1517), la contrarreforma y el concilio de Trento (1545-1563).

La modernidad, que desde ahora la consideramos en identidad con el capitalismo, requiere precisar las contradicciones a las que se enfrenta el amor romántico. Los ideales de la modernidad, principalmente, la igualdad y la libertad del ser humano, son puestos en contradicción en la medida en que la modernidad se desarrolla como capitalismo. Como mostraremos más adelante, las críticas al amor romántico fueron expresadas por corrientes anticapitalistas que tuvieron presente la desigualdad de género. Aquí, el anarquismo y el feminismo señalaron la desigualdad de la mujer frente al hombre, lo cual se ocultó a través de la teoría de la complementariedad de los sexos que ya hemos adelantado en páginas anteriores y que queda aún por desarrollar. Por otra parte, la unidad cerrada de la familia burguesa que tiene como fundamento al amor romántico no se entiende sin la caída del régimen feudal, la proletarización de la fuerza de trabajo y por su puesto de la consolidación del Estado moderno. Además, paradójicamente, el capitalismo ha abierto la posibilidad de una

relativa igualdad entre los sexos a partir de la proletarización de la mujer, mientras que el Estado ha establecido ciertos principios jurídicos de igualdad.

Dicho esto, el desarrollo del amor moderno será expuesto bajo el paralelismo que guardan entre sí el amor romántico y el amor-pasión. Es importante tener en mente que ambos tipos de amor no son lo mismo. En el primer apartado nos dedicaremos a tratar las semánticas del amor romántico y el amor-pasión, de forma que nos centraremos en el pensamiento de Shakespeare, Rousseau, Stendhal y Shelley. En el segundo apartado nos encargamos específicamente del desarrollo histórico del amor romántico.

Para el desarrollo de este capítulo debemos de diferenciar a la semántica del amor en cuanto tal y los sucesos históricos detrás de todo el desarrollo del amor moderno. La semántica, como hemos dicho, es una condensación de sentido que delimita una temática en específico, en este caso el amor romántico en sí mismo, por lo que su semántica no nos hablaría de las causas que generan dicha semántica, diríamos más bien que nos referimos al desarrollo lógico del amor. Por otro lado, el desarrollo histórico nos pone en condiciones de explicar las relaciones sociales que producen cierta semántica del amor. Por lo cual debemos diferenciar estos dos momentos de la exposición. Primero nos dedicaremos a la continuación del desarrollo semántico del amor tal como se realizó en el capítulo pasado. Después, en otro apartado haremos una exposición histórica que consoliden una explicación del amor romántico a partir de la modernidad capitalista.

1. La semántica del amor moderno

Tal como hemos explicado en el capítulo pasado, *el amor cortés culmina cuando la pasión, como deseo, es exteriorizada de la estructura del sujeto*. La reincorporación de la pasión-deseo se dará de modo más acabado en la filosofía de los materialistas franceses, de Kant, de Hegel (entre otros) y en el psicoanálisis inaugurado por Sigmund Freud. Tal reincorporación radica en la construcción semántica de la modernidad donde el orden del mundo se fundamenta en el ser humano. De este modo, el amor se comienza a liberar de la religión cristiana, para que así, el amor tome como su fundamento al ser humano mismo. El proceso al que se refiere este cambio en las comunicaciones es largo y no puede ser expuesto aquí en su amplitud. Por ello, dejaremos gran parte del desarrollo de la problemática entre el amor cortés y el religioso. No trataremos a personajes que libraron la transformación del amor

hasta el punto de quiebre de la modernidad tales como: Francesco Petrarca, Guido Cavalcanti, Dante Alighieri, Marsilio Ficino, entre otros.²¹

Tal como resalta con los nombres anteriores, el renacimiento italiano tiene un papel central dentro del desarrollo del amor moderno (y para la modernidad misma), que, dicho sea de paso, coincide con el surgimiento de los Estados-Nación (Maquiavelo). El renacimiento inaugura la modernidad también para el amor. Por lo que a nosotros nos corresponde, solamente esbozaremos brevemente algunas ideas de este periodo antes de adentrarnos al pensamiento de Shakespeare.

El renacimiento al recuperar las ideas de la época clásica grecolatina se planteó el regreso al ser humano como centro de su mundo. El renacimiento estableció el humanismo de la modernidad, donde el ser humano es dueño de sí mismo, de su actividad y de su indagar. En este sentido, la importancia del renacimiento recae en la transformación del orden social al pasar del teocentrismo al antropocentrismo. El cambio de las ideas en este periodo es totalmente relevante para la explicación de un orden social compatible con los individuos, pues, como ya vimos, el amor-pasión no pudo tener un papel preponderante en el orden basado en el cristianismo. *Solo tras estos cambios el amor pasional es incorporado en el orden de los individuos.*

Cabe hacer la aclaración de que no se trata, en este momento, que en el Renacimiento se hizo rasa tabla del orden cristiano. La influencia del cristianismo hasta la fecha es sumamente visible. Durante ese periodo, los renacentistas no se alejaron de la discusión con la religión (lo que sí hará Shakespeare) sino más bien hicieron irrumpir al ser humano desde orden mismo de Dios. En este sentido Picco della Mirandola se adelanta a Kant para asumir que la libertad del ser humano es su esencia. Para este filósofo, el hombre es tal por su condición de libre elección respecto a todo orden posible. Picco plantea que Dios mismo creó al ser humano sin naturaleza determinada, es decir, bajo el carácter de la libertad; según como lo plantea, Dios le dijo a Adán lo siguiente:

“Ni una morada fija ni una forma que es sólo tuya ni ninguna función peculiar a ti te he dado... la Naturaleza de todas las demás cosas está limitada y constreñida dentro de los límites de las leyes prescritas por Nosotros. Tú, no constreñido por límite alguno, de acuerdo con tu propia libre voluntad, en cuyas manos te hemos colocado, te ordenarás los límites de tu naturaleza... No te hemos hecho del cielo ni de la tierra, ni mortal ni inmortal, para que con libre elección y con honor, como hacedor y modelador de ti mismo, puedas configurarte en la forma que prefieras. Tendrás el poder de degenerar hasta las formas más bajas de vida, que son brutales. Tendrás el poder, por

²¹ Sobre los planteamientos de estos personajes respecto al amor cortés y el religioso, véase (Singer, 2010, págs. 153-237).

el juicio de tu alma, de renacer en las formas más elevadas, que son divinas.” (como se cita en Singer, 2010, pág. 205)

Por otra parte, a partir del Renacimiento, los sentidos comienzan a tener mayor peso dentro de la construcción del conocimiento y, por otra parte, en la vivencia del placer. Los sentidos, o bien, la percepción, tuvieron un lugar central para la corriente empirista inglesa (Hume, Hobbes, Locke, Smith), lo cual tuvo gran importancia para el romanticismo y la incorporación de la sexualidad en el humanismo moderno. A partir de la reivindicación de los sentidos como fuente de placer se comienza a desestimar el lugar que el cristianismo le dio al ascetismo, al celibato y a la virginidad. De esta forma, *los sentidos y el placer se incorporan en el orden del amor*. De hecho, comenta Singer que durante el Renacimiento se volvió ridículo el no dar lugar al cuerpo en toda concepción del amor. Sobre ello, Mario Equicola escribió lo siguiente:

“Hay gente que sufre de una nueva clase de locura. Procuran ignorar la belleza del cuerpo y responder sólo a la belleza espiritual, satisfacerse sólo con la vista y el oído, olvidando que el deseo humano se sacia solo cuando la mente no tiene nada más que desear, cuando está totalmente satisfecha... Amar de verdad es amar cuerpo y alma juntos; es necesario amar vigorosamente a uno y a otra; y afirmo que en ese amor uno no debe ser separado del otro. El amante busca el placer sexual, así como ser amado a su vez. Por eso el amante desea dos cosas: el alma de su dama, amor; y de su cuerpo, el fruto del amor...” (como se cita en Singer, 2010, pág. 219)

Es de esta forma, que, en el renacimiento, a través de asumir la libertad del ser humano, se puede escapar del orden de Dios para autodeterminarse. La configuración que estas ideas no encontraron resistencia *inmediata* para incluir el placer de la sensibilidad al orden del ser humano, lo cual, en términos del amor se refiere al placer sexual y al cuerpo. Por lo tanto, durante el Renacimiento podemos encontrar el establecimiento de *la unidad del amor con la sexualidad* o, en otras palabras, a partir de este momento *el amor se abrió camino como amor-pasión*.

La incorporación del amor-pasión en cuanto enamoramiento y deseo sexual es tratado por Shakespeare, quien pone en relación los elementos de lo que llamamos amor romántico: el amor-pasión, la sexualidad, el matrimonio, la familia y la fidelidad. A ello nos dedicaremos a continuación.

1.1. La semántica del amor romántico en Shakespeare

William Shakespeare (1564-1616) tuvo una influencia directa del renacimiento italiano. En su época circularon traducciones al inglés de las obras de los renacentistas de Italia, de forma que esta influencia tuvo como consecuencia el renacimiento inglés del que Shakespeare forma parte. A diferencia de los renacentistas italianos, *Shakespeare no se preocupó por establecer una discusión teológica o religiosa*. Podemos decir

que, como comenta Singer, “es un poeta supremamente secular, capaz de comprender la importancia de los asuntos religiosos para otros, pero que no está movido por una necesidad urgente de resolverlos para sí mismo” (Singer, 2010, pág. 239). Por ello es posible ubicar de lleno a Shakespeare en la modernidad, pues como veremos, es totalmente justificable tomar sus trabajos como el punto de partida del amor romántico.

Es posible ubicar en la obra de este gran pensador los residuos del amor cortesano que le preceden. Desde nuestro punto de vista, los elementos cortesanos son profundamente cuestionados por el autor, por lo que podemos ver en Shakespeare un gran crítico del amor cortés. De hecho, el pensamiento secular del autor lo hace estar muy consciente de la forma en que el amor entre los seres humanos tiende a convertirse en religión.

En las obras de *Romeo y Julieta* y *Antonio y Cleopatra* encontramos una concepción de las amadas muy parecida a la devoción que brinda el amor cortés. La figura de Julieta es la de la mujer que encarna una belleza divina y celestial, digna de adoración. Del mismo modo, los amantes se enfrentan a los límites que la sociedad les pone, tal es el caso de Tristán e Isolda. La unión de Romeo y Julieta está en contradicción con los intereses de las familias enemigas. Los intereses particulares de los amantes no coinciden con los de sus familias. Tras la muerte de los amantes, “Romeo y Julieta se convierten en santos para sus coterráneos (...) el sufrimiento de la joven pareja sirve como sacrificio que, a imitación del de Cristo, elimina el mal mediante el amor” (Singer, 2010, pág. 250). La muerte trae para las familias la paz. Sin embargo, Shakespeare no está validando este tipo de amor,

“no insinúa que estos amantes se encontrarán al otro lado de la muerte. Porque aunque están hechos el uno para el otro, y el lenguaje de la religión atestigua su unidad sagrada, Shakespeare usa la tragedia más como una condena de la sociedad que como revelación del amor triunfante en el otro mundo” (Singer, 2010, pág. 251)

Por ello, Shakespeare es un autor sumamente terrenal. Él no busca retratar el mundo abstracto de los filósofos sino el mundo en que “la gente desea, se casa, participa en sociedad y pertenece al orden natural de las cosas” (Singer, 2010, pág. 241).

En *Antonio y Cleopatra* también encontramos la figura de la mujer divinizada. Cleopatra es una diosa del amor que es descrita de la siguiente forma: “La edad no puede marchitarla / ni arrancar la costumbre de la variedad infinita. / Otras mujeres empalagan los apetitos/ que alimentan, pero ella más los despierta / cuanto más los satisface; / convierte en sí las cosas más viles, de tal modo que los santos sacerdotes

la bendicen / cuando está rijosa.”²² Tal forma en que el amante ve a su amada no puede ser más que una locura, existe una sobrevaloración de lo que la amada es.

Sin embargo, en *Antonio y Cleopatra*, se establece un punto central para la modernidad y que hemos de retomar más adelante. “Aunque en términos políticos gana el orden y la racionalidad, el reino apasionado en que los amantes viven y mueren se manifiesta, (...), como una realidad a la que nada puede subordinar” (Singer, 2010, pág. 253). Por ello, el amor irrumpe en la vida de los individuos pues no encuentra un orden que lo someta. *Dicho sea, rápidamente, eso solo es posible porque el amor esta puesto en el lugar de lo privado. El amor tiene una centralidad religiosa para el individuo en tanto está escindido de la totalidad del orden social. Es, en la modernidad, un individuo al margen de los sistemas sociales.*

Esta manifestación del amor en lo público y en lo privado se manifiesta también en *Troilo y Crésida*. El romance de Paris y Elena está colocado en el lugar de lo público, mientras que el de Troilo y Crésida están tras las bambalinas de lo privado. Aquí lo interesante radica en el romance público de Elena y Paris. La unión de estos amantes desborda lo privado pues involucra al pueblo griego y al troyano ¡Se está en guerra! Ante ello, Héctor no ve razones por las que se debería continuar el romance de su hermano con Elena. Para él no vale la pena conservar a Elena, pues cuesta a los troyanos más de lo que vale, la devastación de su pueblo. No hay valía objetiva en Elena; dice Héctor: “Elena no vale lo que cuesta guardarla”²³; y continua:

“Más voluntad particular no hace el aprecio, / que estimación y dignidad retiene este, / lo mismo en lo que es precioso por sí mismo / que en aquel que valúa. Es loca idolatría / hacer que al dios supere su servicio; / y voluntad caduca aquella que se inclina / hacia lo que fomenta ella infecciosamente, / sin alguna vislumbre del valor fomentado”²⁴

De esta forma, Shakespeare muestra la contradicción entre el valor objetivo de la amada y el valor subjetivo que el amante le otorga. Héctor no entiende la valoración que los amantes subjetivamente hacen entre sí. Ante ello, Troilo contesta:

“Si hoy tomo mujer, y mi elección procede / bajo mi voluntad por conductora, / y esta va iluminada por los ojos y oídos, / dos pilotos expertos entre inseguras cosas / de voluntad y de juicio, ¿cómo evadir podría, / aunque a mi voluntad repugne lo elegido, / esa mujer que tomo? No hay escape / entre el hurtarse a esto y el honor mantenerlo”²⁵

A pesar del infortunio de la pasión, tener por valiosa a la amada es asumir el compromiso de la unión. La valoración subjetiva de la pasión solo se puede sostener

²² Acto II. Escena II.

²³ Acto II. Escena II.

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ *Ibíd.*

con el compromiso. De esta forma, comprometerse con Elena es un carácter de honor de su amante y de todo el pueblo troyano. Aquí, entonces, el criterio objetivo de lo que vale Elena en el campo de lo público y lo político es suplido por el criterio de la pasión y el compromiso.

En este caso, Shakespeare examina en qué consta la idealización del amante. Si amar es otorgarle un valor a la amada, el punto radica en que *el amante puede atribuirle a la amada un valor que objetivamente no posee*. De esta forma, Shakespeare se alinea al orden objetivista que plantearía cierto principio de realidad. Incluso los amantes que se dejan llevar irracionalmente por el momento del enamoramiento suelen terminar en tragedia. El enamoramiento para Shakespeare tiene el peligro de hacer caer en ilusión.

El amor-pasión que el autor retrata como enamoramiento es la pasión erótica que vivencian los amantes. Este enamoramiento recae, por lo regular, en la etapa de la juventud, como lo deja ver Shakespeare, ella se caracteriza por ser impulsiva, es ahí donde las pasiones destruyen la razón. La locura del amor radica en la sobrevaloración del objeto. En *Como les guste* se dice que:

“El amor es una mera locura, y yo le digo que merece el calabozo y el látigo o mismo que los locos. Y la razón porque no se le castiga y cura de ese modo es que es una demencia tan común, que los que manejarían el látigo también están enamorados.”²⁶

De esta forma, el amor es una locura también para quien aspire a cumplirlo tras la muerte. El amor que no se cumple en vida no es más que una ilusión del ideal. En *Sueño de una noche de verano* el amor en la muerte se destaca como una ensoñación. Los enamorados son así caracterizados como locos que, como comenta Singer, “están llenos de ideas imaginativas que pueden crear una nueva religión” (Singer, 2010, pág. 257).

Para Shakespeare, “el hombre enamorado exagera la importancia de quedar incapacitado, rechazado o derrotado por su elección” (Singer, 2010, pág. 258), con lo cual los enamorados exageran su situación y dicen morir de amor, o incluso que después de la muerte tendrá lugar su unión, sin embargo, piensa el autor que de amor no mueren los amantes.

De esta forma, es también simplemente una ilusión para Shakespeare que los amantes pretendan unirse después de la muerte, porque a pesar de todo, Shakespeare no sugiere que el amor tras la muerte sea preferible que al amor en vida. Como comenta Singer sobre *Antonio y Cleopatra*:

²⁶ Acto III. Escena II.

“Todo lo demás que deseaban [los amantes] se ha perdido por el amor, ha sido destruido por él; el hombre viril ha sido devorado por la mujer libidinosa que puede proporcionarle beneficios místicos en el otro mundo pero no puede ayudarlo a sobrevivir en éste” (2010, pág. 256).

El amor, para Shakespeare, tiene sus límites en el orden terrenal. Ya no se trata de la imposibilidad de vivir el amor dentro del orden social, como en Tristán e Isolda, sino que un amor que no pueda ser vivido en este mundo no vale la pena vivirlo. Por ello, el amor engendra el propio peligro de su fracaso, “la monstruosidad del amor”, como dice Shakespeare en *Troilo y Crésida*, radica en que “la voluntad es infinita y la obra esclava de lo finito”²⁷. Los amantes al idealizar se plantean lo infinito, pero solo logran lo posible. “No importa lo que los amantes juren, lo que crean cierto: se engañan uno al otro y a sí mismos sobre sus posibilidades” (Singer, 2010, pág. 246). El amor tiene límites infranqueables que los amantes no pueden superar a pesar de su voluntad. El amor, tal como lo piensa Luhmann, es improbable; lo cual para Shakespeare resulta válido. La posibilidad del amor solo es posible con la fortaleza de los amantes.

Los personajes de Shakespeare suelen enamorarse apasionadamente, sin embargo, no todos los romances acaban en tragedia, es posible sortear los infortunios y llegar al buen término del amor virtuoso. El amor virtuoso radicaría en que el enamoramiento desembocara en amor conyugal, es decir, en filia. De hecho, es normal en Shakespeare ver a “la amada como la mujer con la cual hay que casarse” (Singer, 2010, pág. 240).

El momento del amor-pasión o del enamoramiento es el momento en que los amantes deben de hacer frente a las dificultades, lo cual solo puede lograrse con fortaleza. Es interesante que en Shakespeare constantemente se encuentre la idea de que “los obstáculos engendran el amor, pero sólo su amor es capaz de superarlos” (Singer, 2010, pág. 251). Así, el ideal de amor en Shakespeare parte de la idea de que los enamorados deben ser constantes y luchar frente a las adversidades que pondrán a prueba su amor.

Dicho lo anterior, *el amor exitoso para Shakespeare conduce al matrimonio y al amor conyugal*. La unión marital no parte de la búsqueda del amante o amada ideal, como ya lo expusimos, la idealización puede hacer caer en ilusión. Más bien de lo que se trata es de reconocer la naturaleza humana entre los sexos, así como de la procreación. El amor conyugal estaría haciendo permanecer al amor a través de la sabiduría que los amantes encuentran en este tipo de amor en el matrimonio, de este

²⁷ Acto III. Escena II.

modo, “amar sabiamente no es lo mismo que amar demasiado” (Singer, 2010, pág. 262).

En este sentido, el autor no se distancia del cristianismo al pensar que el matrimonio es la institución adecuada para la procreación, “el matrimonio mismo aparece en Shakespeare como la domesticación de la naturaleza, como un control humano de los instintos primitivos necesarios para sobrevivir” (Singer, 2010, pág. 267). De forma muy similar a los puritanos ingleses, para Shakespeare, el matrimonio es el sustento de la familia, donde el amor conyugal y el matrimonio son el lugar adecuado para la reproducción sexual.

Ahora bien, *el transito del amor-pasión al amor conyugal* requiere sus consideraciones. El verdadero amor en Shakespeare recae en la constancia de los amantes y no en la inmediatez del enamoramiento. El enamoramiento es un momento de impulsividad, el cual no debe caer en la locura, sino que se debe actuar con prudencia. La reacción del amante por la belleza de la amada debe considerar su finitud. Por ello, el amor-pasión encuentra sus límites en el tiempo: “todo amor humano es de dudoso valor simplemente porque está expuesto a los ataques del tiempo” (Singer, 2010, págs. 245-246). Con el tiempo, entonces, se pierde el enamoramiento. Esto amerita también no caer presa de la belleza que se pierde con el tiempo, sino que a pesar de ello pueda encontrarse la belleza interior que perdura.

Este es el caso de *El mercader de Venecia*, donde Antonio y Porcia encuentran el verdadero amor tras la escena de los cofres. El cofre de plomo que elige Antonio representa todo lo contrario a los cofres de oro y plata, lo cuales destacan su apariencia. El amor y la belleza interior de Porcia son representados en el cofre de plomo:

“Entraña más amenazas que promesas, y por tanto requiere que el enamorado ‘dé y arriesgue todo lo que tiene’. Porcia revela de inmediato que el riesgo y la amenaza de amarla se derivan del hecho de que es falible, imperfecta, un ser mortal más que una diosa” (Singer, 2010, pág. 263)

De este modo, Shakespeare da el vuelco respecto al amor cortés. Ya no se trata aquí de amar una mujer que encarne atributos divinos, sino que se ama a una mujer en tanto que es imperfecta, una otra. Se ama a la mujer a pesar de sus faltas.

En *Mucho ruido y pocas nueces*, encontramos que Benedicto quiere dar su amor solo a la mujer que encarne todos los atributos o gracias que pueda imaginar, por lo que comenta Singer: “la mujer que combine todas las gracias debe ser una emanación o encarnación de la divinidad” (2010, pág. 250). Lo cual, como ya hemos visto, representa la figura del amor cortés. Lo interesante aquí es que Benedicto da un giro

total en su concepción, pues “termina reverenciando a su propia Beatriz²⁸, no como diosa imposible sino como simple mujer que lo ama como a otro ser humano” (Singer, 2010, pág. 250). Por lo tanto, podemos comentar que a partir de Shakespeare irrumpen la otredad de la mujer, es a partir de ello que el amor entre hombre y mujer se puede desarrollar auténticamente.

La aceptación de la pareja tal cual es, tiene su sustento en la perdurabilidad del vínculo amoroso. Solo a través de conocer a la amada con sus imperfecciones, es decir, no sobrevalorarla, es que puede abrirse paso el amor conyugal. La perdurabilidad del amor, como ya adelantamos, requiere la constancia de los amantes, así como, la fortaleza de su amor. La constancia cabe entenderse en dos aspectos: “primero, permanecer fiel pese a que las bellezas de la juventud (...) son segadas por la destructora guadaña del tiempo; y, segundo, por no cambiar siquiera cuando ha habido una alteración en el afecto de la amada” (Singer, 2010, pág. 261). Por ello,

“Shakespeare identifica el amor con una actitud que va mucho más allá de la búsqueda de la belleza misma. Lo que distingue sus verdaderos amantes es la fidelidad a una amada cuya belleza puede acompañar a la relación amorosa, pero que no la origina. El amor de basa, en cambio, en virtudes como la lealtad, y se convierte en un principio ético que no puede ya subsumirse en lo estético” (Singer, 2010, pág. 260)

En este sentido, encontramos que el verdadero amor para Shakespeare, el cual *no excluye la pasión de los amantes*, es aquel que se abre paso con la fidelidad y el compromiso a través del tiempo. Para él, el amor no encuentra su principal motivación en la belleza, "sino más bien porque despierta una constancia del apego que sobrevive pese a la inevitable pérdida de belleza" (Singer, 2010, pág. 260). El amor auténtico, entonces, en Shakespeare, se basa en el acto de que los amantes perduren en el orden existente del mundo. “La constancia o fidelidad en que consiste el amor debe mostrarse en la acción. El amor se define por lo que los amantes hacen, más que por su capacidad de expresar en palabras la belleza que la amada pueda poseer” (Singer, 2010, pág. 260).

El fracaso del amor que ha alcanzado el amor conyugal se puede encontrar en obras como *Otelo*, *Cuento de invierno*, *Cimbelino* y *Mucho ruido y pocas nueces*. “En cada una de estas obras la posibilidad del amor conyugal resulta derrotada” (Singer, 2010, pág. 261). En estas obras se manifiestan los celos como una reacción violenta ante el temor de traición de la amada. Shakespeare es muy lúcido ante esta problemática, a diferencia de otros autores como Capellanus, quienes verán en los celos un elemento

²⁸ Beatriz es también el nombre de un personaje de Dante en la Divina comedia. Beatriz es la encarnación de la divinidad en la mujer que el amor cortés se representa.

necesario del amor, dirá que los celos son la expresión del miedo a la infidelidad. Como comenta Singer:

“Otelo, Leontes, Póstumo y Claudio son esposos que fracasan en el amor no sólo porque se convencen con tanta facilidad de la infidelidad de sus esposas, sino también porque son incapaces de permanecer constantes cuando se enfrentan con esa amenaza a su sentido de hombría” (Singer, 2010, págs. 261-262)

Para Shakespeare, justamente, los celos demuestran una falta de amor. Por otra parte, tampoco se puede dejar pasar que el papel de las mujeres siempre termina siendo un papel secundario en el orden de mando de la relación. Suele relegarse a la mujer a adoptar el papel pasivo y de obediencia en los matrimonios. Tal vez la excepción podría hallarse en Porcia en *El mercader de Venecia* al salvar a su esposo, pero tampoco se puede pasar que, al asumirse faltante frente a su esposo, como ya lo dijimos, se pone bajo la resignación de ser aceptada.

Con lo dicho hasta aquí, estamos ya frente al amor romántico. Los elementos que hemos considerado previamente en la conformación del amor romántico son: el amor-pasión, la sexualidad, el matrimonio, la familia y la fidelidad. En Shakespeare podemos encontrar todos estos elementos, aunque no de forma tan armoniosa como se nos presenta en el siglo XIX y XX. Pero sí podemos encontrar ya esbozada la estructura y el proceso en que se articula el amor romántico en la vida de los individuos.

Es común que en el siglo XX se nos presente como hecho social la siguiente aspiración de vida. Tras la infancia, tiene lugar el periodo de la adolescencia donde los sujetos experimentan la pasión, se enamoran y tienen novias o novios. Al igual que en Shakespeare la sociedad ve a los amantes en su juventud y observa toda clase de locuras que pudieran experimentar. Pasada la época de la adolescencia²⁹, los hombres y mujeres requieren casarse, lo cual a diferencia de en otros momentos de la historia, tiene su fundamento en un previo enamoramiento. El amor-pasión es el motivo por el que los individuos contraen matrimonios. La pasión empuja a la procreación y a la formación de una familia. A lo largo del tiempo, tras la crianza de los hijos, el amor-pasión deviene en amor conyugal. Toda esta estructura es ya visible en la amplitud de la obra de Shakespeare tal como ya lo hemos mostrado. Sin embargo, aún queda por desarrollar al amor romántico en toda su extensión tal como lo conocemos, lo cual realizaremos en el segundo apartado de este capítulo.

²⁹ No podemos de dejar de señalar que la juventud o la adolescencia también aparece de la mano con la modernidad.

1.2. La semántica del amor-pasión en Rousseau

Ahora bien, en este punto, cabe recordar que al hablar del amor-pasión en cuanto tal estamos haciendo abstracción de dicho proceso, por lo que es pertinente enfocar el amor-pasión en su simplicidad. En la realidad concreta, muchos elementos de estas semánticas, en gran medida, quedaron puramente como ideales en la práctica concreta de los individuos, lo cual no le quita el carácter de semántica.

Con Jean Jacques Rousseau (1712-1778) nos adentramos al tema de la pasión en el amor moderno y a la configuración del individuo que produce la modernidad capitalista. La obra titulada *Julia o la nueva Eloísa* de Rousseau es sumamente importante no solo por las ideas del autor dentro de su sistema filosófico sino también por la influencia que adquirió tal obra. *La nueva Eloísa* es una novela sentimental que fue un *best-seller* en su momento, y que, además, fue rechazada por muchos moralistas de su tiempo, como, por ejemplo, Voltaire. (Singer, 2010, pág. 341) La historia es la siguiente:

“Saint-Preux se enamora de Julia. Él tiene 19 años y ella 17. Tienen una afinidad natural recíproca, que reconocen casi a primera vista e identifican como lazo eterno. Aunque él entró a casa de Julia en calidad de su tutor, como Abelardo con la Eloísa original, es de baja extracción social y, por lo tanto, inadecuado como pretendiente. A lo largo de varias etapas el amor entre ellos se hace más apasionado. Culmina en la consumación sexual y un amigo rico trata de convencer al padre de Julia de que les permita casarse. El dinero no es problema, ya que el amigo le dará una fortuna a Saint-Preux. Pero el padre de Julia lo rechaza porque no es aristócrata. Julia se somete al dominio de su padre, aleja a Saint-Preux de su presencia, y se casa con un noble rico que han escogido como compañero digno y adecuado para ella. Se trata de M. de Wolmar, intelectual que nunca ha experimentado pasión hacia nadie. Sin embargo, le es devoto a Julia, se convierte en esposo y padre modelo, y la entroniza como reina de una comunidad utópica que crea en su propiedad campestre. Enterado del amor apasionado de Julia por Saint-Preux, invita al joven a unirse a ellos en un *ménage à trois* [hogar de tres] regido por rigurosas reglas de conducta. No sólo los ex amantes deberán vivir como amigos, y no como compañeros sexuales, sino que Julia trata de convencer a Saint-Preux de que la armonía y la estabilidad de su vida conyugal es una condición superior al amor apasionado que precedió. Después de un proceso de educación o de terapia, Saint-Preux llega a estar de acuerdo con ella. Acepta su vida presente como un estado de virtud que nunca hubiera podido alcanzar a través de la pasión, y supera todas las tentaciones que podrían haber reiniciado la antigua relación. Pero cuando Julia muere por haber contraído neumonía al salvar a su hijo de ahogarse, deja cartas en las que dice que aún pertenece a Saint-Preux y que espera reunirse con él, con su legítimo esposo, en el cielo.” (Singer, 2010, pág. 341)

Durante la historia se muestra que *el amor-pasión persiste*. De hecho, lo que hace Rousseau es purificar la pasión, es decir, hace de la pasión una cualidad estimable a

pesar de las consecuencias y declinaciones que esta tenga en la totalidad de su pensamiento filosófico. Por otro lado, la novela retrata las resistencias sociales a las que se enfrenta el amor-pasión, específicamente, a la falta de elección de los amantes en el matrimonio. Ahora nos centraremos en ello.

Rousseau pretende establecer la compatibilidad entre la virtud y la pasión. La pasión es tenida como virtuosa de modo que el drama de la novela se manifiesta en la imposición que los padres hacen en la elección de pareja para el matrimonio. Más bien hablamos de la incompatibilidad del amor-pasión con la sociedad. Sobre ello comenta Singer:

“La vida buena o virtuosa le correspondería a los jóvenes como consecuencia de su misma condición fusionada, de su ser unido por la eterna unidad de la pasión que enlaza sus corazones puros y totalmente transparentes. Pero el mundo real, que Rousseau condena aquí como en todos sus demás escritos, derrota el ideal. El drama de la obra es consecuencia de la estupidez del padre de Julia, que no quiere aceptar el matrimonio entre su hija y un pretendiente sin título.” (Singer, 2010, pág. 343)

El papel de Julia es retratado como la contradicción entre la familia y su amado. Ella ama a sus padres, pero también a Saint-Preux. La contradicción que aquí se presenta se puede interpretar como una demanda por establecer cambios en la estructura de la sociedad. El problema de la novela radica en que *se hace frente al amor-pasión de una forma que lo contiene y lo somete a la virtud*. Saint-Preux renuncia a la satisfacción y se convierte en un hombre recto y virtuoso que no cae en la promiscuidad, al igual que Julia quien, en su última carta a su amado, le escribe:

“¡Qué delicioso sentimiento experimento al comenzar esta carta! Es la primera vez en mi vida que he podido escribirte sin temor y sin vergüenza. Me enorgullezco de la amistad que nos une, porque es resultado de una victoria sin igual. La gente ahoga sus grandes pasiones; rara vez las purifica. Olvidar a alguien amado cuando así lo exige el honor es el esfuerzo de un alma honorable y ordinaria; pero después de haber sido lo que fuimos, ser lo que somos hoy... es un verdadero triunfo de la virtud.” (como se cita en Singer, 2010, pág. 345)

Julia se siente reconfortada de haberse mantenido recta y virtuosa, por subyugar sus inclinaciones naturales en pro del bien moral, ya que la pasión no encuentra compatibilidad con dicho bien. (Singer, 2010, pág. 346) Rousseau adopta así, un esquema muy similar al de Platón: “la búsqueda del bien hace que surja la pasión, y luego lleva a los amantes ideales más allá de la pasión, más allá del matrimonio, y más allá de los límites de la vida normal” (Singer, 2010, pág. 346).

En este sentido, *la paradoja entre el amor-pasión y la virtud del Bien está en la sexualidad*. La purificación que cree haber logrado Julia no es más que la represión del amor sexual.

Rousseau contempla que, como escribe en sus *Confesiones*, hay dos clases de amor que él ha experimentado. El primero, un amor espiritual que es un tipo de amor platónico y cortesano; y el segundo, un amor violentamente pasional y sexual. Ello, como hombre moderno que es, se expresa en su propia concepción del amor: “En la medida en que es platónico, puede exaltar la infinita superioridad del amor sobre la lujuria, pero siente también una carencia que se deriva de la separación de ambos sentimientos en su propia experiencia” (Singer, 2010, pág. 348).

Rousseau bien padece los estragos del amor-pasión. Los problemas a los que se enfrenta radican en su concepción sumamente platónica. De esta forma, el Rousseau revolucionario de la pasión se enfrenta al Rousseau platónico que apuesta a la tradición. Como comenta Singer:

“El drama último de la novela de Rousseau surge del conflicto entre el aspecto revolucionario y el tradicional de su propia personalidad; el primero se apoya en idealizaciones platónicas o religiosas de la emoción amorosa, mientras que el segundo exige total armonía con la necesidad de consumación sexual.” (Singer, 2010, pág. 348)

Sin embargo, el punto interesante es cómo Rousseau se plantea la salida al problema de la pasión y el sexo. *Él descompone al amor-pasión y al sexo ¡por paradójico que pueda ser! Rousseau no establece estrictamente la igualdad entre el amor-pasión y sexo, de hecho, en este punto, podemos hablar de forma estricta de sexualidad, es decir, de subjetivización del sexo.* Saint-Preux comenta en una carta que el placer sexual con Julia es menos estimado que el momento placentero que pasa con su amada después del acto sexual. Él dice: “¡Oh, amor! Si extraño la edad en la que se te disfruta, no es por la hora de la posesión; es por la hora siguiente” (como se cita en Singer, 2010, pág. 349). *Rousseau minimiza el acto sexual y deposita su satisfacción en el acto de idealizar e imaginar, no hay identidad directa entre el sexo y amor-pasión. Rousseau encuentra fuertemente la pasión en la subjetividad.*

Su visión se puede contraponer fuertemente al naturalismo de Diderot, quien define “el amor primordialmente como el impulso de gozar la sexualidad de otra persona” (Singer, 2010, pág. 349). El amor en Diderot contempla la fusión del acto sexual y, específicamente, la posesión de la amada, lo cual terminaría en el acto de la procreación. Diderot escribe:

“Entre los objetos de la naturaleza ofrece por doquier a tus deseos, tú que tienes alma dime si hay algo más meritorio de tu persecución, algo que pueda hacernos más felices que la posesión y goce de un ser que piensa y siente como tú, que tiene las mismas ideas, que experimenta las mismas sensaciones, los mismos éxtasis, que extiende hacia ti sus brazos afectuosos y sensibles, que te abraza, cuyas caricias serán seguidas por la existencia de un nuevo ser que se parecerá a uno de ustedes” (como se cita en Singer, 2010, pág. 350)

De esta forma, salta un contraste muy marcado con Rousseau, pues para él, la reciprocidad del amor se establece como un fin en sí mismo más allá del goce sexual. El fin no está dado por el sexo o la procreación, sino por *la comunidad misma que engendra la relación amorosa*.

“El amor, tal como lo define [Rousseau], permite que los compañeros del alma se unan y fusionen, al margen del placer sensorial. Sus amantes, por estar hechos el uno para el otro, están unidos eternamente en una aventura metafísica que rebasa los límites de la experiencia sexual” (Singer, 2010, pág. 351)

Ante esta idea que planteamos, *la subjetivización del amor pasional*, cabe comentar que el mismo Rousseau detectó los elementos idealizados de su concepción. En una de sus cartas dice:

“el amor que concibo, y que he sido capaz de sentir, es alimentado por la imagen ilusoria de la perfección de la amada; y es precisamente esta ilusión la que lo lleva a su entusiasmo por la virtud, porque esta idea siempre forma parte de una mujer perfecta” (como se cita en Singer, 2010, pág. 352)

Los amantes, así, están enamorados de sus mutuas imágenes que tienen de sí. La ilusión del amor, en tanto pasión, no es para Rousseau un momento no estimable. La pasión es de hecho necesaria para el buen vivir. Como escribe en *La nueva Eloísa*:

“Sólo las almas apasionadas son capaces de luchar y conquistar. Todos los grandes esfuerzos y las acciones sublimes son productos de ellas. La razón fría nunca ha logrado nada ilustre, y triunfamos sobre nuestras pasiones sólo cuando las oponemos entre sí. Cuando la pasión de la virtud se adelanta, es la única que domina y mantiene a todas las demás en estado de equilibrio” (como se cita en Singer, 2010, pág. 355)

De esta manera, la pasión puede ser compatible con la virtud y la razón, incluso puede, para Rousseau, ser compatible con el amor religioso: “Julia adora al Dios de amor cuya presencia en todas las cosas vuelve a la naturaleza tan sagrada como él mismo” (Singer, 2010, pág. 356). A través de este camino, Julia puede purificar la pasión, el amor-pasión permanece independientemente del sexo porque lo importante aquí es la presencia de los amantes, *quienes satisfacen su placer subjetivo a través de la idealización*. Así, el amor puede coexistir con el matrimonio que los padres de Julia le impusieron a ella. En este sentido, aún el amor no ha conquistado al matrimonio, pero el proceso está en desarrollo. Aquí los amantes se enfrentan al mismo problema que Romeo y Julieta, no son soberanos del matrimonio.

Por otra parte, en el *Emilio* y *El contrato social*, Rousseau hace del amor a sí mismo (amour de soi) el principio que motiva todo comportamiento. Sin embargo, el amor a sí mismo contempla el amor a otros, el individuo de Rousseau no es un individuo aislado de la totalidad de la comunidad. Sobre ello comenta: “Porque la naturaleza del hombre en esta vida es tal, que nunca puede gozar verdaderamente de su

individualidad sin la ayuda de los demás” (como se cita en Singer, 2010, pág. 359). El ser humano necesita de otros. De esta manera, este amor incluye a “aquellos que lo rodean y sin los cuales no podría sobrevivir en su estado débil y rodeado de peligros” (Singer, 2010, pág. 359).

El amor de sí mismo (*amour de soi*) puede degenerar en un amor egoísta o propio (*amour-propre*). El *amour-propre* puede traducirse como “vanidad, orgullo, emulación, preferencia por uno mismo, egoísmo o interés” (Singer, 2010, pág. 359). Con ello, llegamos a la concepción propia del individuo en la modernidad capitalista, y también, nos acercamos más a Freud y su teoría del narcisismo. Incluso podemos comentar que en nuestros tiempos se ha diluido la diferencia entre *amour de soi* y *amour-propre*. Para Rousseau de lo que se trata es de satisfacer el *amour de soi* sin caer en la degradación del *amour-propre*, bien, se trata de ser individuo sin ser individuo-propietario-privado, en otras palabras, ser un individuo que reconozca su dependencia a la comunidad y/o sociedad, que no caiga en robinsonadas o que pase a un narcisismo secundario.

El verdadero amor para Rousseau no parte de los deseos egoístas del individuo, no se limita al uso del otro como medio de satisfacción sexual: “La humanidad honra al amor porque sirve como búsqueda ideal de la virtud o la belleza, sin las cuales hombres y mujeres no serían más que objetos sexuales” (Singer, 2010, pág. 360).

A pesar de toda la defensa que hace por la pasión, Rousseau declina en el *Emilio* por el amor conyugal. Sin embargo, después de esta obra, él se dedica a escribir una obra que quedó inconclusa, la cual revela las dudas al respecto del tema. En esta obra, titulada *Emilio y Sofía*, narra cómo los esposos descubren “que la vida juntos es casi insoportable” (Singer, 2010, pág. 369). Sofía, esposa de Emilio, comete adulterio y se embaraza de otro hombre. Él la abandona e inicia sus aventuras. Se sabe que “Rousseau planeaba concluir la novela con escenas de reconciliación después que ambos conyuges hubiesen eliminado su culpa individual y colectiva gracias a una adecuada cantidad de sufrimiento” (Singer, 2010, pág. 369). El autor comenta en sus *Confesiones* que los esposos debían haber resistido las tentaciones.

Para Rousseau, como para Shakespeare, el éxito del amor recae en su perdurabilidad y en la fidelidad que pueda sostenerse en el matrimonio. De esta forma, estos autores escriben con el carácter de moralistas. Sin embargo, aunque, por ejemplo, *La nueva Eloísa* culmine con el éxito de la virtud, Rousseau sostiene que “aunque todas las obras terminan con el triunfo de la virtud, esto tiene menos efectos sobre el público que el excitante espectáculo de las pasiones contra las cuales lucha la virtud” (Singer, 2010, pág. 370).

De este modo, el *best-seller* de Rousseau tuvo repercusión de forma más amplia en su tiempo por la reivindicación de la pasión. No fue la misma influencia la de esta obra, en términos de la pasión, que las obras filosóficas del autor donde la reprimía a favor de la virtud. Ya entendido de esta manera, el pensamiento filosófico de Rousseau no reivindica la pasión y el deseo sexual, sino que todo el trayecto del amor de sí mismo a pasión purificada no puede tener como fin más que el mismo amor a la humanidad, amor a la comunidad. En resumen:

“La meta de la filosofía política de Rousseau se convierte así en la reorganización de la sociedad de una manera que purifique el amor apasionado entre los individuos y limite la búsqueda de placer sensual, productos ambos de las circunstancias antinaturales que el hombre ha impuesto. Se los debe subordinar y, en parte, remplazar, por el amor no libidinal hacia el prójimo dentro de una comunidad con conciencia cívica.” (Singer, 2010, pág. 373)

Por ello, “El concepto de amor ideal de Rousseau, lejos de ser interpersonal, minimiza la importancia de los vínculos entre la gente en sociedad a fin de maximizar la bondad de un compromiso totalizador (y bastante nebuloso) con la sociedad misma” (Singer, 2010, pág. 375).

De esta manera, el amor encuentra cabida dentro de la teoría de las voluntades del autor. El problema que se dibuja está en la conformación misma de la sociedad. Rousseau no toma como punto de partida el *amour-propre* o el egoísmo, como es el caso de Hobbes. Sin embargo, lo que no hay que perder de vista es que el individuo de Rousseau, como de Hobbes, ya está consolidado como individuo moderno. De esta manera, el

“pensamiento de Rousseau conduce directamente a las ideas de Kant acerca de la moralidad y, en época más reciente, a la teoría de la justicia de John Rawls. (...) Difiere de Kant, y también de Rawls, porque subraya el papel del amor (...) pero, al igual que ellos, piensa que la justicia es un árbitro impersonal que los hombres aceptan sólo como medio de proteger sus propios intereses.” (Singer, 2010, pág. 377)

No podemos dejar pasar que solo a través de esta concepción es posible el derecho moderno basado en la propiedad privada. Aquí la justicia solo puede ser concebida teniendo como base la estimación racional de lo justo a través del bien individual, de manera que, el deseo de beneficiar a otro solo es posible a través del beneficio propio. Aunque esto parezca alejado de la discusión del amor, tiene una relevancia tal que, estas ideas ya se acercan mucho a las siguientes líneas de Erich Fromm cuando describe al amor basado en la circulación mercantil simple: “El carácter mercantil está dispuesto a dar, pero solo a cambio de recibir; para él, dar sin recibir significa una estafa” (Fromm, 2015, pág. 39). Fromm critica la forma de amar basada en el carácter mercantil en donde se ama solo si se es amado.

Como veremos, el punto más problemático del amor romántico no se da bajo esta idea de justicia, sino justamente el problema se agrava más, de forma que en el amor romántico no se establece este principio de justicia, sino que más bien se conforma a través de la apropiación del trabajo de la amada en el ámbito doméstico. Sin embargo, es de tener en mente esta consideración porque el amor romántico no puede más que limitarse a esta concepción del individuo, a lo cual regresaremos más adelante.

1.3. La semántica del amor-pasión en Stendhal

Stendhal (1783-1842) tiene como uno de sus mayores referentes a Rousseau. Él continúa el desarrollo de la pasión y coloca a esta como *asunto central*. Este autor, al igual que Rousseau, no confunde la posesión con el amor apasionado, como sí lo hace Diderot, más bien se apega a pensar al *amor-pasión como el compromiso que un ser humano adopta frente a otro ser humano*. Vayamos paso a paso.

Stendhal considera que hay cuatro tipos de amor: “*l’amour-passión* (el amor-pasión); *l’amour-goût* (el amor-simpatía, que se traduce a veces como amor-educado); *l’amour-vanité* (amor-vanidad); *l’amour-physique* (amor físico)” (Singer, 2010, pág. 393). Sin embargo, para este autor, *el amor real y auténtico entre el hombre y la mujer es el amor-pasión*. Así, ya con Stendhal encontramos el término literal de amor-pasión. Estrictamente, *el amor-pasión alcanza su formulación y su plena reivindicación aquí*. No debemos confundir en este punto al amor-pasión con el amor romántico. Más adelante abordaremos ese punto.

Por lo pronto podemos comenzar diciendo que el amor-vanidad se refiere a la idea que encuentra Rousseau en el *amour-propre*. En Stendhal es muy parecido. Para él,

“En el amor vanidad se usa a otra persona por razones de orgullo o ambición, y se desea a la persona amada como medio de obtener algo que el amante vanidoso quiere. En el amor-pasión la persona amada se ha convertido en aquella con la que se busca intimidad total y goce mutuo.” (Singer, 2010, pág. 393)

Al igual que Rousseau, el amor-pasión puede degenerar en amor vanidad. La línea es delgada, de hecho, pasión y vanidad pueden ser una misma cosa y confundirse. O también, el amor-vanidad puede originar amor apasionado. El amor-pasión, a diferencia de Rousseau, no está separado de los placeres físicos. Sin embargo, el amor-pasión, como ya comentamos, es también *la subjetivización de los placeres sexuales*. Este tipo de amor está en el plano del deseo sexual imaginativo, de lo subjetivo. Como comenta Singer:

“las almas tiernas y apasionadas consideran que el placer físico se subordina a las metas de la intimidad perfecta a que aspiran. Decir esto es decir que la mera sexualidad no es lo mismo que el amor-pasión. No excluye ningún placer físico” (Singer, 2010, pág. 395)

Como puede apreciarse, el lugar central en el pensamiento de Stendhal está en el amor-pasión, lo cual resulta ser una proeza del pensamiento. De hecho, Stendhal se presenta como uno de los principales críticos de la filia que hasta este momento ha dominado el pensamiento occidental durante varios siglos. El *amour-goût*, traducido como amor simpatía, no logra captar la idea que busca transmitir el autor. Este tipo de amor refiere a un tipo de compañerismo aburrido.

“[Stendhal] Piensa que *l’amour-goût* es una actitud moderadamente sentimental que no da sorpresas ni excitación, ya que su vínculo emocional es limitado y relativamente débil. Los que participan en esta relación, aunque conservan un interés amable y amistoso, esperan poco más que un efecto tibio. El amor-simpatía es más refinado que el amor-pasión, en el sentido de que es más convencional; se conforma más fácilmente a las exigencias de la sociedad y la cortesía.” (Singer, 2010, págs. 395-396)

Así, el amor-simpatía establece una relación meramente pasiva y abnegada. Para el autor, *el amor-pasión tiene el carácter activo del amor*, el cual se desarrolla a través de la imaginación. *El amor apasionado depende de la imaginación, a través de ella, el ser humano puede acceder a placeres superiores al sexo, además de que solo con ella es posible establecer la unidad con el amado.* Stendhal “sostiene que la imaginación puede llevar a un tipo superior de goce que sólo el amor-pasión es capaz de proporcionar. Se requiere imaginación, insiste, para desarrollar una relación de unidad e igualdad con otra persona” (Singer, 2010, pág. 397). *La imaginación es el mecanismo que establece la igualdad entre los sexos, a partir de ella es posible mantener la unidad de los amantes.*

Por otra parte, Stendhal es también recordado por el feminismo. Él no cree que las mujeres sean seres inferiores a los hombres. De hecho, cree que *la emancipación de la mujer es condición necesaria para el desenvolvimiento del amor-pasión.* Es importante resaltar que, para este autor, el amante puede ser la mujer, el amado el hombre, y viceversa. Rompe con la idea de que al amar el hombre es polo activo, y la mujer el pasivo. Stendhal “concibe al amor-pasión como el amor que suprime el dominio y que por lo tanto debe basarse en una igualdad tanto real como teórica” (Singer, 2010, pág. 398).

Por si fuera poco, es con Stendhal que encontramos al amor-pasión *vinculado* con la felicidad. A partir de esta concepción del amor, se entiende que a través de él es posible acceder al mayor grado de felicidad que se puede aspirar.

El amor-pasión, como lo concibe Stendhal, tiene varias etapas. Siete para ser precisos. La primera es la admiración. Es el momento de la percepción donde la belleza de la amada es observada. “Es un hombre que observa el rostro o el cuerpo de una mujer y lo encuentra satisfactorio desde el punto de vista estético o sexual” (Singer, 2010, pág. 400). La segunda etapa es la del enfoque. Tras el momento de percibir la belleza de la amada, el amante enfoca el deseo sexual en ella. El tercer momento recae en la

esperanza que se abre cuando la amada da pie a la posibilidad de entablar una relación amorosa. En la cuarta etapa se daría lugar a la *reciprocidad*. Aquí los amantes se adentran al amor, hay reciprocidad en su amar. En este punto, dice el autor: “Amar es obtener placer de ver, tocar y sentir, a través de todos los sentidos y tan cercanamente como sea posible, a una persona amada que nos ama” (como se cita en Singer, 2010, pág. 400).

Las siguientes tres etapas dan lugar a la teoría de la cristalización por la que es famoso Stendhal. La cristalización es, en sus palabras, el “proceso de la mente que descubre nuevas perfecciones en la persona amada ante todo acontecimiento” (como se cita en Singer, 2010, pág. 400). *Los descubrimientos que hace el amante a su amada no son de orden objetivo, sino que son creaciones que el amante atribuye con la imaginación*. Sin embargo, el autor es muy consciente de que esta atribución que hace el sujeto, a través de la imaginación, escapa a su decisión. El sujeto padece el amor, es inconciente de las razones que lo motivan³⁰. “Para Stendhal el amor es el resultado de un acontecimiento espontáneo, no voluntario, de la imaginación creativa, que lleva a una persona a ver en otra un racimo de perfecciones que no existen” (Singer, 2010, pág. 401).

A pesar de ello, el autor no asume el amor-pasión como algo negativo, sino como parte del funcionamiento propio del ser humano. La cristalización es favorable, tal como describe en el siguiente fragmento:

“En el momento en que comienzas a interesarte por una mujer ya no la ves *como es realmente*, sino como quieres que sea, y comparas las ilusiones favorables que produce este interés naciente con esos bonitos diamantes que ocultan la rama de zarza despojada de sus hojas por el invierno y que sólo son vistos, recordémoslo, por los ojos de este joven que se está enamorando” (como se cita en Singer, 2010, pág. 403)

No podemos dejar de lado, que la cristalización al ser atributos imaginativos del amante, solo son tales para él. Son atributos que imputa el amante y que no forzosamente tiene la amada. Para Stendhal, el mayor disfrute del ser humano solo se puede dar en este nivel, el que se contrapone al orden objetivo. En este sentido, “hay que elegir entre una dedicación estricta a la verdad objetiva, que impide que se produzca el amor-pasión, y el acto de imaginación del amante, que entraña percepciones ilusorias acerca de otra persona” (Singer, 2010, pág. 404).

Aquí la argumentación del autor alcanza un papel relevante para la teoría del amor como medio de comunicación simbólicamente generalizado (MCSG). Luhmann piensa al amor como MCSG bajo su especificidad de amor-pasión, no como amor romántico (lo cual habrá de problematizar más adelante). Sin embargo, es a partir del

³⁰ Así el amor como medio de comunicación elimina la motivación con una selección ya determinada.

amor-pasión que se plantea cómo dos sistemas psíquicos cerrados e individualizados pueden establecer comunicaciones altamente individualizadas. *Esto es justamente por la imaginación y la atribución de las expectativas propias que se imputan al otro.* La situación que logra la pasión es el hacer caer en ilusión a los amantes y permitir tales comunicaciones. Ortega y Gasset (1971, págs. 37-62) lanza varios reproches a Stendhal pues no entiende la ficción que la cristalización genera en los amantes, vivir en la ilusión en realidad no soluciona el problema de la comunicación, solo podría más que ampliar la doble contingencia. Para él, la ilusión debiera poner en duda las comunicaciones de los amantes.

“Ortega rechaza la cristalización stendhaliana porque la idea de que la imaginación crea perfecciones inexistentes le indica que el amor apasionado no ha sido reconocido como una genuina comunicación entre dos personas. Sólo enamorarse³¹ es ilusorio, dice Ortega; estar enamorado permite detectar cómo es realmente la otra persona. Ortega define el amor auténtico como una conciencia o descubrimiento del ser objetivo de la persona amada, combinado con una aceptación total de esa persona” (Singer, 2010, pág. 404)

A pesar de ello, comenta Singer que Ortega confunde enamorarse con el amor-pasión, ya que para Stendhal el amor apasionado va más allá de la mera ilusión. El amor-pasión conlleva también la preocupación por la amada, por su bienestar y por la “ansiedad de compartir con ella sus más preciadas experiencias, en su convicción de que sólo en compañía de ella puede alcanzar la intimidad total con otra persona, y un deseo de igualdad en los bienes que se producen a través de la reciprocidad” (Singer, 2010, págs. 404-405). En ello radica el amor como MCSG.

De hecho, Stendhal consideraría que, si los amantes se engañan sobre los atributos del otro, ello radica en que no tienen idea de qué es y cómo funciona el amor. Teniendo esto claro, el amor-pasión deja de ser un autoengaño y se convierte en un *acto creativo de aceptación*: “Amar a otra persona puede hacernos ignorar cualquier cantidad de defectos, y llevarnos a tratar a la persona amada como si fuera perfecta tal cual es; pero en esto sólo hay locura para aquellos que no comprenden la naturaleza del amor” (Singer, 2010, pág. 406).

Al igual que Luhmann, Stendhal reconoce la improbabilidad del amor. El amor es riesgoso e incierto. Incluso considera que no muchos seres humanos tienen la capacidad de estar a la altura y vivir el amor apasionado. Tales ideas derivan de las dos etapas restantes del amor-pasión. La cristalización que hemos descrito vendría a

³¹ Cabe resaltar aquí que para Ortega no es lo mismo enamorarse que estar enamorado: “Ortega distingue entre estar enamorado y enamorarse (...) Ortega considera que enamorarse es un estado casi hipnótico que hace que las personas inmaduras se engañen acerca del valor de algo amado, e insiste en que es sólo un sustituto patológico de estar verdaderamente enamorado” (Singer, 2010, pág. 404).

ser la quinta etapa. La sexta refiere a un momento de duda de los amantes: “La duda es necesaria porque hasta la felicidad más perfecta puede convertirse en aburrimiento que proviene de la monotonía” (Singer, 2010, pág. 407). Los amados deben de estimular la imaginación de su amante al no permitir libre acceso.

“Las mujeres ligeras o demasiado accesibles no logran estimular la imaginación de su amante. Si la relación es puramente sensual, no se desarrollará más, y el hombre pasará pronto a otra conquista. (...) Las mujeres capaces del amor-pasión saben cómo despertar dudas que obligan a sus amantes a continuar la cristalización. Un acto inicial de cristalización no basta para que el amor-pasión fructifique.” (Singer, 2010, pág. 407)

Stendhal, a diferencia de Shakespeare, sí pensará que los celos, a pesar de ser dolorosos, conducen al amor-pasión. “Stendhal ve a los celos del amante como parte de un esfuerzo por intensificar y prolongar los procesos imaginativos que, en primer lugar, han creado la pasión” (Singer, 2010, pág. 408). Por si fuera poco, dice que “cada amante debe crear la inquietud en el otro acerca de la fidelidad; crear celos y aprehensión” (Singer, 2010, pág. 408).

Todas las dudas e inseguridades de los amantes darían, para Stendhal, como resultado una segunda cristalización, la cual es la séptima etapa del amor-pasión. Esta última etapa es cuando “el hombre o la mujer ve a otra persona como fuente de dichas infinitas y de reciprocidad total” (Singer, 2010, pág. 409).

A pesar de la gran elaboración que hace Stendhal del amor-pasión, poco dice del matrimonio. Su posición al respecto es ambigua. Tampoco nos interesa de forma detallada su elaboración al respecto, ya que, de forma general, la estructura del amor romántico ya la encontramos en Shakespeare, mientras que el matrimonio se mantiene bajo su aspecto cristiano. Sin embargo, *solo hasta Stendhal encontramos al amor-pasión desarrollado ampliamente y nombrado como tal*. De tal forma que sobre el asunto del matrimonio en Stendhal solo nos quedaremos con el comentario de Singer:

“Para él, el amor apasionado corresponde a la búsqueda de la felicidad perdurable por parte de un hombre, y los amantes que retrata suelen desear casarse, vivir juntos y disfrutar de los placeres de la unidad exitosa y permanente. Al menos en principio, ni él ni ellos parecerían considerar incompatibles el amor y el matrimonio. Stendhal condena los matrimonios que no están basados en el amor apasionado sobre la base de que nunca tendrían que haberse realizado. En sus novelas el adulterio se produce por falta de amor entre los cónyuges, más que por un conflicto inherente entre amor y matrimonio.” (Singer, 2010, pág. 414)

Lo que aquí debemos resaltar es que *el fundamento del matrimonio ha dejado de ser los intereses económicos y políticos*. Ahora el fundamento es el amor-pasión, sin él, el matrimonio está destinado a fracasar, a ser infeliz y monótono. *Solo con el amor-pasión el matrimonio puede ser feliz*. La felicidad y el amor se asocian.

1.4. La semántica del amor-pasión en Percy B. Shelley

Con Rousseau y Stendhal hemos situado, principalmente, el desarrollo que ha tenido el amor-pasión y su relación que guarda con el sexo. La imaginación y la idealización ha estado presente con todos estos autores. Hemos mostrado que el amor-pasión no guarda una identidad directa con el sexo, sino que *el amor-pasión es la subjetivización del sexo*, este tipo de amor imputa, a través de la idealización, otros tipos de placeres que no se reducen simplemente al acto sexual y que, sin embargo, lo incluyen.

Percy Bysshe Shelley (1792-1822) continua estos planteamientos y, del mismo modo que Stendhal, concluye que es necesaria la igualdad entre los sexos. En el ensayo que realizó a modo de prefacio de la traducción al inglés de *El Banquete* de Platón, el autor plantea que las inclinaciones sexuales son totalmente mecánicas por lo que es posible satisfacerlas con personas de cualquier sexo. De este modo, la búsqueda erótica no es sinónimo de sexo, ella solo puede encontrar su complacencia en la belleza intelectual y moral que la persona amada pueda tener. En este sentido, la homosexualidad de los griegos se sostuvo en la medida en que

“la sociedad griega trataba a las mujeres como sirvientas domésticas, no les proporcionaba educación, e impedía así que los hombres las encontraran admirables o siquiera bellas. Tal como Shelley describe a las mujeres griegas, se vuelven, de manera inevitable, ‘carentes de ese encanto moral e intelectual con el que la adquisición del conocimiento y el cultivo de los sentimientos anima como si fuera con otra vida de gracias avasalladora los lineamientos y los gestos de todas las formas en que mora’. Despojadas de encanto intelectual, Shelley llega a la conclusión de que las mujeres entre los griegos no podían tener belleza física alguna; al menos, no una belleza que los hombres (o ellas mismas) fuesen capaces de apreciar” (Singer, 2010, págs. 458-459)

Shelley, al igual que Stendhal, considera que *el amor heterosexual solo puede sostenerse bajo la igualdad de los sexos*, lo cual amerita una educación más igualitaria entre el hombre y la mujer. Shelley reconoció que en su época se impidió que las mujeres alcanzaran la belleza del alma y del intelecto.

Por tanto, el amor entre individuos solo puede prosperar donde se estimule de manera igualitaria los atributos y capacidades de los seres humanos, donde sea posible estimular la belleza física, intelectual, social y moral. Sin embargo, la imaginación también tiene un papel muy importante en la concepción de amor de Shelley:

“la imaginación actúa de maneras que corresponden al ensueño, a la fantasía y a las necesidades internas de la emoción personal, más que estimulando la función trascendental de la razón. (...) La imaginación ‘moldea y completa formas’, y va más allá de ellas para crear una imagen total que no corresponde a nada que esté objetivamente presente” (Singer, 2010, pág. 460)

Shelley no sugiere que la amada encarne perfecciones que no tiene, de hecho, en tanto una persona concreta “no tiene por qué ser considerada perfecta” (Singer, 2010, pág. 461). Dicho de otra manera, “el amor es la imaginación que subsume a criaturas imperfectas bajo una imagen innata de una perfección inexistente” (Singer, 2010, pág. 461).

Además, el autor considera que *el amor es el anhelo de unidad con otros*. Esto sucede cuando a través de la empatía buscamos “promover el bien de los otros, así como el nuestro, eliminar sus sufrimientos y hasta asumirlos” (Singer, 2010, pág. 461). A través de ello, se crea la unidad, la comunión de los amantes. Esta comunión del amor, desde mi punto de vista, no se refiere a una fusión, lo cual significaría la pérdida de identidad del individuo, sino es más bien una concesión imaginativa que establece la empatía con el otro. Shelley comenta que

“Para ser enormemente bueno, un hombre tiene que imaginar intensa y compasivamente; tiene que ponerse en el lugar de otro y de muchos otros; los dolores y placeres de su especie deben llegar a ser los suyos. El gran instrumento del bien moral es la imaginación” (como se cita en Singer, 2010, pág. 463)

La imaginación es el medio con que se establece la unidad de los amantes, ella brinda sentimiento de unidad. La imaginación, aliada con la empatía, supera el egoísmo (planteamiento que también encontramos en Rousseau y Stendhal). Al ser el amor la unidad que se establece para *promover el bien*, este no tendría que limitarse por designios sociales. *La concepción de Shelley no encuentra reproches éticos pues se estima el bien*. No necesita del matrimonio tal como lo pediría Kant o Hegel. De esta manera, “la búsqueda del amor no debe verse impedida por tabúes acerca del divorcio o la experiencia extramarital. No niega [tampoco] que en el matrimonio pueda hallarse el verdadero amor” (Singer, 2010, pág. 465). Es por ello que se le ha considerado a Shelley, junto con su esposa Mary, un referente del amor libre.

Como podemos notar, desde Rousseau hasta Shelley, el amor ha sostenido un desarrollo que centra a la imaginación en el proceso mismo del amor, lo cual es propio, específicamente, del amor-pasión, más no del amor romántico como tal. Debemos precisar que el *desarrollo* de la semántica del amor-pasión, que nosotros llamaremos *subjetivación del amor*, tiene como correlato el desarrollo del amor romántico, pero no es en sí amor romántico. *La subjetivación del amor es la subjetivización del amor sexual, o sea, del sexo en sí mismo*. Esta subjetivización es la consolidación del amor-pasión, lo cual es condición para la institucionalización del amor como medio de comunicación simbólicamente generalizado. *Solo poniendo en el centro la subjetividad de alter y ego es posible establecer comunicaciones altamente individualizadas*.

Aquí, se hace notar la lógica de la individualización y la reflexividad. Las instituciones sociales que se presentan como hecho social no pueden ser más que una limitación a la individualidad. El matrimonio, la familia o la monogamia son, como bien comentó Eloísa (respecto al matrimonio), una limitación de la libertad individual. En este sentido, Shelley da cuenta de la necesidad que tiene el amor-pasión de efectivizarse en la relación de individuos, en este caso hombre y mujer, bajo cierta igualdad. Solo se pueden amar a quienes bajo igualdad de circunstancias puedan desarrollar capacidades y atributos dignos de amar. La mujer dentro de una estructura machista y patriarcal tendría poca oportunidad de desarrollarse. En palabras de Hegel, diríamos que una relación amorosa de este tipo solo es posible entre autoconciencias libres e independientes, en la relación amo-esclavo no habría oportunidad de amar efectivamente.

De alguna forma, el proceso del amor de Rousseau a Shelley niega la unidad del amor romántico del que partimos con Shakespeare. El amor cortés que trabajamos en el capítulo anterior muestra que eros en sí no depende de las instituciones sociales como el matrimonio cristiano. Incluso el amor cortés ha sido considerado como amor adúltero y en contra de los designios religiosos. A pesar de ello, y de que en el siglo XIX se haya alcanzado un desarrollo del amor-pasión que niegue las instituciones sociales, principalmente la del matrimonio, tenemos que el amor romántico se impuso en la modernidad bajo ciertas razones que aún quedan por aclarar. Debemos ahora aclarar las razones históricas por las que el amor romántico ha triunfado en la configuración de relaciones afectivas a lo largo de los siglos XIX, XX y XXI. De esta forma, no queremos decir que el desarrollo del amor-pasión quede de lado, sino que más bien el amor-pasión queda apropiado o subsumido bajo la institucionalidad del amor romántico, o sea de la unidad del amor-pasión, el matrimonio, la sexualidad, la familia y la monogamia.

2. Consolidación histórica del amor romántico

Como hemos mencionado, la modernidad encuentra su punto de partida en el renacimiento. En ese momento histórico encontramos un cambio importante en las semánticas del amor. Al hablar de la modernidad no se puede eludir el surgimiento del capitalismo y de los Estado-nación. De esta forma, a través de este apartado queremos esbozar, o al menos plantear, la dirección en que apunta la investigación del amor romántico en relación con el capitalismo y el estado. Principalmente, a modo de adelanto, diremos que la estructura del amor romántico se basa en la proletarización de familia. La unidad que alcanza el amor romántico (amor-pasión (sexualidad), matrimonio y familia) solo es posible tras la supuesta armonización de la desigualdad de los géneros que se da en la familia burguesa a través de lo que llamamos la teoría de la complementariedad de los sexos, lo cual recae en la

desigualdad de la mujer dentro del proceso de proletarización propio del capitalismo.

Encontramos a lo largo de lo que hemos dicho, que la unidad del amor y la sexualidad se encuentra en el amor-pasión, lo cual hemos diferenciado del término filia. La unidad del matrimonio, la familia y la procreación la encontramos ya en la doctrina cristiana. La monogamia la encontramos ya en el cristianismo, pero no solo en él, las semánticas del amor-pasión también contemplaron esta idea como fidelidad. Si hablamos de amor conyugal y amor apasionado nos enfrentamos a dos momentos del amor, que precisamente han estado separados hasta la edad moderna pero que comparten la idea de monogamia. Si seguimos los desarrollos seculares de la necesidad del matrimonio en la modernidad habremos de encontrar que la justificación de filósofos como Kant, Hegel o Hume se basan en la necesidad ética y social de tal institución. De esta forma, podemos hallar en estos filósofos aun la contraposición entre el amor-pasión y el amor conyugal, al reivindicar el matrimonio comparten una buena valoración del amor conyugal. *Lo que hará el amor romántico será establecer la unidad de estos tipos de amor e integrarlos bajo la necesidad de la estructura social de la modernidad y el capitalismo.* Solo hasta este momento el amor romántico alcanza su máxima expresión y se puede hablar estrictamente de la unidad del amor, la sexualidad, la familia, la procreación, la monogamia y, no hay que olvidar, la heterosexualidad que el amor cortés configuró.

Dicho lo anterior, es posible justificar que ya varios de los elementos del amor romántico se encuentran agrupados en el matrimonio cristiano, mientras que el amor-pasión queda fuera de él. *Aquí la operación del amor romántico se reduce a que el amor-pasión se convierta en fundamento del matrimonio y armonice la desigualdad entre los sexos.* A eso nos enfocaremos a continuación.

2.1. Concilio de Trento y el Tametsi

El matrimonio a lo largo de la historia ha encontrado muchas variantes. La configuración de tal institución ha respondido al ordenamiento político y económico de las sociedades. Es solo hasta esta la modernidad que el matrimonio se ha presentado como una institución del ámbito privado, donde los individuos se casan bajo la convicción de mantener un modo de vida ajeno a lo público, es decir, como una decisión de carácter puramente personal.

En la mayor parte de la historia esto no ha sido así. El matrimonio ha sido una institución política y económica. Por ejemplo, el ideal de matrimonio de la pareja romana recaía en contribuir a la ciudad, a la patria, al linaje y al orden social. Ahí el matrimonio era un deber del ciudadano, era un acto cívico. A diferencia del concubinato, el matrimonio da legitimidad a los hijos e hijas. Solo los hijos legítimos

pueden heredar. De esta manera, la institución del matrimonio permite la continuidad de la propiedad sobre los bienes de una familia.³² “Por esta razón Augusto y los demás emperadores argumentarán a favor del matrimonio: la república necesita asegurar la continuidad de sus ciudadanos propiamente dichos y el concubinato sólo garantiza habitantes de segunda categoría” (Simonnet, 2004, pág. 33).

A pesar de la importancia política y económica del matrimonio, el matrimonio en esta época es un acto privado, en el sentido en que “Ningún poder público controla el matrimonio. Nadie se presenta ante el equivalente de un alcalde o de un cura, no se firma ningún contrato, (...) y uno se divorciaba cuando quería” (Simonnet, 2004, pág. 34). Es interesante que, en Roma, la mujer tuviera cierta libertad de divorciarse cuando lo decidiera. Incluso se daba el caso de que se divorciara sin que el marido lo supiera.

Debe parecer extraña la idea de casarse sin la necesidad de que una autoridad diera validez al matrimonio. Sin embargo, las familias de los implicados bridaban tal reconocimiento y por lo regular se formalizaba la unión a través del dote que la familia de la mujer otorgaba. Pero más allá de eso,

“el Estado romano no se entrometía en ratificar un matrimonio ni un divorcio. No era necesario cumplir con ninguna formalidad especial para legalizar el matrimonio entre dos personas que no tuvieran ningún impedimento de los mencionados para desposarse. No había licencias de casamiento y no se conocía la moderna distinción entre convivir y casarse.” (Coontz, 2006, pág. 110)

Esto es importante destacarlo porque durante la Edad Media el matrimonio tampoco tendrá un control estricto por parte del cristianismo. De hecho, como ya hemos comentado, el matrimonio cristiano estipula que ambas partes deben estar conformes para poder contraerlo. Pero solo será hasta el siglo XII cuando se empiece a pensar que los matrimonios deben realizarse en la iglesia. Además, en este siglo “la Iglesia sostenía que sólo era válido el matrimonio contraído de común acuerdo y sellado mediante la relación sexual” (Coontz, 2006, pág. 144).

A partir del siglo XII hasta el siglo XVI, la iglesia comenzó a enfrentarse a la situación en que las personas podían tener más de un matrimonio, lo cual hacía que existieran un gran número de matrimonio ilegítimos, o bien, clandestinos. Es importante

³² De acuerdo con lo planteado por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (2010) podemos citar a Coontz: “un marido rara vez se mostraba tan liberal con respecto a la conducta sexual de su esposa durante el período en que estuviera casada con él y esto respondía no sólo a una cuestión de celos, sino además al temor de que la mujer pudiera engendrar un hijo de otro hombre. Para las clases pudientes, una de las funciones más importantes del matrimonio era la procreación legítima de hijos que honraran a su padre en la vejez, respetaran a sus antepasados y a los dioses del clan y perpetuaran la propiedad familiar” (2006, pág. 94).

resaltar que muchos de estos matrimonios se basaban en el amor-pasión que los jóvenes experimentaban y se contraponía a la decisión de los padres frente a su elección. Como comenta Coontz:

“A la Iglesia no le gustaba que la pusieran en la desagradable situación de tener que defender a parejas jóvenes que, intercambiando privadamente sus votos, se oponían a los deseos de sus padres. Para remediarlo, en 1215 el IV Concilio de Letrán declaró que «prohibimos absolutamente los matrimonios clandestinos». Para que un matrimonio fuera válido, establecía ese Concilio, era necesario que se cumplieran tres condiciones: la novia debía tener una dote que efectivamente la independizara de sus padres; era obligatorio publicar amonestaciones de antemano y la boda debía realizarse en una iglesia.” (2006, pág. 145)

La gran ola de matrimonios clandestinos coincide con la revolución del amor cortés. Como ya hemos explicado, el amor cortesano es una especie de respuesta al matrimonio cristiano que no terminaba por consolidarse tal como lo conocemos. La doctrina cristiana en la Alta Edad Media no ejercía un poder tal como se nos presenta después del siglo XVI. Sin embargo, aquí el punto que buscamos resaltar es que, si bien, los matrimonios arreglados por los padres de los jóvenes persistían, lo que ocurrió fue una manifestación de la elección individual de la pareja en los matrimonios clandestinos. No es casualidad, que durante este periodo comience a surgir la elección individual de los esposos de la mano del amor cortés.

El Concilio de Letrán buscó frenar los matrimonios clandestinos, sin embargo, no se alcanzó en ese momento una normativización estricta del matrimonio. Pues,

“La Iglesia juzgaba que un matrimonio clandestino era desobediente, ilícito y hasta censurable pero, con todo, válido. El principio básico del matrimonio cristiano era que el consentimiento de las dos partes creaba un vínculo indestructible. Consecuentemente, aunque el matrimonio rara vez era una cuestión de libre elección tal como lo conocemos hoy, en la Europa occidental medieval era más fácil casarse sin el permiso de los padres y los superiores en el orden social de lo que había sido antes o de lo que aún era en la mayoría de los reinos o imperios contemporáneos.” (Coontz, 2006, pág. 146)

Será hasta el siglo XVI que se endurezca la postura de la iglesia al respecto. Lo que no podemos pasar por alto es que a partir del siglo XII se restringe la posibilidad del divorcio. Además de que en caso de ser otorgado el divorcio la iglesia no permite que se vuelva a contraer matrimonio.

Esta situación de los matrimonios clandestinos se extiende hasta el siglo XVI, pues a partir de la reforma y la contra-reforma encontramos que el surgimiento de los Estados nacionales fungirá un papel central, con alianza de las Iglesias, en la normativización del matrimonio. Pues, “Hubo que esperar hasta el siglo XVI en el

continente y hasta el año 1753 en Inglaterra para que los gobiernos y las Iglesias lograran aplicar una norma que requería formalidades legales y públicas para validar un matrimonio” (Coontz, 2006, pág. 144).

De esta forma, el Concilio de Trento, y específicamente el decreto del *Tametsi*³³, fueron de vital importancia en la consolidación del amor romántico. La unidad del amor con el matrimonio tiene su origen en la normativización del matrimonio cristiano en este concilio, pues *se acepta*, de alguna manera, *la validez de los matrimonios contraídos por amor*. No es que haya puesto en este momento el amor como fundamento del matrimonio, de hecho, no fue así, sino más bien que el motivo de la unión dejó de ser perceptible y de tener relevancia jurídica. En este sentido, las ideas del amor cortés, el surgimiento de la individualidad y la libertad dieron como resultado cierto desorden social. Como comenta Choza:

“es en este contexto de poesía trovadoresca, de soberanía de la conciencia y de autonomía del individuo, donde empieza a producirse el fenómeno de contraer matrimonio «por amor» [amor cortés]. Como no era una práctica socialmente admitida, ni había costumbre de ello, la mayoría de estos matrimonios se contraían de modo privado o secreto por parte de los interesados, mientras que los respectivos padres acordaban otros matrimonios diferentes para sus respectivos hijos como negocios de contenido patrimonial, según la práctica habitual y multiseular. Como tanto el matrimonio público como el secreto se contraían según la normativa de la Iglesia cristiana, resultaba que el número de gente que había contraído dos matrimonios, uno público y otro privado, iba en aumento hasta que llegó a hacerse verdaderamente abrumador.

El aumento del número de los que se denominaron «matrimonios clandestinos» llegó a generar graves problemas en la titularidad y transmisión de bienes, o sea, graves problemas de orden público, puesto que quedaba en suspenso la certeza jurídica de importantes títulos de propiedad, y el orden público tiene como uno de sus pilares precisamente esa certeza jurídica.” (Choza, 2011, págs. 51-52)

A partir de estos problemas de orden social es que en el Concilio de Trento se estableció la reforma al matrimonio. Para ser específicos, el decreto sobre la reforma de los matrimonios tuvo lugar en su sesión XXIV, el 11 de noviembre de 1563. En este decreto, se estableció que los matrimonios solo tendrían validez si cumplían ciertos requisitos. Estos debían contraerse ante la iglesia, es decir, de frente o de cara a la iglesia; lo cual conllevó que los párrocos o sacerdotes validaran el matrimonio. Por otra parte, se comenzó a llevar un registro de los matrimonios en el libro parroquial,

³³ El decreto del *Tametsi* es el decreto de reforma del matrimonio que se llevó a cabo en el Concilio de Trento. Es conocido de esta manera porque comienza el decreto con la palabra *Tametsi*. (Castán, 1959)

lo que resultó ser un antecedente para el registro civil de los matrimonios para los Estados.³⁴

A través de este decreto matrimonial es que deja de tener importancia jurídica el motivo por el cual se contrae matrimonio; ya sea los motivos económicos, políticos, o amorosos, el matrimonio tiene validez si sigue los requisitos canónicos. Sin embargo, esto no terminó con la injerencia de los padres sobre la elección de los hijos en el matrimonio. La voluntad de los padres bastaba para que un matrimonio no se llevara a cabo. De forma que, en este punto, la libertad no ha conquistado al matrimonio, lo cual solo será posible hasta el siglo XX. Sin embargo, el decreto del *Tametsi* tiene una relevancia histórica de primera importancia para la configuración del amor romántico, pues solo después de este momento, *el amor comienza a ser permisible como fundamento del matrimonio*. La relevancia es tal que solo después de la polémica de los matrimonios clandestinos y la reforma del matrimonio podemos encontrar expresiones como la de Shakespeare en *Romeo y Julieta*, donde se aprecia la contradicción entre la voluntad de las familias y la de los enamorados, la voluntad de los padres y de los hijos (Choza, 2011, pág. 52).

Solo a partir del capítulo del *Tametsi* es que el amor romántico puede establecerse como semántica. Después de ello podemos encontrar en Shakespeare la unidad del amor romántico que él agrupa. Es este el contexto histórico que abre el proceso del amor en la modernidad, *a partir de aquí encontraremos el desarrollo del amor-pasión y la configuración del amor romántico*.

2.2. El tránsito a la modernidad capitalista

A partir del decreto *Tametsi* encontramos la posibilidad de que *el amor-pasión se convierta en fundamento del matrimonio*. Como ya comentamos, la configuración de la familia se encuentra ya dada en la concreción del matrimonio y de la armonización de los sexos en términos de organización de la división del trabajo en el hogar. Dicha estructura la encontramos ya a lo largo de la historia y, en específico, en el cristianismo hallamos el punto de partida de tal “armonización”. En lo que ahora respecta, nos encargaremos de mostrar cómo se vuelve necesaria la supuesta armonización de los sexos para legitimar un orden social patriarcal, a partir del cual encuentra su totalidad el amor romántico.

A lo largo de la historia, el matrimonio no ha tenido como motivación el amor, sino que el fundamento de este suele ser lo económico y lo político. En este sentido, en la Edad Media era común que los señores feudales tuvieran interés en las uniones que

³⁴ Para un acercamiento detallado del decreto *Tametsi* y los matrimonios clandestinos. Véase (Castán, 1959), (Latasa, 2019) y (Sánchez-Arcilla, 2010).

se realizaran en su territorio. El interés de aprobar o elegir tal o cual unión de matrimonio tenía que ver con que “la división del trabajo entre esposo y esposa era un aspecto esencial de la economía rural” (Coontz, 2006, pág. 150). Pues como comenta Coontz:

“Ninguna persona, ni hombre ni mujer, podía manejar individualmente y por sí sola una granja. El hombre se dedicaba a los trabajos agrícolas de puertas afuera; en realidad a un campesino se le conocía generalmente como el labrador. Además de arar esparcía el estiércol, excavaba la hulla para obtener combustible y cosechaba a mano empuñando pesadas hoces y guadañas. Trillaba el trigo, daba vuelta al heno y a veces salía a trabajar a los campos de otros terratenientes. La esposa ordeñaba las vacas, fabricaba mantequilla y queso, alimentaba a las gallinas y los patos, limpiaba y escardaba la lana, preparaba la linaza (un proceso que comprendía quince pasos), elaboraba la cerveza y acarrea el agua. Además, las mujeres eran las encargadas de llevar los excedentes de la producción al mercado, lavar la ropa en el arroyo de la aldea y moler el grano en el molino. Hombres y mujeres participaban en la cosecha, espigaban los campos y recolectaban leña. Las mujeres, igual que los hombres, a veces se empleaban para realizar labores agrícolas en otras propiedades” (Coontz, 2006, pág. 150)

De esta forma, la elección de la pareja para el matrimonio tenía que ver con que fuera una buena decisión para el proceso económico y productivo de la comunidad. Comenta Coontz que los mismos individuos involucrados llegaron a preocuparse por la elección a partir de los intereses de la comunidad: “el matrimonio era un aspecto demasiado importante de la vida comunitaria como para dejarlo liberado al arbitrio privado de la pareja” (Coontz, 2006, págs. 151-152). Los aldeanos de entonces solían buscar compañeras y parientes políticos que aportaran al desarrollo de la organización comunal.

Los criterios de la comunidad comenzaron a transformarse en Europa a partir de la revolución comercial que los historiadores suelen fechar del siglo XI al XIII (Le Goff, 1982), lo cual tiene que ver con la penetración de la forma-valor-de-cambio en la Europa cristiana en la Edad Media. De esta forma, encontramos que los criterios de elección de pareja en el matrimonio dejan de ser comunales y comienzan a reivindicar el interés personal e individual de familias de mercaderes, ante lo cual, la motivación del matrimonio no deja de ser económico y político. Comenta Coontz que:

“Las familias de mercaderes utilizaban las alianzas matrimoniales para aumentar el capital y construir redes de negocios y, en muchas regiones del noroeste de Europa, la esposa de un comerciante se convertía en su socia en las actividades económicas. Podía llevar los libros del negocio de la familia o ayudar a atender a la clientela, actuar como agente de su marido en su ausencia y continuar manejando la empresa al quedar viuda” (Coontz, 2006, pág. 155)

El matrimonio sigue siendo, a pesar de determinarse por intereses comunales o particulares, motivado por lo económico y lo político. Sin embargo, lo que no hay que perder de vista es que la revolución comercial introduce las relaciones mercantiles a Europa, lo cual devendrá en el siglo XVI en capitalismo. El matrimonio fue, para la infancia del capitalismo, una forma de acrecentar capital en la medida en que ciertas familias de mercaderes y banqueros antepusieron criterios individuales en la elección de pareja en matrimonios político-económicos.

Sin embargo, el amor como fundamento del matrimonio dista mucho de los criterios conscientes de acrecentar capital. El matrimonio como acrecentamiento de capital encuentra su limitación en la misma lógica del capital. El acrecentamiento de este supera la limitación restrictiva de las fortunas entre esposos y familias, va más allá de la acumulación de riqueza de simples familias. El capital rebasa los límites del matrimonio como forma acrecentamiento en la conformación de sociedades por acciones que dan lugar al capital financiero, lo cual es importante para concebir como en la modernidad capitalista el matrimonio logra liberarse de motivaciones económicas y políticas, o al menos en la mayoría de la población.³⁵

Por lo tanto, la razón por la que el amor se pone como fundamento del matrimonio en la modernidad no radica, como comenta Castro, en que la familia burguesa acrecentó su capital (2015, pág. 41). No toda riqueza es capital, ni todas las familias burguesas son capitalistas, ni todas las familias poseen capital. Como ya hemos adelantado, el amor romántico surge con la proletarización de la clase trabajadora, tal configuración social se desarrolla en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad capitalista.

En la Edad Media, la producción estaba decidida por el señor feudal o la comunidad, más no por los matrimonios-familias de forma individual. Esto comenzó a cambiar tras el debilitamiento de la servidumbre tras la peste o “muerte negra” que tuvo lugar en el siglo XIV. Las nuevas actividades económicas que tuvieron lugar después de la revolución comercial desgastaron el poder de los señores feudales y la estructura social de la Edad Media. A partir de esta época,

“Hubo más personas que se dedicaron a negocios o trabajos que podían realizar independientemente de sus vecinos o de sus superiores en el orden social. Para una cada vez mayor cantidad de artesanos, operarios, comerciantes y fabricantes urbanos menores, así como para los prósperos pequeños propietarios rurales, la sociedad con

³⁵ Incluso es importante mencionar que los matrimonios arreglados por intereses económico-políticos solían ser entre personas de clase alta: la nobleza, los mercaderes y los banqueros. Mientras que los matrimonios por amor fueron siempre más frecuentes entre personas de clase baja. “Los pobres pensaban más en el amor y en la atracción física. Éste es uno de los cambios más grandes de la época: ¡los campesinos inauguran los matrimonios por amor! La gente del pueblo fue precursora de este dominio” (Simonnet, 2004, pág. 68).

el propio cónyuge, ayudada por sirvientes y aprendices, pasó a ser la unidad laboral cotidiana. Un matrimonio armonioso y bien avenido era tanto una necesidad comercial como un placer personal. La pareja casada era, pues, más importante en la Europa occidental que en las sociedades en las que cada cónyuge continuaba orientando su lealtad principal a su propio grupo de parentesco y a la familia extendida.” (Coontz, 2006, pág. 172)

Sin embargo, a pesar que los matrimonios y las familias establecieran entidades productivas económicamente, la cooperación entre familias era constante. Pues a falta de Estado, era normal que las “familias de una comunidad (...) [se reunieran] para construir un molino de agua, colocar una cerca, comprar un toro reproductor, compartir un arado o instalar una herrería. En las ciudades, por ejemplo, la gente recurría al apoyo de sus vecinos.” (Coontz, 2006, pág. 172). Muchas formas de cooperación terminarán ahí donde comenzará el Estado.

Así, tras el surgimiento de los Estados nacionales en el siglo XVI (Heller, 2011, págs. 36, 170), las lógicas comunitarias comienzan a desaparecer, específicamente, la cooperación de los habitantes para su beneficio en el espacio público comienza a ser función del Estado. Ello delimita la actividad económica de la familia en su interior, se comienza a percibir la autosuficiencia de la familia burguesa. De esta forma, la elección de la pareja recae ya no en la comunidad, sino es una decisión privada de la familia o las familias en cuestión.

Ya desde el siglo XV se puede percibir una mayor importancia en la pareja como unidad productiva, lo cual comenzó a hacer deseable la armonía del matrimonio. De hecho, a partir de esta época es cuando se comienza a establecer una mayor estimación del compañerismo entre esposos. En este periodo, la filia cristiana sostuvo el papel más deseable como componente del matrimonio. En el siglo XVI, los protestantes sostuvieron que el elemento básico de la sociedad es el matrimonio. A partir de entonces,

“Cada vez con mayor frecuencia las palabras amor y matrimonio aparecían en la misma oración (...). Mientras los escritores religiosos medievales habían empleado la palabra amor para describir la relación entre un hombre y Jesús, (...) en el siglo XVI los sermones comenzaban poniendo el acento en el amor entre los esposos. En el siglo XVII los predicadores condenaban ya a los esposos que gobernaban el hogar sólo mediante el miedo, sin apelar en igual medida al amor. El puritano inglés Robert Cleaver decía que un esposo no debería mandar en su esposa como en una sirvienta, sino que debía ejercer su autoridad de un modo que «la regocijara y contentara». (...) la creciente participación de los hogares de clase media en la economía comercial en expansión creó un gran caudal de familias particularmente dispuestas a adoptar estas ideas.” (Coontz, 2006, pág. 181)

La autoridad patriarcal comenzó a asimilar la filia que ya había establecido el cristianismo en su semántica. El amor se hizo visible en la dimensión del matrimonio y la familia. Para este entonces, como puede apreciarse, la unión de los esposos es, económicamente, una relación de cooperación mutua. Tanto el hombre como la mujer aportan a la producción material y a la satisfacción de sus necesidades como familia. El hombre, sin embargo, es quién supervisa el trabajo de la familia. A lo largo del tránsito al capitalismo, el hombre pasará de ser el comandante de la fuerza de trabajo a ser el proveedor de la familia. En cambio, el “papel de la esposa fue redefinido y se centró en sus contribuciones emocionales y morales a la vida familiar antes que en sus prestaciones económicas. El marido era el motor económico de la familia y la esposa su núcleo sentimental” (Coontz, 2006, pág. 193).

La configuración de la familia, hasta donde hemos visto, es estrictamente patriarcal (nomos), ello no cambiará con la modernidad capitalista, sino que más bien se arrancará la autosuficiencia económica-productiva de la familia a través de la proletarización de la fuerza de trabajo. La carencia de medios de producción tendrá como resultado que el trabajador venda su fuerza de trabajo para recibir un salario. *El jefe de familia que ahora es un trabajador asalariado provee a la familia a través del ingreso que le genera su jornada laboral.* Con ello satisface sus necesidades y las de su familia. De esta manera, el hombre se convierte en un jefe de familia que tiene que salir de su hogar para trabajar y, así, regresar tras concluir su jornada laboral.

A partir de este cambio, la influencia de los padres a los hijos en su elección de pareja comenzó a decaer. *La dependencia económica de los individuos dejó de estar en la familia y se estableció en el mercado laboral.* Por ello,

“la difusión del trabajo asalariado hizo que los jóvenes ya no dependieran tanto de sus padres para iniciarse en la vida. Un hombre no tenía que aplazar su matrimonio hasta heredar la tierra o el control del negocio de su padre. (...) Podían casarse apenas fueran capaces de ganar los salarios suficientes.” (Coontz, 2006, pág. 193)

A diferencia de otras épocas en donde las familias procuraban un dote para solventar la autosuficiencia de los esposos, en este momento era posible que los individuos, en tanto independientes de las decisiones o restricciones familiares al respecto, pudieran otorgarse a sí mismos los recursos necesarios para establecerse en unión matrimonial. Comenta Coontz, que “Una mujer que se casara siendo ya adulta, muchas veces habiendo ganado su propia dote, tenía un poder de negociación mucho mayor con sus padres sobre la elección de su futuro marido” (Coontz, 2006, pág. 175).

Estos procesos mostraron que lo que se vivía liberaba a los individuos de sus lazos familiares y comunitarios, lo cual resultó ser una liberación de la autoritaria comunidad. Por ello, entre otras cosas, algunos pensadores liberales creyeron que la libertad individual se realizaba en el mercado. De este modo, el pensamiento liberal

tuvo un papel muy importante en la reivindicación de los derechos y libertades individuales, pues plantearon que las relaciones sociales entre individuos deben basarse en la razón, la igualdad y la justicia. Ahí es donde tienen lugar autores como Stendhal, Shelley y, especialmente, Rousseau; quien será de una importancia vital para el pensamiento liberal francés, y específicamente, para la Revolución Francesa. Es por ello que la igualdad llega a trastocar la semántica del amor en estos autores, al punto que podemos llegar a hablar de amor libre en Shelley.

No hay que perder de vista que, durante esta época, el amor que reivindicó el cristianismo dentro del matrimonio fue un amor filial o conyugal, más no el amor-pasión que configura al amor romántico al que queremos llegar. Sin embargo, este cambio en las relaciones sociales dio paso al desarrollo en las semánticas de amor a partir del liberalismo que culminó en la Revolución Francesa. Solo hasta este momento histórico, y después de él, encontramos una mayor centralidad en el individuo, más que en la unidad del matrimonio y la familia.

Debemos hacer énfasis en que la sexualidad del amor-pasión, está excluida en un primer momento del amor romántico, si bien el cristianismo puso una mayor atención en la relación entre esposos, la verdad es que la sexualidad logró quedar asimilada en este tipo de amor hasta después de la revolución francesa. Ya hemos visto que con Rousseau apenas se comienza a dar lugar al sexo como amor-pasión.

Desde el Renacimiento hasta la Revolución Francesa, el cristianismo estableció una gran represión a la sexualidad. A partir de la reforma y la contra-reforma, las Iglesias establecieron ciertas alianzas con los Estados. Tales Estados colaboraron con las Iglesias para instituir un orden moral cristiano que perdura hasta hoy en día. Se establecieron criterios jurídicos para validar como legales los matrimonios, se comienza a llevar un registro sobre ellos. A diferencia de la Edad Media, con el Estado se comenzó a castigar el adulterio con prisión. También se comienza a condenar la homosexualidad como nunca antes se había hecho. Comenta Jacques Solé que es hasta esta época que los pueblos interiorizan la moral cristiana en su máxima expresión (Simonnet, 2004, págs. 65-80). Sin el Estado, el cristianismo no hubiera podido imponerse al grado en que hoy domina nuestras relaciones sociales.

A pesar de ello, en las vísperas de la Revolución Francesa, con Rousseau, hallamos que comienza a darse la supresión de la culpa de la mujer en torno a su sexualidad: Julia es virtuosa a pesar de su pasado. Así, la mujer es virtuosa tras su primer amor más allá del hombre con que se tiene que casar. Es en estas vísperas que los derechos de la mujer fueron reivindicados con gran fuerza.

“En 1791 Olympe de Gouges publicó un manifiesto feminista en el que exigía el sufragio universal, el acceso de las mujeres a los cargos públicos, idénticos derechos a la propiedad y el mismo poder de tomar decisiones para maridos y esposas. El mismo

año, Etta Palm d'Aelders proclamaba que «los poderes del marido y de la esposa deben ser iguales y separados»." (Coontz, 2006, pág. 200)

En esta época, a partir del pensamiento liberal, se promueve que la familia se guíe por principios de igualdad y libertad. El matrimonio será validado ahora por el derecho civil, más no por el canónico: "los revolucionarios franceses definieron el matrimonio como un contrato civil libremente decidido, abolieron el derecho que tenían los padres de encerrar a los hijos para obligarlos a obedecer sus designios" (Coontz, 2006, pág. 200). Incluso, tras la Revolución, se considera que el divorcio es necesario, ya que es "el padre de los cuidados mutuos y del matrimonio feliz". Así, el divorcio se vuelve legal en 1792.

Sin embargo, a pesar de la aceptación legal del divorcio, la moral perduró respecto a este tema. "La legislación revolucionaria era muy avanzada en relación con las costumbres vigentes" (Simonnet, 2004, pág. 87). La coerción de la moral cristiana ante el divorcio no realizó su retirada. La ley sobre el divorcio que establecía que el divorcio se realizaba simplemente por el acuerdo mutuo tuvo vigencia hasta el año 1816. A partir de esta época decayeron los ideales de igualdad y libertad en la familia y se reafirmó la superioridad del marido. (Simonnet, 2004, págs. 81-93)

Los ideales de la libertad tuvieron su apogeo en la Revolución Francesa. El pensamiento liberal desplegó en las comunicaciones la libertad propiamente individual. El individuo adquiere su configuración propia en la modernidad capitalista. En este periodo histórico, la libertad individual da paso a la responsabilidad individual. Comenta Mona Ozouf que "Dar autonomía a las personas produce un efecto perverso: hace que les cueste mucho más aceptar su angustia de vivir o su malestar. Si la Revolución cambia alguna cosa en la vida privada, es ésta: ahora cada uno es responsable" (Simonnet, 2004, pág. 87).

A pesar de los aspectos positivos o negativos que esto pudiera tener, el problema que resaltaba en la época era, como lo vieron muchos pensadores, el peligro de caer en un profundo individualismo egoísta. De ahí que Rousseau y Stendhal hagan énfasis en el amor egoísta o vanidoso. Muchas de las objeciones a basar el matrimonio en el amor radicarón en que "temieron que la idea sin precedentes de fundar el matrimonio en el amor produjera un individualismo desenfrenado" (Coontz, 2006, pág. 197). Por ello, en el periodo napoleónico y en lo subsecuente, se retomó el matrimonio y la familia tradicional como institución ético-política que tiene su lugar dentro del orden social. El Estado funge, así, como la institución que regula el orden de los individuos. La función del Estado, desde esta visión, es la de eliminar el estado de naturaleza egoísta que ve Hobbes. O bien, diría Kant que la felicidad individual no puede estar por encima del deber ético y moral.

De esta forma, el orden social retomó su cauce patriarcal. En 1804, el código napoleónico “prohibió a las mujeres francesas firmar contratos, comprar y vender propiedades y abrir cuentas en los bancos a su nombre” (Coontz, 2006, pág. 201). De igual manera, en Estados Unidos se negaron los derechos políticos a las mujeres. A partir de estas negaciones a las mujeres, habría que encontrar una nueva concepción que armonizará la relación entre los sexos, y específicamente, la división del trabajo al interior de la familia. Coontz comenta lo siguiente:

“La gente debatía en busca de una nueva concepción de la relación entre hombres y mujeres que no desencadenara el «caos» de la igualdad y que tampoco apoyara demasiado duramente la subordinación de las mujeres. Lo que surgió fue una peculiar combinación entre las opiniones igualitaria y patriarcal del matrimonio. Las personas comenzaron a ver en cada sexo diferentes caracteres distintivos. Se decía que los hombres y las mujeres eran tan absolutamente diferentes en sus naturalezas que no podían compararse, que no podía sostenerse que uno era inferior y el otro superior. Debían ser apreciados en sus propios términos completamente distintos. En esta perspectiva ya no se pensó que las mujeres fueran inferiores a los hombres. En realidad desde entonces se les atribuyó una valía moral única que debía ser protegida de la contaminación propia de las esferas mundanas de actividad de los hombres. Por lo tanto, la exclusión de las mujeres de la política no era una afirmación del privilegio masculino, sino una señal de respeto y deferencia a los talentos especiales de las mujeres.” (2006, pág. 202)

Tal concepción determinará al amor romántico como tal. A ello, nos dedicaremos más adelante. Antes de ello debemos tener ciertas consideraciones que permitieron establecer la centralidad del amor en la vida cotidiana de las personas.

2.3. El amor romántico y el romanticismo

La Ilustración encontró muchas coincidencias con el liberalismo, en varios momentos coincide la Ilustración con él, por ejemplo, en Rousseau. Por otra parte, el Romanticismo surge como respuesta a la Ilustración, Rousseau de alguna manera vuelve a ser un punto de encuentro, tal como ya lo hemos intentado mostrar. Es importante resaltar que el Romanticismo tiene un papel fundamental para la consolidación del amor romántico. De esta forma, coincidimos con Isaiah Berlin cuando comenta que el romanticismo fue una revolución en cuanto al cambio de la conciencia de los seres humanos, de esta manera, el romanticismo ha influido demasiado en nuestra forma contemporánea de pensar. (Berlin, 2000)

El romanticismo en gran parte, y cierta especificidad de él, es el que logra desplegar el amor en la vida cotidiana de las personas. A través de la novela es que comienza a ponerse en el centro del matrimonio al amor. El amor en tanto medio de comunicación, tal como comenta Luhmann, solo se puede constituir a partir de la

comunicación escrita, y específicamente, a través de la difusión de la comunicación que la novela pudo brindar.

Cabe comentar que la noción de lo romántico, específicamente, de romance, viene de la palabra latina *romanice*, que refiere a las lenguas autóctonas de cada región conquistada por los romanos. Las lenguas romances son aquellas que se diferencian del latín pero que, sin embargo, se mezclaron con él. Ejemplos de esas lenguas son: el castellano, el portugués, el italiano, el francés, entre otras. En este sentido, el latín fue la lengua con la que se relacionaba la gente culta. Los filósofos hasta las vísperas de la modernidad se preocuparon por escribir sus textos en latín.

La palabra romance se asoció con el amor, ya que solían emplearse las lenguas romances para escribir acerca de las cosas mundanas, entre ellas, el amor. Los poemas de los trovadores de la Edad Media, por ejemplo, eran escritas en lenguas romances. La asociación entre romance y amor de forma estricta tarda hasta entrado el siglo XIX y XX. Por otra parte, la palabra *roman* significa también novela. El *roman* refirió en principio al género literario de la poesía, específicamente, a las composiciones literarias de la Edad Media que más adelante se nombrarían como amor cortés. A partir de este momento, se comenzó a asociar el romance con la estética literaria que refería este tipo de amor. Más adelante, la novela tomaría este lugar, de modo que un romance referirá a la novela bajo la temática del amor. Un romance es la composición literaria que refiere a las cosas del amor.

De esta forma, lo romántico exaltó el lugar de las emociones, específicamente, del amor-pasión que ya hemos comentado. En cambio, el cristianismo y la filosofía por mucho tiempo dejaron de lado esta cuestión, al grado que la Ilustración al poner a la razón humana como centro, subordina, y en ocasiones hasta ignora, a las pasiones, las emociones y los sentimientos. Ese es el caso de Rousseau y de Kant, solo por dar un ejemplo. Así, surge el Romanticismo como respuesta de la Ilustración.³⁶

En especial, con el Romanticismo encontramos una gran atención por el amor-pasión, es a través de este movimiento que comienza a desarrollarse una gran cantidad de obras literarias que van a poner en el centro al amor-pasión, tal es el caso de Stendhal, Shelley o Byron. Pero también se comienza a difundir las comunicaciones específicas del amor romántico, por ejemplo, la novela de Samuel Richardson titulada *Pamela*, o bien, el mismo Rousseau con su *Nueva Eloísa*. Autores como Tolstoi, Flaubert, Brontë, Austen, entre muchos otros, abordaron la temática del amor-pasión, el matrimonio, el adulterio y el amor romántico. Sin embargo, a pesar de que los autores románticos

³⁶ No entraremos en detalle al respecto, pero sí anunciamos que seguimos el texto de Isaiah Berlin titulado *Las raíces del romanticismo* (2000).

traten temas del amor, hay que tener claro que el Romanticismo no se acota simplemente a este tema.

El Romanticismo reivindica el sentimiento, la vida y la sensibilidad en contra de las clasificaciones inertes, matemáticas y científicas de la razón que asume la Ilustración. El romanticismo niega los ideales abstractos, universales y ahistóricos de la razón. Es la respuesta al orden científico que se presenta como la prisión de lo humano, ya que no responde a los problemas más vitales del alma. El romanticismo toma partida por la creatividad y la imaginación del ser humano, a diferencia del determinismo ilustrado donde solo queda descubrir leyes universales. El romanticismo se trata de crear, más no de descubrir.

Por ello, lo que tratamos aquí de poner en su lugar es que el movimiento romántico como tal no refiere directamente al amor. El romanticismo no es igual a amor. El sentido común asume que la palabra *romántico* refiere directamente a aquello que tiene que ver con el amor. Tal asociación se alcanza hasta el apogeo del amor romántico en el siglo XIX, y más aún en el siglo XX. Sin embargo, me gustaría plantear aquí que el romanticismo transformó de forma radical la conciencia de los seres humanos al grado de que puso las bases para que el amor se estableciera con la centralidad que lo conocemos.

Comenta Berlin, que el pietismo es un antecedente directo del romanticismo, pues establece la idea de que “Si no podemos conseguir lo que queremos, debemos aprender a querer aquello que podemos conseguir. (...) es la retirada hacia cierta ciudadela interior, en la que tratamos de encerrarnos para evitar todos los males del mundo” (Berlin, 2000, pág. 62). La relevancia de esta idea radica en que en la modernidad capitalista existe un avance en la libertad del individuo, pero que, sin embargo, hay un límite que no puede sortear, se enfrenta ante lo dado, al hecho social, o bien, a los sistemas sociales.

Por ello, Ulrich y Elisabeth Beck (2001) pueden ver en las relaciones amorosas el avance de la libertad y del individuo, sin embargo, ello se restringe solamente al margen de operatividad o zona de operación del individuo (Schutz & Luckmann, 2009, págs. 58-61), en contraposición al orden social establecido, pues ello fue el fracaso de los ideales de la Revolución Francesa, e incluso de las revoluciones comunistas del siglo XX. Ahí *en el ámbito de la vida cotidiana es donde se puede apreciar cierta libertad, y a la vez, cierto ensimismamiento de la pareja*. La felicidad no es buscada en el ámbito público y político, sino en el privado (Comte-Sponville, Delumeau, & Farge, 2005); lo cual lleva a relaciones amorosas que *hacen caso omiso del mundo, que quedan encerradas en su burbuja de amor y felicidad*.

Con el Romanticismo se establece un tipo de relación social que desplaza y acota la libertad al ámbito de lo privado y de la vida cotidiana frente a la consolidación de los sistemas sociales tales como el de la política, de la economía, de la ciencia, etc. Incluso, Chateaubriand comentó que en la Antigüedad no había lugar para las cosas del corazón, pues la política y la vida pública abarcaba plena atención de los seres humanos de ese entonces (Berlin, 2000). Incluso en la época de la Revolución Francesa la felicidad estaba asociada con el bien público y la pretensión de lograr la libertad y la igualdad social y económica (Comte-Sponville, Delumeau, & Farge, 2005). El amor no era tema central, a diferencia de los asuntos de la república. *Con el amor se dice, incluso, que se olvida la vida política* (Simonnet, 2004).

A pesar de todo lo que acabamos de decir, en este trabajo faltará abordar en profundidad todo el desarrollo del romanticismo en referencia al amor romántico. Tal como Luhmann comenta, la novela es de vital importancia para el establecimiento del amor como medio de comunicación, por ello, hace falta un estudio sobre la novela amorosa y el romanticismo, de modo que se reconstruyan las comunicaciones específicas que dieron paso al amor romántico. Ello significa realizar un estudio sociológico de la literatura del romanticismo, con lo cual podríamos de paso explicar la manera en que lo romántico alcanza su identidad con el amor.

2.4. El amor romántico: la supuesta armonización de los sexos

Bajo los anteriores supuestos, tenemos que *el Romanticismo logró establecer una separación entre el orden objetivo existente y el ámbito de la libertad individual* enfocado en la creatividad, la imaginación, la sensibilidad, el sentimiento, etc. La felicidad comienza a traspasarse al ámbito privado de los individuos, lo cual coincide con el propio desarrollo del capitalismo y la conformación que él hace de la familia. No todo romanticismo encuentra afinidad con el capitalismo, pero sin embargo coincide en cierta medida. El romanticismo reafirma, en cierto sentido, la esfera privada del individuo sobre la dimensión pública.

Por otra parte, la reivindicación de la imaginación encuentra un doble filo. En el ámbito de las relaciones amorosas, tal como ya hemos mostrado, la imaginación es la que establece la igualdad entre los sexos, sin embargo, ello también puede devenir en *la ocultación de las desigualdades de la mujer*. Si el amor-pasión encuentra con la imaginación la igualdad, el amor romántico ocultará, pero también fomentará, la desigualdad entre hombre y mujer. *Ello se traduce en que el amor romántico oculta la exclusión de la mujer de la riqueza universal: el dinero*. Específicamente, en la modernidad capitalista, la configuración inicial del amor romántico delega a la mujer al ámbito doméstico y *la hace carente de salario*. Así, la mujer queda excluida de la riqueza y recluida en el hogar. Sobre ello comenta Illouz:

“el amor romántico (...) constituye una de las principales causas de la brecha existente entre varones y mujeres, así como una de las prácticas culturales que obligan a la mujer a aceptar (y ‘amar’) su propia sumisión. (...) Como señala Simone de Beauvoir, incluso en el acto amoroso los varones retienen su soberanía, mientras que las mujeres tienden a entregarse y abandonarse. (...) es el amor que las mujeres proporcionan a los hombres, lo que indicaría que éste constituye el cemento con el que está edificada la dominación masculina. Así, el amor romántico no sólo ocultaría la segregación de clase y sexo, sino que la posibilitaría.” (Illouz, 2014, pág. 14)

Por ello, hemos comentado que *el amor romántico alcanza su máxima expresión solo cuando logra armonizar la desigualdad entre el hombre y la mujer*. Tal armonización usa al amor como el fundamento del matrimonio, de la organización de la familia y de la desigualdad. A ello nos centraremos a continuación.

Habíamos dicho que la derrota de los ideales igualitarios de la Revolución Francesa tuvo como respuesta construir una nueva concepción que encubriera la relación de desigualdad de la mujer, específicamente, a raíz de la relación que encierra el amor romántico en relación con el hombre proveedor a partir de su proletarización. *El amor romántico se convierte en la semántica que sostiene este tipo de orden social*.

La base de esta semántica radica en definir que el hombre y la mujer no son ni superiores ni inferiores uno respecto del otro. Se plantea que hay una inconmensurabilidad entre la mujer y el hombre, de modo que al ser ambos sexos diferentes no caben comparaciones. Los sexos son de alguna manera iguales en cuanto a su diferencia, con ello la exclusión de la mujer de la política y su reclusión en el ámbito doméstico no implica que el hombre tenga un privilegio sobre la mujer. Más bien, cada sexo tenía definidas ciertas labores y tareas. *La mujer se especializa en las tareas del hogar, mientras que el hombre en satisfacer los ingresos de la familia*. El hombre así se divorcia del ámbito de lo doméstico, y la mujer del ámbito del trabajo asalariado. En este sentido, “el gobierno del hogar pasó a llamarse «las tareas de la casa», las actividades de la esposa dentro de la casa se consideraron más como un acto de amor que como una contribución a la supervivencia” (Coontz, 2006, pág. 205). Y, por otra parte, “Las amas de casa, al quedar separadas de la esfera de la economía del dinero efectivo, se hicieron financieramente más dependientes de sus maridos” (Coontz, 2006, pág. 205).

A partir de este planteamiento se consideró que, al cumplir el ideal del amor romántico, la mujer no echaría en falta sus derechos, pues se le colocaba en un lugar en donde cumplía una función que satisfacía su lugar en la repartición de funciones en el funcionamiento del hogar y la familia. La semántica del amor romántico estableció que la mujer por amor colabora en las tareas del hogar, pues es justo que exista una repartición de las tareas entre el hombre y mujer. En cambio, el hombre sale a trabajar y regresa al hogar con un salario, mantiene la solvencia económica de

la familia. Tal división de las tareas fue planteada como algo justo, al punto que se creía que “el matrimonio por amor, en el que la mujer permanecía en el hogar, protegida y mantenida por el marido, era la receta para crear el paraíso en la tierra” (Coontz, 2006, págs. 212-213).

El amor romántico se liga al ideal de vida de hombres y mujeres. Como hemos anunciado con Shakespeare, el amor-pasión se convierte en fundamento del matrimonio, se da paso a la procreación, al nacimiento de los hijos o hijas, y la formación de la familia. La mujer es la encargada del hogar, lo cual conlleva la realización de tareas domésticas, pero además el cuidado de los hijos. La maternidad se establece en la configuración de la mujer. Todo ello motivado por el amor. A diferencia de otras épocas, no tiene sentido tener hijos o hijas si no es bajo el ideal del amor. El amor romántico como tal se vincula estrictamente con la necesidad de cumplir con la felicidad. Hasta el siglo XIX es cuando comienzan a tener lugar las bodas como una celebración. Sobre ello, dice Coontz:

“Cuando la reina Victoria rompió con la convención y recorrió la catedral con un acompañamiento musical, vistiendo un traje completamente blanco en lugar del vestido tradicional plateado y blanco con una capa de color, creó una «tradición» de la noche a la mañana. Miles de mujeres de clase media imitaron su ejemplo y transformaron sus bodas en el acontecimiento más pomposo de sus vidas, una elaborada celebración de su entrada en la respetable domesticidad.” (2006, pág. 220)

Las comunicaciones del amor romántico aumentaron de forma exorbitante. No solo se escribían gran cantidad de novelas sobre el amor, sino que comenzaron a aparecer los libros de consejos amorosos y maritales, los manuales, las revistas domésticas, las columnas en periódicos dirigidas a las mujeres, etc. Ya en el siglo XX, el radio, el cine y la televisión fueron un gran canal de comunicación donde la semántica del amor romántico se difundió plenamente.

A través de ello, se estableció una nueva virtud, se pasó de una virtud pública a una virtud acotada al ámbito de lo privado. “En el siglo XVII el término *virtud* se había referido al compromiso político de un hombre con su comunidad y no al compromiso sexual de una mujer con su marido” (Coontz, 2006, pág. 221). Fue hasta el siglo XIX que encontramos la virtud en lo privado:

“Durante el siglo XIX, en cambio, la virtud pasó a identificarse principalmente con las «pasiones privadas», tales como mantener a la propia familia y mostrar devoción por la esposa y los hijos. Los moralistas religiosos, al igual que los seculares, llegaron a considerar que desvelarse por la propia familia era más importante que bregar por la sociedad.” (Coontz, 2006, pág. 221)

De esta forma, la mayor preocupación moral y ética se centró en la familia y no en los aspectos públicos de la sociedad. A pesar de ello, la idea de virtud también tiene

transformaciones en el desarrollo del amor romántico. Es aquí cuando se siente la profunda influencia de la religión cristiana, pues la virtud de los esposos coincide aún con los ideales del matrimonio cristiano, en los cuales no hay pleno lugar para la sexualidad. La virtud está en el lugar de la procreación (no en el placer sexual), en la domesticidad y en los hijos. Esto tuvo el mismo resultado que en tiempos de la Edad Media: el adulterio.

En este sentido, *es hasta el siglo XX que la sexualidad comienza plenamente a integrarse al amor romántico*. Si bien, el amor-pasión contempla a la sexualidad, ésta se considera solamente como motivación del matrimonio y de la procreación. Resulta importante diferenciar que *el pleno desarrollo del amor romántico pone en el centro a la sexualidad, lo cual sucede hasta el siglo XX. La perpetuidad y el éxito del matrimonio ahora dependerán de alcanzar una plenitud en la esfera sexual de los esposos. Tal cambio surgió a partir de que se reivindicaron las pasiones sexuales de las mujeres*. Comenta Coontz al respecto:

“De pronto el sexo pasó a ser el tema de conversación preferido. Desde Viena, Sigmund Freud hacía circular sus teorías sobre el poder de la pulsión sexual. En Suecia, la feminista Ellen Key ganó reputación internacional por su obra sobre «la nueva ética erótica». En Inglaterra, el renombrado «sexólogo» Havelock Ellis declaraba que el sexo era una de «las mayores fuerzas impulsoras de la vida humana». El sexo, sostenía, «es un fuego siempre vivo que nada extingue». En Alemania, la revista *Die Neue Generation*, de Hélène Stocker, se dedicó a desacreditar cien años de teorización sobre la sexualidad pasiva de las mujeres” (Coontz, 2006, pág. 259)

A partir de estos tiempos *el placer sexual comenzó a ser visto como el elemento necesario para tener matrimonios satisfactorios*. La familia, así como, el amor y el matrimonio para toda la vida, comenzó a depender, no del amor filial podía asegurar cierta estabilidad, sino de la plenitud sexual que pudieran alcanzar los esposos. En este sentido,

“«vivir felices para siempre» sin las presiones exteriores significó que la gente tendría que lograr una intimidad emocional y física más profunda de la había podido (o necesitado) alcanzar en el pasado. Esto acentuó aún más la atención puesta en la sexualidad. Los expertos de la época creían que el éxito o el fracaso de un matrimonio estaban determinados en gran medida por la afinidad sexual de la pareja. Muchos hasta sostenían, como hizo el experto consejero matrimonial William Robinson en 1912, que «todo caso de divorcio tiene como causa principal la falta de satisfacción sexual»” (Coontz, 2006, pág. 268)

De esta forma, se muestra que *el amor-pasión encuentra su centralidad en el amor romántico en la medida en que hace depender de él al matrimonio y la familia, instituciones que conforman como tal al amor romántico*. La relación del amor con el matrimonio y la familia revela que, en los inicios de la modernidad, la familia nuclear es la estructura elemental del orden social de los individuos, lo cual cambiará con el apogeo del amor-pasión.

Al considerar que el elemento básico del orden social en el siglo XX es la familia, podemos realizar ciertas consideraciones sobre el amor romántico. Siguiendo a Coontz consideramos que el hombre proveedor de los ingresos familiares solo puede mantener el ideal del amor romántico y la familia obteniendo un salario que soporte la reproducción de él, de su esposa y de sus hijos:

“para que pudieran existir esas familias de marido proveedor y esposa ama de casa en las clases media y superior con frecuencia era necesario que a grandes sectores de la clase baja se les negase el acceso a ese modelo. Las esposas que no podían sobrevivir con el salario de su marido se convertían en sirvientas del hogar de otras personas o se ofrecían como mano de obra barata en las fábricas que producían los nuevos bienes de consumo” (Coontz, 2006, pág. 222)

El salario resulta aquí de importancia para explicar el auge y el decaimiento del amor romántico. No es casualidad que el amor romántico encuentre su punto más alto en el periodo de auge económico del capitalismo, es decir, en el periodo de la posguerra y, específicamente, en Estados Unidos. Coincidimos con Coontz en que el apogeo del amor romántico se da en la década de 1950, donde la población que contraía matrimonio representa el 95% del total de la población norteamericana. Así, durante esta época, el salario del trabajador de clase media permite el mantenimiento de toda la familia, además del acceso a bienes y servicios que hasta ese entonces no podía acceder la mayoría de la clase trabajadora.

El abaratamiento del salario representa un factor a tener en cuenta durante la decaída del amor romántico, pues ello hace necesario que el mantenimiento de la familia no pueda satisfacerse con el solo salario del hombre. La mujer tiene entonces que entrar de lleno al mercado laboral, con lo cual no queremos decir que con ello cese el amor romántico, pero sí que es una tendencia que dará a la mujer acceso al dinero; “con el dinero propio, fruto de su trabajo, [la mujer] refuerza a la vez su posición dentro del matrimonio y [se] libera de la obligación de buscar el matrimonio como medio de subsistencia” (Beck & Beck-Gernsheim, 2001, pág. 25).

La decaída del amor romántico no conlleva la decaída del amor-pasión. De hecho, desde nuestro punto de vista, el apogeo que alcanza el amor romántico con el auge económico del capitalismo coincide con la centralidad que también alcanza el amor-pasión respecto al amor romántico como tal. De esta manera, en el siguiente capítulo mostraremos como la caída del amor romántico encuentra la continuidad del amor, justamente, en el amor-pasión. A través de este proceso es que podrá constituirse la semántica del poliamor.

3. La semántica del amor romántico y la semántica del amor-pasión

Hasta este punto hemos delimitado la semántica del amor romántico y del amor-pasión. Partimos de la obra de Shakespeare y nos apoyamos en algunas razones históricas que han hecho posible la configuración del amor romántico como lo conocemos en la actualidad. Para que ello pasara fue necesario una serie de cambios en la estructura de la sociedad. En el mito de *Tristán e Isolda* se espera que la unión de los amantes se realice tras la muerte pues no es posible darle un lugar en la sociedad. En este sentido, Shakespeare no concede ante esta idea, cualquier amor tiene que concretarse en la vida real, en la sociedad. Para ello, el autor no excluye al amor-pasión de las estructuras tradicionales, sino que lo integra. Hemos visto cómo se establece la unidad del amor, el matrimonio, la familia y la fidelidad en este autor, con lo que podemos decir que el amor-pasión se abre a la posibilidad de ser motivo por el cual se concretan matrimonios. Tal es la importancia histórica del *Tametsi*, pues en los hechos tal decreto permitió que, en cuanto a derecho, los matrimonios por amor pudieran ser legítimos según la doctrina canónica.

Para Shakespeare el amor virtuoso tiene que ver con que se pueda hallar la continuidad del amor-pasión en el amor conyugal. Ello es normal porque el amor-pasión que prospera es aquel que logra que los amantes establezcan su unión en matrimonio. En la medida en que el amor-pasión se agota con el tiempo es necesario el compromiso y la fortaleza de los amantes. Aquí no podemos dejar de lado el papel del compromiso, pues es un elemento que aparece también en la semántica del poliamor. Amar virtuosamente a una persona no se reduce al amor pasional, sino al compromiso necesario para continuar con la relación amorosa concretada en el matrimonio. De esta forma, la adopción del matrimonio resulta estar en armonía con el orden social de la época, pues los amantes deben perdurar en el orden social existente, a diferencia de *Tristán e Isolda*.

Por otra parte, con Shakespeare también se pueden delinear los ámbitos en que opera el mundo del amor. Tal como se puede ver en *Antonio y Cleopatra* la esfera de la política se contrapone a la del amor. Desde el punto de vista de la modernidad y su orden social, el orden político responde a la racionalidad del espacio público. Así, la locura del amor-pasión entre los amantes se presenta como lo irracional. Ello sucede también en *Troilo y Crésida*. El valor que se le imputa a la amada solo puede ser sustentado entre los propios amantes, lo cual no tiene validez para lo público. Hemos ya mencionado que el amor tiene su ámbito de operación restringido a la interacción de los propios individuos, es decir, que el amor está limitado ante la totalidad de la vida social. En este sentido, el amor romántico no logra tocar a las estructuras sociales, en nada las modifica. De hecho, se suele comentar que el amor romántico establece la receta de enamorarse, casarse, tener hijos y formar una familia para toda

la vida; y a su vez, conlleva una forma en que los sexos se organizan respecto a sus labores en lo social, la división del trabajo se vuelve crucial.

De forma muy similar a lo que se puede ver con el amor cortés, se siguen manteniendo dos órdenes. El primero, el de los amantes, coincide tanto en la semántica del amor cortés como en la del amor romántico. Pero el segundo orden, que en el amor cortesano era el orden de Dios, ahora se presenta como el orden de los sistemas sociales. Si bien se le da lugar al amor-pasión dentro de la sociedad moderna, ello encuentra sus razones funcionales, según Luhmann, por la exigencia de que sea posible llevar a cabo comunicaciones individualizadas donde los sistemas sociales implican una gran cantidad de anonimato. Lo que se logra con la modernidad es que el amor-pasión se vuelve compatible con el orden social, aunque en nada lo modifica.

De este modo, es importante tener en mente los señalamientos que hemos realizado en torno al romanticismo. *Específicamente nos referimos a las situaciones en las que las relaciones amorosas hacen caso omiso del mundo, es decir, cuando se vive en una burbuja del amor.* Tal como Tristán e Isolda huyen al bosque y solo se necesitan el uno al otro. En este sentido, la sociedad capitalista ha reducido muchos de nuestras relaciones sociales al ámbito de lo privado, esto significa, en algún sentido, una especie de retirada hacia aquello que como seres humanos sí podemos interferir, es decir, nuestra zona de operatividad (Schütz). En términos del amor romántico, la zona de operatividad de las relaciones amorosas se encuentra en el espacio privado. Así, se pretende que se cumpla la semántica del amor romántico en tanto estructura de la sociedad, lo cual implica mantener un tipo de orden social. Esto no puede dejarse de lado en referencia al poliamor, pues tal semántica sugiere la transformación constante de las estructuras de las relaciones amorosas, lo cual amerita reflexionar sobre las repercusiones que se podrían tener en el plano general de la sociedad.

Por otro lado, la cuestión de la individualización podemos ubicarla en dos sentidos. Primero podemos mencionar, de la mano con el amor cortés, que abrir el amor-pasión al ámbito de las relaciones amorosas comienza a consolidar un espacio de autosuficiencia entre los individuos, ello a pesar de que se sigan manteniendo estructuras religiosas. Sin embargo, a partir del protestantismo podemos notar que decaen prácticas como la virginidad. El ascenso a Dios, a partir de Lutero deja de tener la importancia de antes, pues según él, se debe esperar el descenso de Dios (ágape) en el ámbito de nuestras funciones terrenales³⁷. Así, el trabajo se vuelve importante (Weber), y, por otro lado, lo que nos interesa: el matrimonio se convierte en el elemento principal del orden social y teológico.

³⁷ Esto lo hemos explicado en el segundo capítulo.

Por otra parte, el amor romántico al contener al amor-pasión comienza a hacer frente a la autoridad de padres o familias que decidían sobre los amantes. La principal libertad que podemos encontrar en términos del amor recae en *la elección de la persona amada*. Ello no se lo debemos exclusivamente al amor. La selección que establece el amor-pasión solo pudo ser desplegada a través de la transformación de los elementos económicos que realizó el capitalismo. Ya hemos comentado que el dinero, y específicamente, el salario tuvo una importancia vital para la conformación del amor romántico y, por ende, la familia nuclear.

La configuración tradicional del matrimonio y la familia dio pie a que el hombre al ser poseedor de dinero adquiriera una mayor libertad que la mujer. Como ya hemos comentado, a la mujer se le excluyó en muchas ocasiones de la riqueza universal que es el dinero. Ella quedó relegada a un rol principalmente doméstico, en donde sus labores fueron concebidas como aportes a la familia motivadas por el amor a su esposo y a su familia. En este punto, el amor romántico configura lo que hemos llamado: *la supuesta armonización de los sexos*. A través de ello, *se pretende encubrir la desigualdad de la mujer, con lo cual se oculta el sacrificio de la mujer hacia su familia y hacia el orden social*. Así, en tanto que la mujer no obtiene una remuneración por su labor se establece una mayor dependencia hacia el hombre, quien brinda el sostén económico de la familia.

La igualdad de la mujer en este punto no se deja ver. Ello será una conquista de las mujeres, lo cual también tuvo que ver con su ingreso en el mercado laboral, lo cual no quiere decir, que en el pasado esto no hubiera ocurrido, ya hemos visto cómo a inicios de la modernidad capitalista las mujeres trabajaban asalariadamente para juntar su propia dote. Más bien nos referimos a que el ideal del amor romántico y de sus estructuras tradicionales lograron su apogeo a partir del periodo de bonanza del capitalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Para ello era necesario, entre otras cosas, que el salario del hombre fuera suficiente para la manutención y el bienestar de la familia entera. Más adelante nos detendremos de nuevo en la cuestión del mercado laboral. Lo importante a señalar aquí es que en cuanto al amor romántico se refiere ya encontramos a la lógica de la individualización operando bajo el apoyo de estructuras tradicionales. Por supuesto que esta individualización se acota en gran medida al hombre, la exclusión de la mujer no niega tal proceso. Como hemos comentado, el amor-pasión de la mano con la lógica de la individualización y la reflexividad exigirán la igualdad entre los sexos.

Por ello, es importante no confundir al amor-pasión con el amor romántico. Al hablar de amor-pasión en la modernidad hacemos abstracción del amor en cuanto tal, lo tratamos en su simplicidad, aislado de las determinaciones del amor romántico. Ello hemos hecho al abordar el pensamiento de Rousseau, Stendhal y Shelley. A partir del

amor-pasión podremos observar la continuidad entre las semánticas del amor romántico y poliamor.

Por otra parte, debemos considerar ahora el desarrollo del amor-pasión por sí mismo. Con Rousseau encontramos que el amor tiene que mantener la virtud pese a la imposición de los padres de Julia. En este sentido, el amor-pasión aun no es reivindicado en cuanto tal, *la operación de Rousseau radica en diferenciar al amor-pasión del acto sexual*. Él cree que es posible separar estos dos elementos, así se llega a la purificación de la pasión. *A pesar de que el autor pretenda negar la sexualidad inherente al amor pasional, logra descifrar su funcionamiento en lo que respecta al papel de la imaginación*.

La imaginación plantea el involucramiento de la subjetividad del amante respecto a su amada. Cuando Héctor de *Troilo y Crésida* no logra explicarse el valor que Paris deposita en Elena, lo que opera ahí es la imputación subjetiva que realiza Paris al otorgarle un valor no objetivo a Elena. Para Rousseau, tal situación no implica algo deseable estrictamente. A pesar de que él decanta por subyugar las inclinaciones naturales por el bien moral, *no se equivoca al considerar que la imaginación es la capacidad del ser humano que logra que los amantes logren su unidad en cuanto al amor-pasión se refiere*.

A diferencia de Rousseau, Stendhal considera que el amor-pasión no excluye al sexo, aunque a su vez no sean equiparables. El mero sexo no es amor pasional. Coincide con Rousseau en que *el amor-pasión contiene el acto imaginativo* hacia la amada o el amado. Stendhal ya concibe al amor-pasión en cuanto tal. Para él, este amor es un amor que es activo, a diferencia del amor filial o amor simpatía que considera pasivo y aburrido. Si antes se consideraba al amor-pasión como *pathos*, la resignificación de Stendhal voltea el asunto, encuentra el papel activo del amor. Esto significa que una parte activa del amor radica en el acto de imaginación que se refleja en su teoría de la cristalización. *Con el amor-pasión el ser humano es capaz de acceder a una serie de placeres más significativos que el simple sexo, más bien se trata del sexo y algo más, una especie de satisfacción subjetiva en el amor y la sexualidad. Así, amar es obtener placer*.

Es interesante tener claro que la figura de la amada o del amado va adquiriendo su carácter de *ser otro*. Esto ya aparece con Shakespeare en contraposición con el amor cortés. Se trata más bien de amar a la otra persona en cuanto a lo que es, es decir, sin idealizar una serie de rasgos deseables que no tenga. Sin embargo, en Stendhal, este tipo de relación se puede dar sin que se considere que la idealización quede fuera de lugar y como una ilusión. La imaginación actúa más bien para subsumir la imperfección en una perfección inexistente. Esto mismo ocurre en el caso de Shelley.

Por otra parte, la imaginación del amor-pasión funciona del mismo modo que en Rousseau, a través de ella es posible establecer una unión con la pareja. Además de ello, el amor-pasión logra la unión de una forma en que los amantes encuentran una

preocupación por el bienestar del otro. Así, la felicidad puede ser buscada en la relación amorosa.

Otro punto importante a subrayar radica en que *el amor-pasión exige la igualdad entre los sexos, entre hombre y mujer*. Esto lo sostienen tanto Stendhal como Shelley. La búsqueda erótica del amor-pasión al no reducirse solo al sexo o al cuerpo del amado o la amada implican otras consideraciones, por ejemplo, la belleza intelectual o la belleza ética-moral. Para que esto pueda sea posible es necesario que la mujer se encuentre una situación en la que pueda cultivar su belleza en igualdad que el hombre. *La igualdad en el amor-pasión significa que ambos sexos pueden tener acceso a todo tipo de relaciones sociales que produzcan su individualidad*. Ante esto, con Rousseau, se puede considerar que el individuo no cae en robinsonadas, pues no se puede gozar verdaderamente de la individualidad sin que se establezcan relaciones con otros.

Cabe también resaltar que Shelley, al igual que Stendhal, consideran que el amor-pasión tiene como finalidad el bienestar de la persona amada. Ello muestra fuertemente la influencia de Platón. Sin embargo, al considerar abstractamente al amor-pasión en su finalidad de buscar el bien de la persona amada, logran concebir a este tipo de amor de una forma positiva en cuanto a la ética y la moral. Ello es importante ya que las razones por las que muchos excluyeron al amor-pasión recaía en verlo como una relación moralmente peligrosa pues degeneraba en el egoísmo de los individuos. De este mismo modo, el matrimonio se justificó por razones éticas, morales y sociales. En este sentido, para Shelley, al considerar que la finalidad del amor-pasión es el bien, es posible considerar al matrimonio como innecesario, incluso no habría motivo para que se prohibiera cualquier experiencia extramarital. De esta manera, Shelley es un referente para el amor libre y el poliamor. *La resignificación del amor-pasión la encontramos ya en este punto, lo que permitirá plena continuidad con la semántica del poliamor*.

Capítulo 4. La semántica del poliamor como resultado de la lógica de la individualización y la reflexividad

Hasta este punto hemos desarrollado las principales semánticas del amor a partir de la lógica de la individualización y la reflexividad: amor cristiano, amor cortés y amor romántico. El proceso que venimos siguiendo nos ha mostrado que el amor romántico es la semántica que agrupa: el amor-pasión (eros-sexualidad), el matrimonio, la familia y la fidelidad-monogamia. Por otra parte, en el siglo XX encontramos que la semántica del amor romántico pone en el centro al amor-pasión, de forma que las instituciones del matrimonio y la familia dependen de él. Aquí el amor-pasión adquiere tal relevancia que continuará su desarrollo más allá del amor romántico. Si no fue posible que se consolidara en vísperas de la Revolución Francesa, a partir del siglo XX hallará las condiciones para su despliegue. En este capítulo desarrollaremos cómo es que el amor-pasión alcanza su apogeo en semánticas que se contraponen al amor romántico, específicamente, nos centraremos en la semántica del poliamor.

Nuestro punto de partida para este capítulo es el amor romántico y los planteamientos desarrollados por Ulrich y Elisabeth Beck en su libro *El normal caos del amor* (2001). En el primer apartado de este capítulo daremos lugar a los planteamientos sobre la individualización de los Beck para analizar el problema del amor romántico. Teniendo claro cómo es que el amor-pasión comienza a separarse de las instituciones del amor romántico podremos plantear el lugar que tiene el poliamor como semántica. De tal modo que en el segundo apartado entraremos de lleno al tratamiento de la semántica del poliamor.

1. Individualización y reflexividad del amor

Ulrich y Elisabeth Beck a través de sus planteamientos sobre la individualización de la sociedad buscan poner el énfasis en los actores que realizan transformaciones en la vida social, lo cual estaría en contraposición de aquellas corrientes que han declarado la muerte del sujeto (Beck & Beck-Gernsheim, 2001, pág. 13). Los autores se enfocan en dar cuenta de cómo los individuos, en la segunda modernidad o modernidad

reflexiva, se ven en las condiciones de decidir sobre su propia vida. La segunda modernidad es para los autores la sociedad en donde las normas tradicionales desaparecen y dejan de guiar la conducta de los individuos. De esta forma, el ámbito amoroso sería una dimensión de lo social donde adquiere preminencia el involucramiento activo del individuo para decidir. La individualización, en palabras de los autores, significa que

“la biografía del ser humano se desliga de los modelos y de las seguridades tradicionales, de los controles ajenos y de las leyes morales generales y, de manera abierta y como tarea, es adjudicada a la acción y decisión de cada individuo” (Beck & Beck-Gernsheim, 2001, pág. 19)

Así, los individuos tienen que ser legisladores de su propia forma de vida. En términos del ámbito amoroso, los individuos tienen que decidir sobre la familia, el matrimonio, la sexualidad y, por supuesto (aunque no lo mencionan), la monogamia. El cambio que se estaría planteando es que el amor romántico se presentaría en piezas sueltas, es decir, ya no tendría que aceptarse el paquete del amor romántico (matrimonio, sexualidad, familia, etc.). Los individuos pueden elegir si casarse o no, tener hijos o no, lo cual no excluye que la relación amorosa continúe. Comentan los autores que “Ya no está claro si casarse o convivir, si tener y criar un hijo dentro o fuera de la familia, con la persona con la que se convive o con la persona que se ama pero que convive con otra, si tener el hijo antes o después de la carrera o en medio” (Beck & Beck-Gernsheim, 2001, pág. 34). Por ello, las relaciones amorosas necesitarían siempre definir los términos y las expectativas de la relación a partir de la voluntad y los deseos de los individuos.

De este modo, la semántica del amor romántico se presenta como la tradición que se estipula en la modernidad en cuanto amor se refiere. Lo tradicional, entonces, para la sociedad recae en asumir el modelo del amor romántico como la forma normal de relacionarse afectivamente. Con ello, los individuos adoptan que la manera correcta de amar radica en enamorarse, casarse, tener hijos, formar una familia y todo lo que estipula la semántica del amor romántico. En la sociedad tradicional no habría lugar para que el individuo decidiera sobre su propia existencia, más bien tendría que someterse a las normas y designios sociales.

Como ya hemos mostrado en los capítulos dos y tres, la lógica de la individualización y la reflexividad no tiene su origen en la segunda modernidad que refieren los Beck. Incluso, los mismos autores precisan que la individualización de la que hablan ellos trata de un momento específico, no de la individualización en general. Específicamente, se refieren a “una suerte de individualización en el mercado laboral que no se debe confundir con el surgimiento del legendario individuo burgués” (Beck & Beck-Gernsheim, 2001, pág. 24). Comentan que el individuo burgués se trata de

aquel individuo de siglos pasados que pertenecía a una elite que tenía el lujo de realizar sus deseos individuales.

Desde nuestro punto de vista, aquí hay una confusión que dilucidar. No es posible situar la individualización del mercado laboral en la segunda modernidad, pues al ser una determinación propia del capitalismo el que exista un mercado de fuerza de trabajo, tanto lógica como históricamente, el mercado laboral está presente desde inicios de la modernidad capitalista. Aquí el problema se centra en cómo el salario, resultado de la forma dineraria, logra individualizar a los sujetos. Resulta importante no caer en la confusión de que la individualización, tal como la plantean los Beck, tiene su inauguración en la segunda modernidad. Tal proceso tiene su fundamento mismo en la estructura propia de la modernidad, del capitalismo. En el capítulo anterior hemos enunciado la relación que tiene el trabajo asalariado con la conformación del amor romántico, por lo tanto, debemos considerar que la individualización de la que hablan los Beck no es otra más que la individualización misma de la modernidad capitalista.

Los autores comentan que la incorporación de la mujer al mercado laboral abrió “las posibilidades (...) negadas a la mujer; el dinero propio, fruto de su trabajo, refuerza a su vez la posición dentro del matrimonio y libera de la obligación de buscar matrimonio como medio de subsistencia” (Beck & Beck-Gernsheim, 2001, pág. 25). Ulrich y Elisabeth Beck no se equivocan en esta afirmación, sin embargo, dejan de lado que la mujer en la historia ya ha sido trabajadora asalariada. En el capítulo anterior ya habíamos comentado que hubo mujeres que se vieron forzadas a trabajar para juntar su dote matrimonial, o simplemente para procurarse los medios necesarios para establecer su unión matrimonial con su amado. Tal relación con el trabajo asalariado, comenta Stephanie Coontz (2006), brindó a la mujer una mayor posibilidad de elección y negociación ya sea con sus padres o con su marido. De esta forma, la elección del individuo, sea hombre o mujer, tiene que ver en alguna medida con la posesión de dinero.

La proletarización de la familia es un factor importante que considerar al analizar la individualización de la sociedad, específicamente, al preguntarse cómo es que el dinero individualiza e interfiere en la configuración de las relaciones amorosas. Para entender qué injerencia tiene el salario con el amor romántico y, específicamente, con la familia nuclear, haría falta un estudio aparte del que hemos realizado aquí. Lo importante que habremos de señalar es que la individualización del mercado laboral es un proceso que tiene lugar desde inicios de nuestra época, lo cual pone de lleno la atención en el sistema económico capitalista como causa de la individualización. De este modo, habría que señalar que el papel que tiene la mujer en la sociedad tiene que ver con la manera en que se ha llevado a cabo la división del trabajo a lo largo de la

historia, lo cual puede rastrearse incluso mucho tiempo atrás del capitalismo. Muestra de ello, es cómo el cristianismo desarrolla su propia teoría de la complementariedad entre los sexos asignándole a la mujer el ámbito del hogar y al hombre el público; o también, el mismo derecho romano.

En lo que respectaría a una teoría del amor, a nosotros nos interesa seguir el desarrollo propio del amor en términos de la individualización y la reflexividad. Por ello, hay que considerar que Ulrich y Elisabeth Beck pretenden dar cuenta del cambio en las relaciones amorosas sin considerar al amor mismo, es decir, ¡sin tener una teoría del amor! Desde nuestro punto de vista, ello hace que los autores puedan hablar de cualquier institución del amor romántico excepto del amor mismo. Para ellos, el amor en la segunda modernidad

“se transforma en una fórmula vacía que los propios amantes tienen que llenar más allá de los fosos que se abren entre las biografías y sabiendo que el guión de su película está compuesto por extractos de canciones de amor, de publicidad comercial, de vídeos pornográficos, de literatura de favoritas y de psicoanálisis” (Beck & Beck-Gernsheim, 2001, pág. 20)

Hay que señalar que, desde la teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, el amor no puede ser una fórmula vacía, sino que este, siempre está ya determinado por su código, es decir, por su semántica. La definición del amor es propiamente su semántica o semánticas que el individuo adopta, a partir de las cuales configura sus relaciones afectivas. Al contrario de ello, los Beck plantean que

“El amor es la *fórmula vacía* que los amantes *tienen que llenar*. El cómo se ama y qué significa el amor es cuestión de decisiones que los amantes deben acordar en un consenso, y que pueden variar con tabúes, los descubrimientos, las aventuras con otros, según sus preferencias primordiales y secundarias. El amor es *establecimiento de las propias normas*, no respecto al contenido, sino al *procedimiento*, el procedimiento de legitimación (¡decisión de conciencia!). El contenido se convierte en invención subjetiva a través del consenso. En ello reciben los límites y los abismos.” (Beck & Beck-Gernsheim, 2001, pág. 265)

Ciertamente, como veremos más adelante, el proceso de individualización permite que el amor sea concebido como el establecimiento de las propias normas. Sin embargo, no puede ser nunca la invención de dos individuos aislados alcanzando el consenso, pues la determinación del amor está dada por su semántica, desarrollada en plano de la comunicación, es decir, de la sociedad; lo cual no quiere decir que las semánticas no dependan de la práctica consciente de individuos. A ello regresaremos más adelante.

A diferencia de los Beck, hemos señalado que es pertinente diferenciar entre amor-pasión y amor romántico. Eso es algo que Anthony Giddens (2012) tiene claro pero

que no define profundamente, solo lo enuncia. Debido a ello, en el capítulo anterior se ha abordado el desarrollo de la semántica del amor-pasión. Desde Shakespeare hasta Shelly se ha planteado que el amor-pasión radica en la imputación de un valor subjetivo al amado o a la amada. Dicho valor que se otorga radica en el fundamento de la pasión erótica, de la sexualidad. Esa relación social que se establece consiste en el acto de idealizar e imaginar. Se genera una imagen que proyecta al amado(a) bajo una figura de perfección. El amor-pasión refiere a la atracción sexual y erótica con la que los amantes se relacionan, los actos imaginativos son actos de subjetivación de los meros placeres fisiológicos. El amor-pasión es la subjetivación del sexo. Por otro lado, a través de la imaginación se establece cierta igualdad entre los sexos, la idealización de los amantes da entonces pie a que a través de ese acto creativo se establezca la aceptación del amante tal cual es, como otro. Por supuesto que el papel del otro ha sido develado al ritmo en que la mujer fue apareciendo en la modernidad como persona. En la semántica del amor cortés no encontramos expresamente la aceptación de la mujer como otra, sino más bien como encarnación de ideales que hacen desaparecer su otredad. En la medida en que en la modernidad se comienza a asimilar a la mujer como sexualmente deseante vemos que el amor-pasión se configura con mayor igualdad entre los sexos. Las semánticas de Stendhal y Shelly señalan la necesidad de que la mujer adquiriera igualdad frente al hombre para que el amor-pasión pueda tener lugar.

Desde este punto de vista, se puede apreciar que *el amor-pasión engendra la autorreferencia de los individuos a través del placer erótico, pero también la posibilidad de establecer relaciones sociales, pues el amor-pasión no se reduce al amor vanidad o al egoísmo sexual*. Este tipo de amor no es solo sexo, lo trasciende con el acto amoroso.

Otro punto que tendremos que dejar de lado, pues amerita otra investigación, es lo involuntario del amor-pasión. Ha aparecido en las distintas semánticas del amor el tema de la involuntariedad del amor. El amor se presenta como *pathos*, como pasión. El amor se padece. Para ello hay diversas explicaciones, una común en la antigüedad romana es el mito de Cupido. Lo que podemos decir en la modernidad, desde nuestro punto de vista, es que la motivación por la amada o amado al ser inconsciente radica en la interioridad de la persona, consideramos la autorreferencia a diferencia de la heterorreferencia. Por ello resulta crucial considerar la figura del inconsciente planteada por Freud. Desde esta forma, salta a la vista que a lo largo de la historia de Occidente el amor-pasión no ha tenido las posibilidades de su desarrollo, y con ello el del individuo. La sexualidad y el amor-pasión han estado al margen de la sociedad occidental por mucho tiempo. Es hasta el siglo XX que el amor-pasión y el individuo alcanzan el lugar al que estamos acostumbrados.

Al considerar el proceso de individualización paralelamente que el desarrollo del amor-pasión es posible comprender la negación misma del amor romántico. *El amor-*

pasión al ser parte del desarrollo del individuo entra en contradicción con las instituciones tradicionales que agrupa el amor romántico: el matrimonio, la procreación, la familia, la monogamia. La disolución del amor romántico, entre otras cosas, radica en la relevancia que alcanza el amor-pasión en nuestra sociedad. A su vez, como ya hemos comentado, la unidad del amor romántico depende en gran parte del éxito del amor-pasión.

De esta manera, nos atrevemos a pensar que el fortalecimiento del individuo se ha delineado a partir de su lugar en el mercado laboral en tanto poseedor de dinero, lo cual le brinda posibilidades de elección sobre su propia vida y su alrededor. Ello, encuentra su desarrollo equivalente con el amor-pasión en una doble dimensión: 1) *el desarrollo inmediato del amor-pasión se presenta como amor romántico en la medida en que la división del trabajo de la sociedad coloca a la mujer en el ámbito doméstico, y 2) en la medida en que la mujer se introduce en el mercado laboral y se convierte en poseedora de dinero se enfrenta a tomar elección de su individualidad, lo cual desarrolla al amor-pasión como negación del amor romántico.*

La igualdad de la mujer frente al hombre comienza por su lugar en la sociedad. Tal igualdad permite que la mujer se conforme como individuo, es decir, como sujeto de decisión de su propia vida. Así, como comentan tanto Stendhal como Shelly, *solo con la igualdad de los sexos es posible el despliegue del amor-pasión.* Planteada la igualdad es posible entender al amor-pasión y a los individuos en el establecimiento y desarrollo de relaciones amorosas. Así el amor-pasión opera como autorreferencia y heterorreferencia de los sistemas psíquicos.

Hay que precisar, a estas alturas, que *el amor-pasión debe de cambiar cualitativamente al no asumir las significaciones del amor romántico.* Especialmente, se trata de la determinación de *pasión* del amor. La pasión ya no se puede presentar en la semántica del amor como padecimiento, como *pathos*; pues tal situación es tenida como pérdida de la individualidad. Comenta Illouz que el amor romántico conlleva que “La persona enamorada hace caso omiso de sus propios intereses individuales como criterio para amar a otra persona” (2014, pág. 211). La crítica que se realiza al amor romántico radica en que uno de sus miembros renuncia a su posibilidad de elección y se somete al deseo del otro. Sobre ello, comenta Illouz que las ciencias psicológicas han considerado que “Fusionar el propio yo con el de otra persona o, lo que es peor, someterlo al de otra persona equivaldría entonces a negar el propio derecho a la autonomía” (2014, pág. 215).

De esta forma, la manera de concebir el amor en nuestros tiempos radica en que el amor basado en el sacrificio y en la fusión amorosa atenta contra la individualidad, lo cual, en muchos casos da lugar a la desigualdad de algún integrante de la relación. Dada la semántica del amor romántico, *el pathos del amor es significado como entrega ciega del amado o la amada.* Así, la pasión del amor romántico legitima muchas veces la

desigualdad a través de lo que nosotros nombramos como su teoría de la armonización de los sexos. En nuestra época se ha señalado este tipo de encubrimientos de las relaciones de dominación, ejemplo de ello son las ciencias psicológicas y, por supuesto, el feminismo. El avance de la lógica de la individualización necesita develar este tipo de relaciones de poder, lo cual conlleva que la semántica del individuo se determine bajo el ideal de la autonomía y la libertad.

Este desarrollo al que nos referimos no es externo al amor romántico pues como vimos deviene del amor mismo, con lo cual no hay que dejar de considerar que la lógica de la individualización y la reflexividad está presente en el amor romántico mismo. En nuestros días el amor romántico sobrevive, en ocasiones de forma irreflexiva, pero en otras ocasiones, se busca darle lugar a la igualdad y la reflexividad. Es común que cualquier tipo de consejero anime a las parejas a la toma de decisiones constantes y a dar lugar a acuerdos.³⁸ Lo importante aquí es señalar que la semántica del amor romántico contemporáneo no excluye la lógica de la individualización y la reflexividad.

Por lo tanto, el cambio en la significación de la *pasión* no puede no afectar al amor romántico. Amar apasionadamente encontrará otra significación a la de entrega total e inconsciente. Nosotros nos centraremos en la semántica del poliamor para seguir el desarrollo del amor-pasión a través de la lógica de la individualización y la reflexividad. A ello nos ocuparemos a lo largo de este capítulo.

2. Origen histórico del poliamor

La semántica del poliamor no tiene su origen en sí misma. En el capítulo anterior hemos dado cuenta de cómo el amor-pasión adquiere predominancia a partir de que la sexualidad comienza a ser visibilizada en la historia de Occidente. Recordemos que en el siglo XX:

“De pronto el sexo pasó a ser el tema de conversación preferido. Desde Viena, Sigmund Freud hacía circular sus teorías sobre el poder de la pulsión sexual. En Suecia, la feminista Ellen Key ganó reputación internacional por su obra sobre «la nueva ética erótica». En Inglaterra, el renombrado «sexólogo» Havelock Ellis declaraba que el sexo era una de «las mayores fuerzas impulsoras de la vida humana». El sexo, sostenía, «es un fuego siempre vivo que nada extingue». En Alemania, la revista *Die Neue Generation*, de Hélène Stocker, se dedicó a desacreditar cien años de teorización sobre la sexualidad pasiva de las mujeres” (Coontz, 2006, pág. 259)

³⁸ Nosotros dejaremos de lado la individualización y la reflexividad en el amor romántico para enfocarnos en la semántica del poliamor. Para abundar sobre esta dinámica en relaciones tradicionales se puede leer el trabajo de Eva Illouz (2014, págs. 205-258).

Por otro lado, se comenzaron a conocer trabajos como los de Wilhem Reich que hablaban de la represión sexual como causa del autoritarismo. Se reivindicó de forma constante figuras feministas como Mary Wollstonecraft, Alexandra Kollontai, Carol Hanisch, Simone de Beauvoir, entre otras. Se puede decir que el ambiente intelectual comenzó a incorporar el lugar de la mujer y la sexualidad. El centro de muchos de los planteamientos del feminismo tuvo lugar en la búsqueda de proyectos políticos como el anarquismo y el socialismo. Tales ideas dieron como resultado, en gran medida, lo que se conoce como la revolución sexual.

La demanda contra las prohibiciones sexuales, aunque no solo, pudo explicitarse fuertemente en el movimiento de Mayo de 1968. Para ese entonces la píldora anticonceptiva (1960) comenzó a brindar la opción de tener relaciones sexuales sin embarazo, mientras que la ciencia resignificó el sexo al no ser considerado ya como un pecado religioso. Sobre ello comenta Pascal Bruckner³⁹:

“A mediados de la década de 1960 ardíamos en deseos de saber y cogíamos al vuelo cualquier indicio. Nos fascinaba, en efecto, películas como *Les Tricheurs*, de Marcel Carné, que para nosotros representaba la utopía del amor libre y la orgía. Salíamos de una sociedad hipócrita donde los padres aún dictaban la ley en las familias y los patrones en las empresas” (Simonnet, 2004, pág. 129)

También comenta que en esa época comenzaron a caer una serie de tabúes sobre la sexualidad como nunca. Así, en Francia, teniendo como referente la Ilustración, el movimiento del 68 tuvo como enemigo el judeocristianismo en el sentido de que se imponía la religión a la libertad individual. La Iglesia no fue el único flanco de ataque, sino toda autoridad que hiciera frente al individuo. Sobre ello Bruckner comenta que

“Mayo de 1968 es el acto de emancipación del individuo, que socava la moral colectiva. Ahora se vive como individuo. No se tiene que recibir órdenes de nadie. Ni de la Iglesia, ni del Ejército, ni de la burguesía ni del partido... Y como el individuo es libre, no tiene otro obstáculo ante sí que no sea él mismo” (Simonnet, 2004, págs. 130-131)

Más adelante comenta que el Mayo del 68 es “una revolución antiautoritaria, antitradicionalista, en la cual la sexualidad actúa como un faro, como un instrumento de medida del cambio en marcha” (Simonnet, 2004, pág. 131). De esta manera, en el movimiento del 68 surge lo que conocemos como la revolución sexual, con lo cual se reclama el derecho al deseo. En palabras de Bruckner, el movimiento propugnaba por

“El derecho de todos al deseo, el derecho de no ser castigado cuando se manifestaba el deseo por una persona, una gran novedad para las mujeres, que hasta entonces tenían reprimida la expresión de su libido. Anteriormente se vivían amores interrumpidos

³⁹ Bruckner es un filósofo y novelista francés participe del Mayo de 1968.

que se detenían en la última etapa ('Mis padres no quieren, quiero seguir virgen hasta el matrimonio'), igual que la mayoría de los musulmanes en la actualidad. A partir de ese momento se abría la puerta: una joven podía elegir lo que quería, desobedecer la norma social, paternal, familiar..." (Simonnet, 2004, pág. 132)

A partir de ahora, el ideal es el derecho al placer y no su prohibición. Especialmente, las mujeres comenzaron a concebirse como deseantes, lo cual hemos comentado que también fue incorporado por el amor romántico. Sin embargo, lo que aquí se expresa es la posibilidad misma de romper con el amor romántico pues es concebido como norma social. A partir de ideas como las de Wilhem Reich, el orgasmo se proclamó como una expresión política. Se pensaba que "¡Cuánto más hago el amor, más hago la revolución!" (Simonnet, 2004, pág. 133).

El cambio político ahora se delineaba alrededor de las relaciones sociales de la vida cotidiana, a partir del ámbito del individuo y de cómo se relacionaba afectivamente. Es en el año de 1970, en Estados Unidos, cuando Carol Hanisch hace famosa la frase "lo personal es político" en un artículo dedicado a defender la importancia de los grupos de concientización de mujeres. En este artículo se argumenta que en los ámbitos personales se juega la conformación política de la sociedad. Por ello, la importancia de los grupos de mujeres radica en discutir situaciones personales con la intención de organizarse en una sociedad estructurada a partir de la dominación masculina.

En 1969, tienen lugar los famosos disturbios de Stonewall que consistieron en una serie de manifestaciones por parte de personas de orientación homosexual. Tales manifestaciones surgieron a partir de una redada policial a un bar llamado *Stonewall Inn*. Estos disturbios comienzan la organización de lo que sería el movimiento LGBT, a través del Frente de Liberación Homosexual exigieron sus derechos frente a la sociedad y al Estado. Así la lucha por los derechos de la comunidad homosexual reivindica primordialmente el derecho a la orientación sexual de los individuos.

La revolución sexual, entonces, amplió el espectro de la práctica política y buscó desplegar libremente la sexualidad. Es en este contexto que la reivindicación del amor libre se sostuvo a través del proyecto político de una sociedad emancipada. En este sentido, el amor libre se presenta como "La idea de que es posible amar y tener relaciones sexuales con más de una persona como un medio de conexión interpersonal así como una declaración sociopolítica idealista" (Easton & Hardy, 2009, pág. 244).

Por otra parte, en 1972, Nena y George McNeil propusieron la figura del *matrimonio abierto*, a partir del cual, "algunas parejas podían aceptar de común acuerdo las aventuras extramatrimoniales como parte de una relación franca y abierta" (Coontz, 2006, pág. 327). También por esos años, algunas revistas discutían lo que hoy

conocemos como relaciones swingers, se escribía sobre “los pros y contras de introducir costumbres como el intercambio de parejas en el matrimonio” (Coontz, 2006, pág. 327). Todo ello, como era de esperarse, tuvo su respuesta conservadora. “Se fundaron nuevos grupos para promover el matrimonio tradicional y en aquella época casi cualquier artículo escrito por una feminista reformada o arrepentida tenía garantizada su publicación” (Coontz, 2006, pág. 328).

La revolución sexual y el ambiente político de los años sesenta configuraron lo que se conoce como el movimiento hippie. Este movimiento fue una manifestación cultural que se desarrolló en Estados Unidos a partir de los escritores de la generación beat. Las personas afines a este movimiento reivindicaron la revolución sexual y el amor libre, así como el pacifismo, la preocupación por el medio ambiente y el rechazo al consumismo de una sociedad capitalista. De hecho, las autoras del libro *Ética Promiscua*, manual sobre poliamor, escriben lo siguiente:

“Ambas nos vimos muy influidas en nuestra manera de pensar por esos días de exploración radical. Muchos ideales de la época –inconformismo, exploración de estados alterados de consciencia, igualdad de raza y género, conciencia ecológica, activismo político, apertura respecto a la sexualidad y, sí, la posibilidad de una no monogamia ética y cariñosa– han permeado la cultura mayoritaria. Dudamos mucho de que hubiésemos podido escribir o publicar este libro en los años cincuenta, así que si lo estás leyendo y disfrutando, dale las gracias a la cultura hippie” (Easton & Hardy, 2009, pág. 30)

3. Semántica del poliamor

Es en este contexto histórico que surge el término poliamor. De hecho, salta a la vista que se presenta una ambigüedad entre tres términos: amor libre, matrimonios o relaciones abiertas y poliamor. Específicamente, el término *poliamor* se conoce a partir de 1990, a partir de un artículo titulado *A Bouquet of Lovers. Strategies for Responsible Open Relationships*, de Morning Glory Zell-Ravenheart (1990). Ahí se emplea por primera vez la palabra poliamor (polyamory). Tal como hemos mostrado, el poliamor tendría su origen en el amor libre y en los matrimonios abiertos que le preceden, semánticas que a su vez surgen como consecuencia de la revolución sexual.

Cabe comentar que la primera vez que se emplea la palabra poliamor se ocupa en el contexto de las relaciones abiertas, además de que refiere a un estilo de vida: el estilo de vida poliamoroso. A través de la inauguración del término se comenzará a llenar de contenido la semántica del poliamor. En este sentido, Morning Glory establecerá en su artículo, dos principios o reglas indispensables del estilo de vida del poliamor:

- 1) “**Honesty and Openness about the poly-amorous lifestyle.** Having multiple sexual relations while lying to your partners or trying to pretend that each

one is the 'one true love' is a very superficial and selfishly destructive way to live”

- 2) “All partners involved in the Multiple Relations must fully and willingly embrace the basic commitment to a polyamorous lifestyle.”

Así el poliamor surge a partir de principios o reglas indispensables en el mantenimiento de relaciones poliamorosas. Los principios de este tipo son necesarios para la definición de la semántica del poliamor, aunque no suficientes. Las reglas que propone Morning Glory mantendrán su contenido, aunque de alguna manera cambiará su enunciación, al punto en que, en muchas ocasiones, se determinará al poliamor como una forma ética⁴⁰ de relacionarse afectivamente. La ética del poliamor se definirá a través de valores como la honestidad, el respeto, la comunicación franca, la no posesividad, la equidad, el compromiso o la libertad individual.

Aquí los valores resultan ser problemáticos en la medida en que no pueden ser definidos en sí mismos sin ser entendidos en la totalidad de la semántica. En principio,

“Los valores son ideas acerca de lo que [se] debería querer. Son los criterios según los cuales la gente juzga qué deseos considera legítimos y que valen la pena, y cuáles no. Los valores, entonces son ideas, (...) acerca de aquello que se quiere de la vida de manera justificada” (Graeber, 2018, pág. 40)

Sin embargo, las dificultades se encuentran al interpretar los valores en relación con el sistema cultural al que pertenecen. Comprender el significado preciso de los valores de una semántica solo es posible inscribiéndolo en el sistema total del que forma parte: “para comprender el significado (valor) de un objeto, se debe comprender su lugar en un sistema más amplio” (Graeber, 2018, pág. 55). Para Luhmann, por ejemplo, los valores no definen las reglas morales, sino que ellas definen los valores, es siempre la totalidad mayor la que da sentido. Ello mismo consideramos para definir la semántica del poliamor. Los principios de los que habla Morning Glory o los valores éticos del poliamor solo pueden ser tratados a nivel de su semántica.

De la misma manera, el poliamor, como cualquier semántica, no puede ser definida con una simple enunciación. El poliamor es una condensación de sentido que solo puede esclarecerse a partir de que sus estructuras discursivas se pongan en relación entre sí. Definiciones de poliamor pueden encontrarse muchas, sin embargo, al

⁴⁰ En tanto ética, no nos interesa realizar un análisis de la moral del poliamor a partir del código estima/menosprecio, aunque a pesar de todo, la semántica implica la moralidad como inclusión comunicativa. Aquí, en el estudio de las semánticas del amor, estas no dejan de ser semánticas éticas. Ante lo cual hemos optado por dar seguimiento a la semántica como medio de comunicación simbólicamente generalizado.

analizarlas se presentan como insuficientes por la gran cantidad de imprecisiones que dejan abiertas. Parte de ellas radica en que solemos concebir la semántica del poliamor a partir de la semántica del amor romántico. La interiorización de lo que es el amor en el sentido común se entromete de manera prejuiciosa al juzgar qué es el poliamor. Así, los valores de los que hablamos arriba se deforman en su apreciación. Por ello, es normal que en manuales o libros sobre el poliamor sea necesario desmontar preconcepciones del sentido común sobre el amor, a modo de que la concepción del poliamor no se vea deformada por la semántica del amor romántico. De esta manera, solo es y fue posible determinar la semántica del poliamor a partir de su diferencia con el amor romántico, en otras palabras, el poliamor solo se puede entender a partir de lo que es y no es el amor romántico.

Considerando lo anterior, es menester analizar la semántica del poliamor a partir de su contraposición con el amor romántico. En este punto, cabe resaltar que la semántica que abordaremos se enfrenta al sentido común que hasta el día de hoy persiste. El principal punto a resaltar es el amor en relación con la monogamia, a partir del cual el poliamor se constituye como tal.

3.1. La destradicionalización de la exclusividad

Ahora, a lo largo de este apartado abordaremos nuestro primero criterio de la lógica de la individualización y la reflexividad, esto es, la *cuestión de la destradicionalización*. En lo siguiente nos apegaremos estrictamente a la semántica del poliamor por lo que trabajaremos con dos de los principales y más famosos textos sobre el tema. El primero se titula *Las virtudes del poliamor. La magia de los amores múltiples* (2008) de Yves-Alexandre Thalmann. El segundo, que es expresamente una guía sobre las relaciones poliamorosas, se titula *Ética promiscua. Una guía práctica para el poliamor, las relaciones abiertas y otras aventuras* (2009) de Dossie Easton y Janet Hardy. Interesa dar cuenta de cómo estas semánticas problematizan el sentido común del amor romántico.

Las críticas del poliamor al amor romántico parten de que el amor es un constructo social. Al igual que las ciencias sociales consideran que la forma en que se ama recae en la historia de cómo se ha enseñado a amar a la población. Por lo tanto, el amor monógamo no tiene nada de natural, o al menos, los argumentos naturalistas dejan de tener viabilidad respecto lo social. Sobre ello comentan las autoras de la *Ética promiscua* que:

“A todos nos han enseñado que sólo una manera de relacionarse –el matrimonio heterosexual monógamo para toda la vida– es la única manera correcta. Se nos dice que la monogamia es «normal» y «natural». Si nuestros deseos no caben dentro de esos

límites, carecemos de moral, tenemos problemas psicológicos y somos contra natura.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 13)

De esta forma, el poliamor se enfrenta directamente con la idea de naturalizar el amor romántico, lo cual ha tenido como consecuencia que se estipule lo que es normal en términos de amor. Por otra parte, la semántica del poliamor tiene claro que

“la mayoría de los modelos de amor romántico producidos por nuestra cultura occidental se basan en el número *dos*. Por lo demás, las únicas formas legales autorizadas, sean el matrimonio, la pareja de hecho o el concubinato, son uniones de dos personas. La diferencia de sexos ya no es determinante. Lo que ahora importa es que se haga de a dos.” (Thalmann, 2008, págs. 13-14)

Cabe señalar aquí que los modelos de amor alternos a la unidad del amor romántico, como el concubinato son entendidos como un tipo de amor romántico. Así planteado, el amor romántico bajo la lógica de la individualización y la reflexividad tendría como el último de sus elementos a destruir: la monogamia. Lo que argumenta Thalmann es que el amor romántico conlleva a pretender la exclusividad, de que el amor se viva solo entre dos personas:

“todos aquellos que se han enamorado lo han sentido ya en su propia piel: los terceros deben ser excluidos. La fuerza del amor nos impulsa hacia una sola persona y excluye a todas las demás, en una deliciosa fusión casi autista.

Todo esto nos lleva a una sola conclusión: la forma natural del amor, para los humanos, es la pareja y su regla, la exclusividad.” (Thalmann, 2008, pág. 14)

De hecho, el autor no niega que suceda el hecho de que al enamorarse se busque apegarse a una sola persona. Sin embargo, comentan que, en la vida cotidiana, al no estar enamorados, el ser humano no solo siente atracción hacia una sola persona. Comenta lo siguiente:

“Estamos permanentemente sometidos a atracciones, más o menos fuertes, más o menos numerosas, en función de nuestro tipo de vida. A veces, eso desemboca en lo que uno llama amor. Pero el amor, grande o pequeño, con «a» mayúscula o minúscula, sea el proyecto de una noche o de una vida, no impide que esas atracciones sigan produciéndose. El amor no impide el amor.

Sentirse atraído por otras personas, tener ganas de conocerlas en profundidad, acercarse, compartir el amor con ellas, ¡parece que es lo más natural! Si nos relacionamos los unos con los otros, sin prohibiciones morales y sociales, el amor aparecerá en múltiples estratos capaces de brillar simultáneamente.” (Thalmann, 2008, pág. 15)

De esta manera, se cuestiona que al amar a una persona no se sienta deseo por alguien más, por lo tanto, lo que impide que los seres humanos se relacionen afectivamente

con otras no son factores naturales, sino más bien prohibiciones morales y sociales. Se argumenta entonces que

“el número dos no tiene un lazo natural sino cultural con el amor. La forma binaria del amor es el producto de la sociedad en la que nos desarrollamos a través de sistemas de valores y de reglas. La cuestión es saber por qué ha privilegiado la monogamia en detrimento de otras formas posibles, elevándola al rango de dogma” (Thalmann, 2008, pág. 15)

La monogamia, así como el amor romántico, es un producto cultural para la semántica del poliamor. El mismo cuestionamiento es referido al matrimonio, pues comentan que “A la vista de la Historia, el matrimonio tiene que ver más con una estructura de la sociedad que con el amor.” (Thalmann, 2008, pág. 19). A diferencia del amor romántico se tiene claro que el amor y el matrimonio son dos cosas distintas, a pesar de que se piense que una cosa implica a la otra. Sin embargo, al hablar específicamente del amor es necesario detenerse en los argumentos que presentan en lo referente a la biología. Thalmann acepta lo siguiente:

“Es pues ese juego combinado de dopamina, oxitocina y endorfinas el que provoca las emociones tan particulares que siente el enamorado: un exceso de energía, la impresión de estar sobreexcitado, un placer casi extático, una sensación de pérdida y, sobre todo, fascinación, incluso obsesión por la persona amada, a veces en detrimento de cualquier otra actividad.

En ese estadio, está claro que el sentimiento amoroso se vive la mayoría de las veces en una situación de exclusividad: generalmente uno se enamora de una sola persona a la vez “ (Thalmann, 2008, pág. 21)

Si bien el ser humano se enamora, y de *hecho* lo hace, esto no explicaría el fuerte apego que se podría tener durante décadas a una pareja. Como sugiere el autor, esta fase que se describe es solo un estadio del amor en general. Así continúa el argumento, explica que el estadio del enamoramiento consiste en lo siguiente:

“Desde un punto de vista estrictamente biológico, la exclusividad del sentimiento amoroso es un ardid de la evolución para aumentar las posibilidades de supervivencia de los miembros de la especie humana. (...) el sentimiento amoroso y exclusivo (...) no está programado para durar más allá de tres años, el tiempo que necesita la mujer para recuperar su autonomía y para que el pequeño se haya desarrollado suficientemente. Esta duración reducida de la pasión amorosa queda confirmada por las encuestas: una media de 18 a 36 meses.” (Thalmann, 2008, pág. 23)

Con ello, la reducción del amor a la biología lo condiciona a la mera función de la procreación. Así, el amor solo estaría al servicio de la reproducción humana. El apego, con aspiración a la exclusividad, solo cumple la función de no abandonar a la pareja para cumplir con los primeros años de crianza. Los argumentos biologicistas

de algún modo estarían dejando de lado la subjetividad propia del amor, lo cual tendría que ver de lleno con la socialización de los individuos. Ante ello, Thalmann cita la siguiente frase de La Rochefoucauld: “Hay personas que nunca se hubiesen enamorado si jamás hubieran oído hablar del amor”.

Con ello se apunta a que la cultura ha tomado un papel que supera a la biología del ser humano. Se comenta que “el interés de la cultura por tomar el relevo: por ejemplo, al instituir un contrato de matrimonio, da a la relación de pareja un marco que la biología no es capaz de dar después de los primeros años de relación.” (Thalmann, 2008, pág. 25). Las instituciones sociales, como el matrimonio, entonces, sostienen un régimen en el que se extiende la monogamia, cosa que la naturaleza no permite. Por ello, “Si persistimos en seguir siendo monógamos (...) es porque hemos sido condicionados para actuar de esa manera. Somos fieles (al menos en apariencia) porque hemos aprendido que debemos serlo.” (Thalmann, 2008, pág. 25)

Otro punto de vital importancia para dar cuenta de la monogamia es que existe una economía de la escasez del amor. Es interesante la analogía que plantean las autoras de la *Ética promiscua* porque, justamente, el problema de la escasez forma parte del sentido común del sistema económico en que vivimos, y así de la sociedad entera. En el amor se estaría planteando una relación de este tipo, las autoras lo describen de esta manera:

“Muchas personas creen, explícita o implícitamente, que nuestros recursos para el amor romántico, la intimidad y la conexión son finitos, que nunca hay suficiente para todo el mundo y que, si le das parte a una persona, debes estar quitándoselo a otra.

Nosotras llamamos a esto una «economía de la escasez»; (...) Muchas personas aprendimos a pensar así en la infancia, de unos padres/madres que tenían poco cariño o atención para darnos. Así que aprendimos que hay una cantidad limitada de amor en el mundo y que tenemos que luchar por lo que conseguimos, a menudo en una lucha a muerte con hermanas y hermanos.

Las personas que funcionan dentro de economías de la escasez pueden volverse muy posesivas respecto a la gente, cosas e ideas que les importan. Ven el mundo desde esa perspectiva limitada, de modo que todo lo que consiguen ha salido de un fondo común que nunca es suficiente y, por lo tanto, hay que quitárselo a otra persona. Y de la misma manera, todo lo que consiguen los demás se lo deben haber quitado a ellas.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 28)

Romper con el mito de la escasez es de vital importancia para la semántica del poliamor, pues concebir que se puede amar a más de una persona conlleva el no pensar que lo que se da a uno se le quita al otro; lo cual llevaría, incluso, a la cuantificación del amor. Creer que el amor es escaso implicaría que se puede luchar por cierta cantidad, de modo que la competencia se instale como mediador de las personas y su amor. Así, “En todas las formas de la promiscuidad ética (...) resulta

vital encontrar maneras de trascender la competencia: hay suficiente de todo para todo el mundo” (Easton & Hardy, 2009, pág. 51).

Si bien, el amor es abundante, o sea no escaso, no quiere decir que no se antepongan límites reales dentro de la configuración de relaciones afectivas. Easton y Hardy señalan que existen límites que no se pueden evitar, el problema radica en el tiempo. Sobre ello explican que:

“Frente a las economías de la escasez, algunas de las cosas que deseamos son realmente limitadas. Sólo hay veinticuatro horas al día, por ejemplo; así que intentar encontrar tiempo suficiente para hacer todas las maravillosas cosas de putón que nos gustan, con todas las personas que nos importan, puede ser todo un reto y, a veces, un reto imposible.

El tiempo es el mayor límite real que encontramos al intentar vivir y amar como queremos. Este problema no es exclusivo de los putones; la gente monógama también tiene problemas para encontrar tiempo para el sexo, la compañía y la comunicación.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 57)

Este tema puede parecer trivial, pero es de primera importancia para futuros análisis sobre las relaciones poliamorosas. Solo diremos algunas cosas al respecto. La oportunidad de establecer un estilo de vida poliamoroso, me parece, radica en la disponibilidad del tiempo. Dicen las autoras:

“La realidad impone un límite aquí: sólo tienes veinticuatro horas al día para dedicarlas a tu vida amorosa, y se supone que necesitas algunas de esas horas para trabajar y dormir y demás, por lo que tienes una cantidad de tiempo finita para dedicarlo a cada amante. Sólo puedes hacer espacio en tu vida para un cierto número de personas y esperar estar a la altura.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 196)

En una sociedad capitalista, el poliamor se ve condicionado, aunque no solo, por el lugar que se ocupe en el mercado laboral. Un trabajador asalariado con una jornada laboral de 10 horas encuentra restringido su tiempo para relacionarse afectivamente de esta manera. En cambio, un trabajador con una jornada laboral más corta y con mayores ingresos acrecienta sus posibilidades. Por ejemplo, Thalmann considera que

“Mantener una sola relación afectiva a plena satisfacción ya requiere una disponibilidad que muchos no tienen. Qué decir entonces de varias relaciones amorosas simultáneas. Es innegable que el poliamor consume mucho tiempo y que en ese sentido es un verdadero lujo que no conviene a los que no pueden —o no quieren— reservar un lugar importante a la esfera sentimental en su presupuesto de tiempo. Esto

explica porque el poliamor atrae principalmente a personas bien establecidas en el plano profesional, que disponen de medios y de libertad.”⁴¹ (Thalman, 2008, pág. 79)

Por otro lado, la semántica del poliamor critica las consecuencias que desde su punto de vista ha tenido el amor romántico al buscar sostener la exclusividad de los amantes. Específicamente, se comenta que “la monogamia lleva en su seno gérmenes bastante terroríficos, entre los que se encuentran la prostitución, el adulterio y la violencia” (Thalman, 2008, pág. 28).

Para el Thalman, una de las consecuencias de la monogamia es el adulterio. La prohibición de tener una sola pareja sexual tiene como consecuencia que los individuos repriman y oculten las atracciones que sienten por las otras personas, lo que a la larga no puede sostenerse. La acumulación del deseo sexual por otras personas tendría forzosamente que canalizarse o expresarse por medio del adulterio, lo cual no es otra forma más que de reforzar la norma de la monogamia, como comenta Darío Sztajnszrajber: “El infiel ratifica la monogamia desde la transgresión” (2019). Comenta Thalman que “En una sociedad abierta a los amores múltiples, no existiría el adulterio, y el engaño, en ese sentido, no tendría razón de ser. El adulterio es el reverso de la moneda de la exclusividad amorosa predicada por la sociedad” (Thalman, 2008, pág. 29).

Debido a la monogamia, y también a cuenta del adulterio, comenta el autor que la prostitución es un precio que se debe pagar al sostener la exclusividad del amor. Según Thalman, el mercado de la prostitución es sustentado en su gran mayoría, aunque no solo, por personas que mantienen regímenes supuestamente monógamos. Así gran parte de los consumidores de prostitución tendrían pareja o estarían casados. Sobre la prostitución comenta lo siguiente: “ese comercio se caracteriza por la explotación del ser humano, sobre todo de la mujer, y lleva consigo una miseria indecible” (Thalman, 2008, pág. 28).

Otra consecuencia de la monogamia sería la violencia que se ejerce en muchas relaciones amorosas en donde la posesión de la pareja está presente. De alguna manera la violencia dentro de las relaciones amorosas estaría relacionada en cierta forma por la posesión que se tiene sobre la persona amada, por lo regular, sobre la mujer. El autor de *Las virtudes del poliamor* comenta lo siguiente:

“Los intentos de explicación de este fenómeno son múltiples y complejos, y no es posible reducirlos a una sola causa, pero es evidente que la presión que obliga a los compañeros amorosos a vivir en un mundo cerrado sólo puede exacerbar la violencia

⁴¹ Sobre este tema, existe un artículo periodístico que se titula *Somos monógamos porque somos pobres* (Hernández, 2018).

latente. Además, la obligación de la monogamia cataliza las frustraciones, impidiendo encontrar fuentes de placer ajenas a la pareja” (Thalmann, 2008, pág. 29)

En este sentido, el acto de posesión en las relaciones amorosas es concebido como un acto de violencia. Ello es aceptado incluso para gran parte del sentido común del amor, sin embargo, el poliamor suele no quitar el dedo del renglón sobre este tema, constantemente se señala este tipo de violencia. Thalmann comenta que la exclusividad de la monogamia engendra

“el derecho de dominar a su cónyuge: derecho a disponer de su tiempo, de su libertad, incluso de su vida. En consecuencia, posee en sentido estricto a la otra persona, que queda reducida al rango de objeto, que puede utilizar, dirigir y corregir como le parezca oportuno.” (Thalmann, 2008, págs. 29-30)

Así, con estos argumentos, la semántica del poliamor suele rechazar al amor romántico como tal. Plantea que esta semántica impone un modelo que, aparte de ser violento, no logra ser cumplido por los individuos. La idea de que los amantes se enamoran, se casan, tienen hijos y forman una familia para toda la vida es, para el poliamor, un modelo que en los hechos no se cumple. Incluso Thalmann presenta una serie de estadísticas como el índice de divorcios, de familias alternativas, de hijos criados fuera del matrimonio, etc. Con ello, afirma que el amor romántico es “Un modelo que genera un 50% de fallos y un 70% de fracasos, ése es el resultado edificante que genera la unión monógama” (Thalmann, 2008, pág. 18). Por lo tanto, para la semántica del poliamor, las contradicciones del amor romántico se develan como insostenibles, lo cual abre el camino para otras posibilidades.

“Después de haber constatado que el sueño del amor exclusivo no resiste la prueba de la realidad para muchas parejas, si no para la mayoría; que ese sueño es el resultado de un condicionamiento social más que de una necesidad biológica, y que puede llevar consigo enfados y violencia, es necesario admitir que un cambio es deseable.” (Thalmann, 2008, págs. 30-31)

Sin embargo, en opinión del autor, “No se trata de abolir el matrimonio monógamo, pues ciertas personas se encuentran bien en él —hay parejas exclusivas felices en las que el amor resiste el paso del tiempo e incluso se intensifica con él” (Thalmann, 2008, pág. 31).⁴² La semántica del poliamor no excluye la posibilidad de mantener relaciones monógamas, aunque pueda causar debate el punto de vista del autor al no considerar la abolición del matrimonio como necesaria. Sin embargo, el poliamor tomaría partida por que los individuos pueden optar por relaciones entre solo dos

⁴² Esto recuerda a Shelley, para quien el matrimonio, si bien no es necesario, tampoco está en contradicción con el amor.

personas o más, lo cual recae solo en su decisión; el punto radica en no cerrar la posibilidad.

Cabe señalar a su vez que la semántica del poliamor en sí misma sostiene que el camino del poliamor no es fácil, tal como se pensaría desde un punto de vista exterior. No se trata de que los individuos que asuman el estilo de vida del poliamor se hallen fuera de las contradicciones de la sociedad contemporánea. Thalmann hace énfasis en que

“vivir amores plurales no es sencillo. Los obstáculos, ya sean sociales o de orden privado, son numerosos: los celos y la posesividad están ahí, el miedo a ser abandonado en provecho de otra pareja no desaparece, los peligros de la superficialidad y de la utilización del otro para satisfacer nuestras propias necesidades son importantes, etc.” (Thalmann, 2008, págs. 15-16)

Habría que distinguir en ello dos niveles. Las personas que asumen el poliamor se enfrentan a las contradicciones de la sociedad en dos sentidos, en el exterior y en el interior. En lo exterior se vive el hecho social en sí mismo, mientras que en lo interior la sociedad se presenta como habitus. En lo que sigue del trabajo no nos enfocaremos a la manera en que la sociedad coacciona las relaciones afectivas poliamorosas, sino que nos ocupamos en cómo el individuo vive la praxis del poliamor. Más adelante nos encargaremos de cómo la semántica del poliamor es también modeladora de relaciones sociales, lo cual abre la posibilidad de que la semántica sea estructura. Por ahora, nos ocuparemos del núcleo de la semántica, de la definición en sí misma.

3.2. La definición del poliamor según la semántica del poliamor

La semántica del poliamor se define a sí misma, nos ofrece sus propias definiciones de poliamor. Estas definiciones pueden ser muchas y variadas. Sin embargo, debemos de recordar que, para nosotros, en términos teóricos, la definición del poliamor es la totalidad de su semántica. Eso no impide que se ofrezcan definiciones inmediatas del poliamor. Lo más común, y con lo que se suele estar de acuerdo, es que el poliamor reivindica la posibilidad de mantener relaciones amorosas y sexuales entre más de dos individuos. Esa definición inicial no basta. Habría que agregar que el establecimiento de este tipo de relaciones necesita del consentimiento de todos los participantes. En este sentido, podemos citar las definiciones que se brindan en dos diccionarios distintos. El poliamor es:

- “la práctica de tener más de una relación sexual y emocional al mismo tiempo, con total consentimiento de todos los involucrados” *The Chambers Dictionary*

- “la costumbre o práctica de tener múltiples relaciones sexuales con el conocimiento y consentimiento de todas las parejas involucradas” *Oxford English Dictionary*⁴³

Estas definiciones nos dan a entender qué es, a grandes rasgos, el poliamor. Solo son enunciaciones que dan un primer acercamiento al tema, pues, en cualquier caso, la efectividad de las relaciones amorosas depende de una socialización del amor más allá de las simples definiciones, es por ello que la semántica es lo que brinda efectividad a la forma de vinculación afectiva llamada poliamor.

Habría que decir en primer lugar que el poliamor no reduce al amor a relaciones sexuales. La semántica trata de resaltar sobre todo al amor en cuanto tal. Sobre ello se comenta:

“Este nuevo concepto subraya el carácter polisémico de la palabra amor, que se aplica de forma indiferenciada a las parejas amorosas, a los padres, a los hijos, a los amigos e incluso a las cosas, como el chocolate o el fútbol. De manera más específica, añade la idea de que el amor sentimental y erótico se puede vivir con muchas personas simultáneamente.” (Thalmann, 2008, pág. 33)

De esta forma, el poliamor sostiene la posibilidad de concebir el amor de una forma más amplia que, por ejemplo, en el amor romántico. Si es posible amar a padres, hijos, amigos, etc., sería posible, entonces, amar sentimental y sexualmente a más de una persona. Resalta también que el amor siempre significa algo más que el mero acto sexual, de tal forma que no se trataría de reducir el poliamor al sexo. Por ello, el poliamor no se trata de poligamia, o al menos no como fundamento. “El poliamor tiene su fundamento en el proyecto de vivir relaciones sentimentales con numerosas parejas, incluyendo o no las relaciones sexuales, con toda franqueza y dentro del respeto a cada uno” (Thalmann, 2008, pág. 34).

Por otro lado, el mantenimiento de este tipo de relaciones hace necesaria la igualdad entre los sexos, o bien, de todos los involucrados. El poliamor no se trata de establecer un régimen jerárquico en el que algunos gocen de privilegios, por lo regular se piensa en aquellos modelos culturales donde la poligamia es solo permitida a los hombres. Ante ello, se considera vital partir de la igualdad para la construcción de relaciones poliamorosas. Sobre ello se comenta lo siguiente:

“La verdadera revolución es la emancipación de las mujeres (en buena parte gracias a los medios de contracepción) y la igualdad de derechos entre hombres y mujeres.

Esa igualdad de sexos es la condición *sine qua non* del poliamor. Eso explica por qué, a diferencia de la poligamia, no es una invención masculina: muchas mujeres

⁴³ Estas definiciones las hemos obtenido de (Klesse, 2014, págs. 134-135).

reconocen su capacidad pluriforme de amar y tienen el valor de reivindicarla.” (Thalmann, 2008, pág. 35)

De la mano con la igualdad, se busca que las relaciones amorosas se mantengan a través de la honestidad y el compromiso con los involucrados. Plantear la igualdad recae en el reconocimiento y el respeto hacia los individuos involucrados, por lo que no es necesario el ocultamiento de comportamientos o relaciones afectivas que la otra persona sostenga. “Los practicantes del poliamor, por el contrario, tienen el compromiso de vivir a la vista de todas sus relaciones múltiples, guiándose siempre por el respeto a los demás” (Thalmann, 2008, pág. 36).

Otro punto importante a resaltar es que el poliamor no plantea una actitud desentendida e irresponsable frente a las circunstancias o frente al mundo. De hecho, como veremos más adelante, los acuerdos en la relación tienen un lugar fundamental para el poliamor. Por ello, el poliamor no se trata de libertinaje. El poliamor no se caracteriza por querer ser un modo de vida basado en el egoísmo. El respeto a la otra persona amada no considera ser desentendimiento o indiferencia. Por ello comentan Easton y Hardy que “El sexo que consiste en tratar a tus parejas como coleccionables no cumple nuestros requisitos de respeto mutuo” (Easton & Hardy, 2009, pág. 74). De manera distanciada a esa idea, el poliamor busca ser una forma de relacionarse afectivamente de forma libre, pero bajo la cualidad en que se considere una forma ética de relacionarse con los amados. Sobre ello se comenta que:

“La pretensión ética del poliamor consiste en comunicar necesidades y realidades de las relaciones, en negociar respecto a ellas, y -si es posible- en encontrar un consenso entre todas las parejas. Aquí no solo se trata de sexo, sino (...) de encuentro emocional o vinculación emocional” (Klesse, 2014, pág. 135)

De esta forma, se entiende el poliamor se defina como una forma ética de relacionarse afectivamente. Muy de acuerdo con Morning Glory, se trataría de sostener ciertos principios éticos a partir de los cuales pudiera mantenerse relaciones afectivas con varias personas simultáneamente. A diferencia de Glory, otros autores han sustentado la definición del poliamor a partir de su carácter ético, no referido a principios o enunciaciones, sino a partir de valores. Este punto ya lo hemos comentado más arriba. Los valores solo pueden ser entendidos en la medida en que se pongan en relación con la semántica del poliamor. Así, resulta infructuoso enumerar y describir valores, los cuales pueden extenderse de forma interminable. Sin embargo, el punto en este momento es dar cuenta como la semántica se explica a sí misma y, de alguna forma, mostrar cómo las descripciones de los valores señalados implican a otros valores que no son enunciados como tal.

El poliamor, a diferencia del amor romántico, no tiene la pretensión de establecer un único modelo. Ni siquiera cierra la posibilidad a un cierto número de modelos, de ello hablaremos más adelante. Aquí el punto es que si algo definiría al poliamor no serían ciertos modelos amorosos, sino un conjunto de valores que se comparten al tener tal estilo de vida. En palabras de Thalmann:

“Si no existe un único modelo para vivir el poliamor, los poliamorosos consideran que tienen un conjunto de valores comunes esenciales a los que se suelen atener: el respeto (a sí mismo y a los demás), la comunicación franca y la no posesividad.” (Thalmann, 2008, pág. 40)

En el caso de Thalmann considera que los valores principales, y de los que se derivaría la práctica poliamorosa serían: el respeto, la comunicación franca y la no posesividad. Estos valores podrían variar de autor en autor, de persona en persona. Otros podrían ser el compromiso, la honestidad, la equidad, la igualdad o la libertad; lo cual no excluye que no formen parte de la semántica. De hecho, si estamos en lo correcto tales valores forzosamente se autoimplican. En este sentido, la semántica estaría contemplando, por una parte, la relación de los valores bajo el carácter de una totalidad de sentido⁴⁴, o sea una condensación.

A continuación, seguiremos la descripción que hace Thalmann sobre cada uno de los valores que comenta. El primero que menciona es el respeto. El autor, principalmente, relaciona al respeto con la libertad, el respeto es no restringir la libertad de otro. Sobre ello dice lo siguiente:

“los poliamorosos aspiran a no interferir en la libertad de sus parejas. Desean dejarles la libertad para que sean ellos mismos, con sus fantasías, reacciones, sentimientos e incluso defectos. Esta aceptación de la diferencia y de la alteridad, que aspira a ser incondicional (al menos en el ideal), fundamenta la consideración que los compañeros poliamorosos se deben el uno al otro.” (Thalmann, 2008, pág. 40)

Por lo demás, el respeto tiene que ver con la aceptación de otro. Tal aceptación impide restringirle a la persona el despliegue de su ser-un-otro, lo que es su libertad. Así, “el poliamor no se puede imponer jamás a una pareja que no lo acepta” (Thalmann, 2008, pág. 40), lo que haría referencia al segundo principio que menciona Morning Glory. Nótese que el respeto contempla aquí el valor de la libertad. Por otro lado, el respeto no excluye la autorreferencia hacia uno mismo, la aceptación del otro como persona conlleva la aceptación y el respeto propio. Se comenta que:

“En el poliamor, el respeto toma naturalmente un significado bilateral: el respeto al otro no puede estar dissociado del respeto a uno mismo. Los poliamorosos son

⁴⁴ De hecho, para muchos autores estructuralistas el significado o sentido de una palabra se equipará a su valor. (Graeber, 2018, págs. 53-63)

conscientes de la importancia de conocerse uno mismo y confiar en uno mismo. Evitan comprometerse a acciones únicamente por conformismo, por temor al rechazo, o porque no se atreven a decir no.” (Thalmann, 2008, pág. 41)

Mantener el respeto por una persona amerita forzosamente que la otra persona lo tendrá hacia la otra parte, hacia todos los involucrados e involucradas. La relación de respeto mutuo conlleva que las individualidades independientes puedan expresarse sin temor a la limitación de sus parejas. Así, el evitar acciones coercitivas implica que el individuo se mantenga firme sobre sus deseos. El conocimiento de sí mismo resulta fundamental para ello. Por eso mismo, resulta vital expresarse con verdad sobre sí mismo. Se comenta que “La verdad y la franqueza son preferibles, aunque puedan herir en el momento, que la mentira y la traición, que son mucho más venenosas a largo plazo” (Thalmann, 2008, pág. 41). Aquí la honestidad surge como otro valor que se contempla para la práctica del poliamor.

Por si fuera poco, la noción de respeto involucra también que, al ejercer su libertad, los individuos tengan que hacerse cargo de sus actos frente a sus amantes. Thalmann anota que “El respeto a uno mismo y a los demás incita también a los poliamorosos a asumir la responsabilidad de sus actos, especialmente en lo referente a la sexualidad” (Thalmann, 2008, pág. 42). En este sentido, la responsabilidad aparece como un valor más a considerar. Por ello, la responsabilidad y el respeto implican el hacerse cargo de las consecuencias de los propios actos, y de alguna forma de apoyar a la pareja en momentos de conflictos:

“Los putones con ética admiten las repercusiones de sus elecciones sexuales. Vemos que a menudo nuestras emociones, nuestra educación y los estándares de nuestra cultura entran en conflicto con nuestros deseos sexuales. Y nos comprometemos conscientemente para ayudarnos personalmente y a nuestras parejas mientras resolvemos esos conflictos de manera honesta y digna.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 23)

Otro valor que menciona Thalmann es la comunicación franca. Comenta que “Una comunicación franca y de calidad es una condición *sine qua non* para aventurarse en los vericuetos del poliamor.” (Thalmann, 2008, pág. 42). La comunicación franca refiere a que los involucrados deben hablarse sin tapujos, en otras palabras, es necesario que las personas participantes de una relación poliamorosa se comuniquen de forma sincera y clara. Ser franco plantea no dejar lugar a dudas, es eliminar la posibilidad de malos entendidos. Tal comunicación pretende no dar por sentados planteamientos tácitos en cuanto a las relaciones amorosas se refiere. Se trata de alguna forma de cuestionar las normas habituales de la vida amorosa, así el poliamor considera que “hay que reinventarlo casi todo. Como existen muchas menos cláusulas implícitas en los acuerdos entre poliamorosos, éstas se deben discutir abiertamente.” (Thalmann, 2008, pág. 43).

Al no partir de un modelo en específico es necesario construir los acuerdos de la relación de forma explícita, lo cual amerita la comunicación franca. Así, comenta Thalmann, “Las modalidades de relaciones que unen a los poliamorosos se deben discutir cada vez. Y con cada nueva relación, los acuerdos establecidos en las precedentes pueden redefinirse” (Thalmann, 2008, pág. 43). *Redefinir las relaciones poliamorosas a todo momento es una característica del poliamor, de esto trataría la reflexividad en el poliamor*, más adelante nos centraremos en ello. El punto a resaltar es que la constante construcción estructural de la relación amorosa parte del supuesto de que los actores comunican sus deseos con honestidad y libertad. Sin embargo, cabe hacer la siguiente precisión:

“Cuidado sin embargo con no confundir franqueza y transparencia. Mientras que la primera es indispensable para conseguir una relación de calidad, la segunda es perjudicial. En efecto, cada uno debe tener la posibilidad de disponer de un jardín secreto donde cultivar los pensamientos y los recuerdos más íntimos. Ésa no es sólo una condición para el equilibrio psíquico, sino que también forma parte del atractivo erótico. El deseo despierta donde flota una brisa de lo desconocido, pero se apaga cuando el otro se ha vuelto totalmente previsible. Una parte de misterio es esencial para mantener el deseo: volverse transparente es lo mismo que ser invisible.” (Thalmann, 2008, pág. 44)

Las distinciones aquí resaltan por su importancia. No se trata de ofrecer la transparencia, lo cual niega la propia individualidad y como consecuencia al amor.⁴⁵ De ello no tenemos oportunidad de abordar en profundidad, lo cual estaría a cargo de una teoría del amor; sin embargo, lo que esto expresa es lo que ya venimos tratando a lo largo de este trabajo, a saber, la conformación del individuo como sistema operativamente clausurado.

El último valor al que hace referencia Thalmann es la no-posesividad. La posesión, de la mano con la propiedad, es una de las enunciaciones críticas más importantes que señalan las semánticas no monógamas. Ya hemos comentando que esta crítica se ha realizado a partir de los movimientos anarquistas, comunistas y feministas al amor romántico. El autor comenta que los dos valores anteriores pueden ser reivindicados incluso por el amor romántico, así que el valor de la no-posesividad sería el valor característico del poliamor:

“El respeto mutuo y la comunicación franca no son valores sólo para los poliamorosos. Las parejas tradicionales reivindican a menudo las mismas formas de conducta. Una

⁴⁵ Sobre esto tengo en mente al mismo Platón quien señala en *El Banquete* la necesidad de la ignorancia en el amor, así como a Eva Illouz en lo relacionado a sus planteamientos sobre la racionalización del poder (2014, págs. 222-232).

diferencia irreductible aparece en el tercer principio fundamental del poliamor: la no posesividad.” (Thalmann, 2008, pág. 45)

Según comenta Thalmann, la posesividad de la pareja es resultado de la pretendida exclusividad, ya que “el que acepte entregar la satisfacción de todas sus necesidades afectivas y sexuales en manos de una única persona hará bien en tenerla controlada” (Thalmann, 2008, pág. 45). El hecho de que las personas pretendan que una sola persona cumpla con sus necesidades afectivas pudiera tener el resultado de que se quiera controlar a esa persona para así procurarse el cumplimiento de sus necesidades. A partir de ello sería cuando “entran en escena los celos y todo su sórdido cortejo: vigilancias, interrogatorios, restricciones de contactos con el exterior, desconfianza e incluso desvalorización (una persona desvalorizada toma menos la iniciativa para encontrarse con otras personas)” (Thalmann, 2008, págs. 45-46). Sobre esto, podemos citar en extenso el siguiente fragmento:

“La posesividad lleva a considerar al otro como un objeto, una cosa de la que uno puede disponer a su antojo. Es una manera de alienar su libertad, de faltarle al respeto.

Los poliamorosos, por su lado, parten del principio soberano de que ellos no pueden poseer a nadie: cada persona pertenece a sí misma durante todo el tiempo y, en consecuencia, es totalmente libre de actuar como quiera. Para ellos, el amor preserva la libertad, no la coarta.

Este valor no sólo es lo más característico del movimiento poliamoroso, sino también el más difícil de llevar a la práctica a causa del fuerte condicionamiento cultural sobre este aspecto. No podemos olvidar que la sociedad occidental se fundamenta en el derecho a la propiedad: mi casa, mi terreno, mi coche, mi trabajo, mi mujer, mis hijos e incluso... mi amante.

Los fundamentos de la monogamia como estructura social se inspiran en ese apego a la propiedad. El patrimonio y la fortuna se deben transmitir, habitualmente por sucesión.” (Thalmann, 2008, pág. 46)⁴⁶

Como se puede apreciar, surgen de nuevo valores como la libertad y el respeto. La no-posesividad tiene, en la semántica del poliamor, una fuerte relación con todos los valores que hemos señalado. De esta forma, podemos ya considerar que la definición del poliamor es insuficiente si se contempla como mera forma ética basada en valores; lo que hemos hecho aquí es pretender describir una parte de la semántica del poliamor como relaciones de sentido de lo que es el poliamor. Sin embargo, la parte

⁴⁶ Cabe expresar aquí nuestra diferencia con el autor, la no-posesión puede ser planteada incluso por el amor romántico. En la actualidad, el desarrollo del amor ya ha tenido el despliegue suficiente como para concebir que la exclusividad o la monogamia pueden mantenerse sin pretender que la pareja sea una posesión (lo que se sostendría de que la sociedad entera sigue la lógica de la individualización), ello implica también la diferencia que existe entre tener como propiedad privada a la pareja y el poseer una pareja. Tanto desde el punto de vista del sistema del derecho, como el del capital, es fundamento de nuestra sociedad que los seres humanos no sean propiedad.

de la semántica que hemos abordado hasta aquí tampoco es suficiente. Desde mi punto de vista, la semántica de poliamor se concibe a sí misma como semántica, ello implica que diferencia entre semántica y estructura de la sociedad.

Si consideramos el fragmento antes citado, se comenta que el valor de la no-posesividad es el punto más difícil de llevar a la práctica. Ello hace considerar que mucho de lo que hemos hablado hasta aquí son meras ideas, mera semántica. De esta forma se considera que esta dificultad radica en el condicionamiento cultural al que estamos habituados. Se reconoce que esto es así porque la sociedad occidental está fundamentada en la propiedad privada. Esto desde nuestro punto de vista debe resultar curioso pues se reconoce el papel que juega la estructura de la sociedad para llevar a cabo el poliamor; con lo cual la semántica desarrollará formas de hacer frente a tales estructuras, es decir, de llevar a la práctica el poliamor como una manifestación efectiva de sí misma.

Tal cualidad de la semántica abre la diferencia entre semántica y práctica del poliamor. Esta semántica absorbe para quien la pretenda la manifestación de las estructuras previas del amor romántico moderno. Avisa de por medio que el poliamor no es tarea fácil, que entre la mera enunciación y su práctica hay un gran trecho. De este modo, comenta el autor que:

“El poliamor no es una solución milagrosa a los problemas de la vida y del amor. De hecho, no es ni siquiera la solución a ningún problema. Se trata de un estado de hecho para ciertas personas que aspiran simplemente a vivir en paz sus ideales, a resguardo de las opiniones negativas de la sociedad.” (Thalmann, 2008, pág. 51)

Por ello, el poliamor conlleva sus dificultades a la hora de pretender llevarlo a la práctica, pues el individuo se enfrentará a las estructuras sociales que encarna. Como ya mencionamos, no solo se enfrenta a la exterioridad de la sociedad sino también a la sociedad interiorizada en él. En lo siguiente abordaremos el plano de la semántica en que se contempla la práctica del poliamor para los individuos, es decir, como el poliamor plantea sus formas de relacionarse afectivamente.

3.3. Los no-modelos del poliamor

La semántica del poliamor ofrece ciertos tipos de relaciones no monógamas que guían la práctica del poliamor. Se ofrece una especie de clasificación, de tipos de relaciones, sin embargo, hay que aclarar que no se trataría de modelos a seguir para que de esa manera se involucrara el individuo en el poliamor. El poliamor, como hemos tratado de aclarar, se caracteriza por una postura ética más no por encajar en una clasificación en los tipos de relaciones que se plantean. Así, los no-modelos de relaciones poliamorosas no son construcciones que se pretenden efectivizar en la

práctica, sino que tienen la función de orientar el establecimiento de relaciones amorosas. Sobre esto, Thalmann comenta que:

“El poliamor florece donde los sentimientos amorosos se dirigen hacia diversas personas simultáneamente. Pero su jardín no es uniforme ni sigue unas reglas fijas. Al contrario, las formas que puede adoptar sólo tienen por límite la imaginación, siempre que esté asegurado el respeto al otro.

Algunos poliamorosos prefieren la pareja tradicional. Allí encuentran la seguridad y la estabilidad que necesitan, siempre que deje un espacio de libertad.” (Thalmann, 2008, pág. 37)

De esta forma, las formas de relacionarse en el poliamor no están limitadas por modelos o reglas específicas. La estructuración de las relaciones está abierta a la libertad y a las circunstancias de los individuos. La libertad no quiere decir la ausencia de estructura, sino más bien la autonomía de los individuos. De acuerdo a la noción de autonomía, la libertad radica en otorgarse a uno mismo sus propias normas (nomos). Esto conlleva a que los individuos son sujetos de sus normas, y así, de su estructura.

Cabe resaltar la posibilidad, como menciona el autor, de que los individuos elijan relacionarse a partir de la forma de la pareja tradicional. Ello no debería causar ningún problema, sin embargo, existen las críticas al respecto, lo cual tiene que ver más con la construcción de la moral, inevitable para la ética, que con el concepto mismo de poliamor. El cuestionamiento entonces de las formas de relacionarse en el poliamor depende en gran medida de la ética planteada por la semántica misma. En lo que respecta a este trabajo no nos enfocaremos en los dilemas morales del poliamor, sino como ya lo hemos dicho, en la lógica de la individualización y la reflexividad.

Debemos detenernos un momento en algunas tipificaciones que se ofrecen. Thalmann menciona dentro de las distintas formas de poliamor a la pareja abierta o el matrimonio abierto, el amor libre o relaciones abiertas, la polifidelidad, formas igualitarias, relaciones triangulares, comunidades amorosas y matrimonios en grupo (2008, págs. 38-39). Aquí el autor, en primer lugar, no contempla el debate que existe entre relaciones abiertas, amor libre y poliamor. Desde el punto de vista de algunos, estaríamos hablando de semánticas distintas en su cualidad.⁴⁷ Tal cosa, en términos conceptuales, resulta meramente infructuosa. Si partimos del fundamento mismo que hemos estipulado aquí, lo cual es el aspecto ético del poliamor, las formas que mantienen otro tipo de semánticas pueden admitirse como poliamor, lo cual no lo excluye la discusión ética y moral sobre el asunto. Por ejemplo, una forma de

⁴⁷ Véase por ejemplo (Alberich Nistal, 2019).

relacionarse de los individuos que suele excluirse como poliamor son las prácticas swingers, las cuales consisten en el intercambio meramente sexual de parejas, lo cual trataría solamente de sexo, es decir, sin lazos afectivos y amorosos. Al tratarse de solo sexo no contemplaría la determinación amorosa de la que parte la semántica del poliamor. Sobre este punto las autoras de la *Ética promiscua* comentan sobre las definiciones del poliamor y la práctica swinger:

“una pequeña advertencia: hay casi tantas definiciones de la palabra «poliamor» como personas que la emplean. Te puedes encontrar discutiendo con gente que insiste en que lo que estás haciendo (sea swin-ging, grupos de sexo sin compromiso, sexo esporádico, sexo en grupo, lo que sea) no es realmente poliamor: la definición más conservadora del término engloba sólo las relaciones serias a largo plazo de más de dos personas. Nuestra estrategia para gestionar este tema es sonreír amablemente y aceptarlo: «De acuerdo, lo que estoy haciendo no es poliamor según tu definición».” (Easton & Hardy, 2009, pág. 165)

Así, existe la posibilidad de aceptar esta forma de relacionarse, la práctica swinger no está peleada con las relaciones poliamorosas. Es decir, los integrantes de una relación poliamorosa tienen la posibilidad, por común acuerdo, de practicar el intercambio de parejas.

Tan solo como ejemplo, podemos citar una tipología sobre relaciones poliamorosas, ante lo cual habría que recordar que no se tratan de modelos a cumplir, sino solo orientaciones para la práctica del poliamor. Algunos tipos de relaciones poliamorosas serían las siguientes

- “-**Polifidelidad**: acuerdos de fidelidad o exclusividad sexual dentro los miembros que integran el grupo **poliamoroso**. Las relaciones amorosas y sexuales quedan confinadas al grupo definido, por tanto no se habla de un contrato con absoluta apertura sexual.
- Relaciones o matrimonios grupales**: en este caso un grupo de tres o más personas decide comprometerse en un matrimonio comunitario con convivencia domiciliaria y con responsabilidades comunes que incluyen la manutención del grupo, las responsabilidades domésticas y la crianza de los hijos.
- Relaciones conexas**: este acuerdo permite que cada persona tenga varias relaciones con diversos grados de importancias y acuerdos sin incluir la cohabitación.
- Relaciones monopoliámoras**: consiste en la aceptación por mutuo acuerdo de los miembros de la pareja que sea sólo uno de ellos quien sostendrá relaciones conexas.
- Clanes o tribus**: este caso incluye redes complejas entre un grupo de personas con base en cuestiones culturales que permiten los intercambios amorosos entre sus miembros.” (Díaz, 2015)

Esta tipificación es solo una de muchas que existen. Las variantes y los debates sobre el porqué de optar por unas u otras clasificaciones son consideraciones que no

tendremos en este trabajo. Basta con comentar que las posibilidades de relaciones poliamorosas están abiertas al común acuerdo de los individuos. Para dar idea de ello, basta con comentar que Franklin Veaux, un conocido autor sobre el tema, ubica alrededor de cincuenta tipos de relaciones no monógamas.⁴⁸

3.4. Individualización y reflexividad en la semántica del poliamor.

Ya hemos mostrado la forma en que la semántica del poliamor se distancia de la tradición. A partir del cuestionamiento al amor romántico y a la exclusividad-monogamia se ha cubierto el primer criterio a partir del cual hemos definido la lógica de la individualización y la reflexividad. Ahora, en lo siguiente, toca desarrollar los demás criterios: 2) la individualidad como sistema cerrado, *la cuestión de los límites*; 3) la autoobservación y la autodescripción, *la cuestión del conocimiento de sí*; 4) *la cuestión de la libertad* del individuo como sistema autónomo; 5) *la cuestión de la responsabilidad* y la autorreferencia; y 6) la reflexividad de las relaciones poliamorosas, *la cuestión del consenso*.

La semántica del poliamor plantea el manejo de la propia individualidad, ello se convierte en la cuestión de los límites del individuo en tanto sistema cerrado. Esto da lugar al estudio de las semánticas de la individualidad. Como es de esperarse, la configuración del individuo se plantea a partir de la diferencia, es decir, por la diferencia del individuo frente a otros individuos. De este modo, la diferencia no implica el rechazo de lo otro, del otro o de la otra. Esto no implica la aceptación plena de cualquier relación social, pues ello estará regulado por los límites de la propia individualidad. En este sentido, comentan las autoras de la *Ética promiscua* lo siguiente: “Disfrutamos con la compañía de muchos tipos de personas y nos deleitamos con cómo nuestras diferencias expanden nuestros horizontes y nos ofrecen nuevas maneras de ser nosotras mismas” (Easton & Hardy, 2009, pág. 9).

La diferencia respecto a los otros se convierte en la riqueza de la individualidad, debido a que ofrece alternativas. Tales alternativas son necesarias para decidir, no hay decisión sin alternativas, mucho menos libertad. Cabe precisar que la diferencia, en este sentido, no refiere solo a atributos personales, mucho menos a cosas. No se trata de reducir la libertad, como muchos lo hacen, a la elección en el mercado. Podríamos hablar, más bien, de subjetividades, de individualidades en estricto sentido; así como, de su expresión en lo social, a grandes rasgos: comunicación. De esta forma, al no existir modelos fijos a adoptar, la comunicación en su especificidad

⁴⁸ Puede consultarse el Blog personal del autor. Ahí se ofrece un mapa sobre estos tipos de relaciones no monógamas. Véase (Veaux, 2017).

de semántica de poliamor se abre a la diversidad de alternativas. Así, el individuo se ve en posibilidad de elegir. Sobre ello, comentan Easton y Hardy:

“No tenemos modelos culturalmente aprobados de estilos de vida sexualmente abiertos; necesitamos escribir el nuestro. Escribir tu propio guión cuesta mucho esfuerzo, y mucha honestidad, y es ese tipo de trabajo duro el que proporciona muchas satisfacciones.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 14)

La individualidad, en tanto sistema cerrado, debe decidir. Escribir el propio guión significa tomar decisiones, por ello las autoras les comunican a sus lectores: “Tú escribes el guión, tú eres quien toma las decisiones” (Easton & Hardy, 2009, págs. 14-15). En este sentido, la posibilidad de elección o de decisión es resultado de la misma cualidad de las comunicaciones, pues la semántica del poliamor brinda tal posibilidad. En un primer momento, la *cuestión de la libertad* se acota al individuo y a sus decisiones. La semántica lo expresaría de la siguiente manera: “La única cosa en este mundo que puedes controlar es a ti mismo: tus propias reacciones, deseos y comportamientos” (Easton & Hardy, 2009, pág. 27). Este punto ya lo anunciábamos, se trata de un cambio en las comunicaciones que situamos en el romanticismo, a saber, la idea de que “Si no podemos conseguir lo que queremos, debemos aprender a querer aquello que podemos conseguir. (...) es la retirada hacia cierta ciudadela interior, en la que tratamos de encerrarnos para evitar todos los males del mundo” (Berlin, 2000, pág. 62).

La libertad encerrada en la individualidad fija la delimitación del individuo. Los límites se plantean entre lo interior y lo exterior. Distinguir tales límites brindan cierta consistencia a la individualidad, con lo que se restringe la irritación de lo externo al sistema. Una de las personas entrevistadas por Easton y Dossie comentan lo siguiente: “«(...) no tengo que satisfacer cada cosa que mi pareja necesita o desea, lo que significa que no tengo que intentar ser alguien que no soy»” (Easton & Hardy, 2009, pág. 61).

Por otra parte, la semántica del poliamor retoma algunos de sus valores y los plantea como habilidades que las personas deben considerar a la hora de relacionarse de forma poliamorosa. Easton y Dossie mencionan que algunas de estas habilidades pueden ser la comunicación (franca), la responsabilidad, la honestidad emocional, el saber fijar límites, la planificación, el conocerse a sí mismos, entre otros. Es interesante este punto pues de alguna manera encierra en la semántica misma del poliamor ciertos atributos a los individuos que facilitaría el desenvolvimiento de este tipo de relaciones. Una serie de valores serían interiorizados como habilidades.

Por supuesto que no se plantea que estas habilidades deban estar dadas previamente al asumir el estilo de vida del poliamor. Comentan las autoras: “Las habilidades que

necesitas para mantenerte a ti y a tus relaciones felices y madurando se desarrollan gracias a una combinación de esfuerzo consciente y práctica frecuente” (Easton & Hardy, 2009, pág. 61). Se espera el acto para contar con la potencia, no al revés. No desarrollaremos cada una de las habilidades que plantean las autoras, solo seguiremos la cuestión de la individualidad. Lo que no hay que perder de vista es que tales habilidades, al igual que los valores, se difuminan al rigor de la semántica, por lo que tales habilidades o atributos no pueden ser reducidos para definir a una persona como poliamorosa.

Siendo esto así, la semántica del poliamor contempla que los individuos, en tanto sistemas, tengan claros sus límites. La *cuestión de los límites* conlleva la responsabilidad sobre la decisión de ellos. De esta forma se dice lo siguiente: “Hacerte responsable de tus sentimientos resulta básico para entender los límites donde tú terminas y la otra persona comienza y es el primer paso perfecto hacia la autoaceptación y el amor por uno mismo” (Easton & Hardy, 2009, pág. 66). Los límites aquí adquieren preponderancia pues son resultado del mismo individuo, son en gran medida su decisión. Tales límites son resultado de la autorreferencia y la heterorreferencia del individuo, en ello consiste su individualidad; lo cual se deriva del hecho de la autoobservación del sistema mismo.

Sobre estos límites, las autoras de la *Ética promiscua* comentan que “Para ser un putón⁴⁹ con ética necesitas tener unos buenos límites que sean claros, fuertes, flexibles y, sobre todo, conscientes” (Easton & Hardy, 2009, pág. 68). Así, los límites tienen que ser claros, fuertes y conscientes, pero también, flexibles. Esto es que los límites no están fijos, la individualidad entonces puede otorgarse distintos límites al paso del tiempo. Lo anterior ocurre porque la individualidad no tiene que ver estrictamente con el ser humano en un sentido orgánico, sino con la extensión de su individualidad frente a otros, esto es en sus relaciones sociales, con sus comunicaciones. El sistema psíquico se extiende a sí mismo en la comunicación. En este sentido, “cada persona se posee a sí misma el 100%. Todos y cada uno tenemos la responsabilidad de vivir nuestras propias vidas, decidiendo cuáles son nuestras propias necesidades y buscando la manera de conseguir que estén cubiertas.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 68)

De este modo, el individuo dispone de sus límites. La semántica hace posible disponer de los límites en el plano de la comunicación y a través de ella. Así, el individuo debe encontrar sus límites a partir de la autorreferencia y la heterorreferencia pues ello le marca hasta dónde llega y hasta donde acaba su ser-individuo, esto es marcar su diferencia. A ello se refieren Easton y Hardy cuando aconsejan lo siguiente: “Debes averiguar dónde están tus límites, qué constituye una

⁴⁹ Las autoras emplean el término *putón* como reivindicación política de la promiscuidad.

distancia o cercanía comfortable entre tú y otras personas en varias situaciones y, en particular, las maneras en que tú y tus amantes sois diferentes, individuales y alguien único” (Easton & Hardy, 2009, pág. 68).

Por otro lado, los límites, al ser elecciones individuales, se presentan a su vez bajo su diferencia entre individuos. Esto significa que los límites de los individuos que participen en una relación amorosa no tienen que ser iguales, en otras palabras, no tienen que ser definidos en igualdad de otro. La semántica plantea que en tanto los individuos son diferentes, por ende, sus límites no tienen que ser iguales; se espera que existan límites diferentes. A esto se refieren las autoras cuando escriben lo siguiente: “La promiscuidad ética no significa que todas las cosas se reparten por igual. Diferentes relaciones tienen diferentes límites y diferentes potenciales.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 72). A ello regresaremos más adelante.

Ahora queda abordar cómo la cuestión de los límites trata un tema en específico: los celos. La semántica del poliamor al brindar una semántica del individuo presupone una forma de imputación causal sobre las emociones y los sentimientos. La explicación a los celos, por dar un ejemplo, radica en la autorreferencia de los celos frente a observaciones externas. Se comenta en el texto de *Ética promiscua*:

“Los celos son a menudo la máscara que utiliza el conflicto interno más complicado que tienes en ese momento, un conflicto que ha estado pidiendo a gritos ser resuelto y tú ni siquiera lo sabes. Como está arraigado tan profundamente puede ser increíblemente difícil prestarle atención cuando los celos aparecen en el horizonte: nos retorremos intentando no sentirlos.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 104)

De esta forma, los celos no son productos de hechos externos, sino que apuntan a un conflicto interno del individuo. Los celos son autorreferenciados por el individuo mismo ante la observación de lo externo. La causa de los celos no está en el entorno del sistema psíquico, sino en la interioridad del individuo. Los celos apuntan a algo más que a los meros celos: “A veces lo que percibimos como celos es en realidad algo más” (Easton & Hardy, 2009, pág. 104). Ese algo más, dicen las autoras, son el reflejo de los miedos del individuo; “Las imágenes que ves en tu mente son el reflejo perfecto de tus propios miedos” (Easton & Hardy, 2009, pág. 117). Ante ello, los celos son una proyección hecha por el mismo individuo sobre su exterioridad, sobre una especificidad de su entorno. Por ello, dicen Easton y Hardy que los celos son “la experiencia de proyectar sentimientos incómodos propios en nuestra pareja” (Easton & Hardy, 2009, pág. 104).

La explicación de los celos particulares del individuo, entonces, deben ser buscados en su misma interioridad. Esta disposición implica que el individuo busque dentro de sí qué en específico es la razón de sus celos, debe darse cuenta de que es lo que siente y porqué lo siente. Ello plantea, de nueva cuenta, la definición de los límites

hacia el interior. Esto lo expresan las autoras del siguiente modo: “A la mayoría nos molesta cuando otra persona nos dice cómo nos sentimos, siendo irrelevante que tengan o no razón. Es una violación de nuestros límites cuando otra persona supone cuál es nuestra verdad interior” (Easton & Hardy, 2009, pág. 128).

La *cuestión del conocimiento de sí* adquiere aquí su importancia para saber el sentir, las necesidades y los deseos de los individuos. En este sentido, la autoobservación tiene relevancia más allá del caso de los celos, sino a todo plano dentro del cual se defina quién es el sujeto en cuestión. Entrar en relación con otras personas amerita que el sujeto tenga claro qué es lo que quiere y desea. A partir de ello puede definir sus límites hacia terceros o terceras. Se comenta lo siguiente en la *Ética promiscua*:

“Lo importante es darte cuenta de tus necesidades y anhelos, para así poder cubrirlos siendo completamente consciente de ello. Si finges no tener necesidades de sexo, de cariño, de apoyo emocional, te estás mintiendo: terminarás intentando cubrir tus necesidades a través de métodos indirectos que no funcionan muy bien.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 49)

Las autoras comentan la necesidad del autoconocimiento para la práctica del poliamor. Los individuos deben de saber que buscan en las demás personas. Se comenta que “El autoconocimiento, en nuestra opinión, es siempre una buena idea. Cuando estás viajando sin un mapa, tener una imagen clara de tu paisaje interior se convierte en esencial” (Easton & Hardy, 2009, pág. 61). El conocerse a sí mismo no radica solamente en la mera introspección, sino también en el plano de la comunicación. Sobre ello se comenta que:

“Conocerte de verdad es vivir en un constante viaje de autoexploración, aprender sobre ti leyendo, mediante terapia y, lo mejor de todo, hablar incesantemente con otras personas que están viajando por caminos semejantes. Este duro trabajo vale la pena porque es la manera en que te haces libre para elegir cómo quieres vivir y amar, controlar tu vida y ser realmente quien crea tu experiencia.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 65)

La autoobservación y el autoconocimiento van de la mano, se implican mutuamente. No solamente consiste en una vigilancia de los sentimientos y emociones frente a una exterioridad, sino que se busca develar de alguna forma cuales son las demandas de la pasión y el deseo. En el caso de las acciones involuntarias que cualquier individuo pudiera tener, habría que considerar qué motivó tal comportamiento, pues hablaríamos de elecciones inconscientes: “La elección, no consciente normalmente, sucede dentro de ti.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 66). En este sentido, el *pathos* del amor radica en una elección inconsciente. La función, entonces, del conocerse a sí mismo apunta a saber que hay detrás de aquello que no tenemos por consciente.

Definir necesidades, deseos, gustos, etc., pasa por que el individuo se conozca a sí mismo.

Por otro lado, se comenta que la tarea de conocerse a sí mismo recae solamente en el individuo. Solo él y más que él puede tener claro sus necesidades y deseos. La definición de su individualidad recae solo en él. Nadie más podría entrometerse en esta tarea, por lo que el individuo cae en la responsabilidad de negar, o no, aquello que no cae dentro de sus límites. Por ello, Easton y Hardy le recomiendan lo siguiente a su lector:

“Es trabajo tuyo y de nadie más el averiguar qué es lo que quieres, y nadie puede o debe dudar de ti. Así que tendrás que aprender a decir «no», y a decir «no» con la facilidad suficiente para que tener que rechazar un par de insinuaciones no deseadas no estropee tu noche.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 78)

Sobre esto, también se comenta:

“Algunos grupos puede que quieran que te unas de una manera u otra —teniendo sexo con el grupo, mudándote con el grupo, siendo parte de un matrimonio de grupo que puede que encajen contigo o no. Tú, por supuesto, tienes que ver qué se te está pidiendo y decidir si eso es lo que tú quieres, y definir tus propios deseos y límites.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 193)

La *cuestión de la responsabilidad*, de este modo, recae en el individuo. Regresando al caso de los celos, se comenta que el individuo es responsable de sus celos. No se trata de negarlos, sino de no imputar la causa de ellos al amado. Hacerse responsable de ellos significa hacerse cargo uno mismo, lo cual no anula la posibilidad de expresarlo y pedir ayuda. Sobre esto se comenta lo siguiente: “Aunque a veces sintamos celos o nos sintamos territoriales, *nos hacemos responsables de esos sentimientos*, haciendo lo posible para no culpar o controlar, sino pidiendo el apoyo que necesitamos para sentir seguridad y que nos cuiden.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 24)

De este modo, la semántica del poliamor acepta las posibilidades de los actores a sentir celos y señala la dificultad que implica esto: “Cuando te sientes fatal, puede ser duro aceptar la responsabilidad por cómo te sientes: ¿no sería más sencillo si fuese culpa de otra persona?” (Easton & Hardy, 2009, pág. 66). Así planteado, la individualidad se enfrenta a su propia responsabilidad, esto es de los límites que la conforman, pues ellos son su resultado. Se hace necesario para la semántica que

“cada persona se haga responsable de sus propios sentimientos. Nadie «te hace» sentir celos o inseguridad: la persona que te hace sentirte de esa manera eres tú. No importa lo que esté haciendo la otra persona, lo que tú sientes como respuesta está decidido dentro de ti. Incluso cuando alguien deliberadamente intenta herirte, tú eliges cómo sentirte.” (Easton & Hardy, 2009, págs. 65-66)

La semántica en cuestión hace funcional la responsabilidad para la misma individualidad, pues el exteriorizar la culpa negaría el posterior desarrollo del individuo. Comentan las autoras que “El problema (...) cuando culpas a otra persona de cómo te sientes, te quitas la capacidad de encontrar tú las soluciones.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 66). De esta manera, todos los involucrados en la relación amorosa son responsables de sí mismos, ello excluye en un sentido ser responsable de todos los demás (en cuanto emociones se refiere). Las autoras comentan lo siguiente al respecto:

“De lo que no eres responsable es de las emociones de tu pareja. Puedes elegir brindar tu apoyo – tenemos mucha fe en el poder curativo de escuchar – pero no es tu deber arreglar nada. Una vez que entiendas que las emociones de tu pareja no son tu responsabilidad ni tu culpa, puedes escuchar y realmente escuchar, sin caer víctima de una imperiosa necesidad de averiguar de quién es la culpa o hacer que esa emoción cambie o se vaya.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 69)

No se trata aquí de ser indiferente ante el sentir del otro, sino de hacer consistente la individualidad. Se trata de respetar los límites que la misma individualidad se pone y de no pretender la imposición de necesidades y deseos no propios. Este planteamiento pretende también la resolución de conflictos en la medida en que las partes asumen sus responsabilidades. Sobre ello hablaremos más adelante. Por ahora, planteada ya la delimitación del individuo es momento de abordar de qué forma se adentra la semántica del poliamor al plano de las relaciones amorosas.

Como ya mencionamos, el poliamor no acepta como dado cualquier tipo de modelo. Se trata más bien de una apertura a una infinidad de estructuras de relaciones amorosas y/o sexuales. Easton y Hardy comentan que el poliamor, o como ellas lo expresan, la promiscuidad ética, “significa infinitas posibilidades de todos los tipos, no sólo sexuales” (2009, pág. 46). Para ello, es necesario que las personas sepan qué es lo que necesitan y desean respecto a ellas mismas, así como, de sus futuras parejas. Esto resulta de vital importancia para entablar relaciones, específicamente, para establecer los acuerdos de cada relación, esto es, para configurar su estructura. Las autoras de la *Ética promiscua* lo recomiendan de la siguiente forma:

“Intentad tener realmente claro qué siente cada persona antes incluso de pensar qué queréis hacer sobre este tema. Entender tus propias emociones y las de tu pareja te llevará a nuevas y mejores ideas para los acuerdos o soluciones de vuestros conflictos.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 141)

Los acuerdos entonces resultan de vital importancia para el poliamor. Ya hemos comentado la importancia de los límites individuales, en el caso de las relaciones, lo acuerdos son los límites de la relación, así como, la extensión de la individualidad puesta por los propios individuos. Al respecto se dice que “Los acuerdos que las

personas solteras, parejas y familias partidarias de las uniones libres hacen respecto a los sentimientos de las otras personas constituyen los límites de su relación.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 70).

Los límites de la relación no es más que la estructura de la relación planteada por los acuerdos. No se descarta tomar algún tipo de relación prefigurada, sin embargo, ello debe de ser solo decisión de las personas involucradas. Sin embargo, el punto a destacar es que los individuos pueden darse a sí mismos cualquier estructura de relación que les acomode y que se imaginen:

“Puedes elegir una, o varias, o inventar la tuya propia. Las estructuras de las relaciones deben ser diseñadas para que se adapten a las personas, en lugar de elegir a las personas que encajen en una idea abstracta de lo que es una relación perfecta. No hay una manera correcta o equivocada de hacerlo, mientras todo el mundo se lo esté pasando bien y tenga sus necesidades cubiertas.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 53)

De esta forma, la semántica del poliamor apunta a que las estructuras deben estar a disposición de los individuos involucrados, más no al contrario. A diferencia de lo que se entiende por amor romántico, no se trata de hacer encajar un modelo en la vida de los individuos, sino de que los individuos estructuren sus relaciones amorosas. De este modo, la *cuestión de la libertad* no se plantea como la ausencia de estructuras, sino en la producción de ellas de forma autónoma. *Tal autonomía no solo es individual, sino que opera a nivel de la relación como tal.* En la medida en que el orden social de la relación es desarrollado por los individuos hablaríamos de *integración social*⁵⁰, a diferencia de una integración funcional. En este sentido, la responsabilidad de los individuos sigue recayendo en ellos mismo, más no en la estructura de la relación en cuanto tal. Por ello se comenta lo siguiente:

“Recuerda que hay muchas maneras buenas de estructurar tu promiscuidad. La estructura no es lo que te protege de los sentimientos complicados, es tu habilidad para cuidar de ti lo que cuenta. Así que sea cual sea la estructura que elijas, no te aferres a ella demasiado. Tus acuerdos no están cuidando de ti; tú lo haces.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 144)

De acuerdo a la semántica, se plantea que las relaciones amorosas han de construirse desde cero. *Se busca no dar nada por hecho, esto es no asumir ningún tipo de estructura tácita. En este punto, encontramos la particularidad de la semántica del poliamor. Si pretendemos diferenciar de tajo el poliamor con otras semánticas del amor antes vistas este es el punto central.* La semántica del poliamor pone en cuestión todo tipo de institucionalización relacionado con el amor romántico: el matrimonio, la sexualidad,

⁵⁰ Aquí consideramos la diferencia que hace Habermas entre integración social e integración funcional en su *Teoría de la acción comunicativa* (2014). El mismo Luhmann considera la integración social en *Individuo, individualidad, individualismo* (1995).

la familia y, específicamente, la monogamia. La adopción de cualquier modelo de este tipo queda desechada en un primer momento. Por otro lado, *la adopción de cualquier acuerdo o estructura no queda fijado al grado estricto de la institucionalización. Toda estructura previamente adoptada puede ser finiquitada o transformada.* Sobre esto, el siguiente fragmento de la *Ética promiscua* es de primera importancia:

“En muchas relaciones cotidianas, como la relación con nuestros vecinos o colegas de trabajo, probablemente está bien confiar en esos acuerdos implícitos. Pero cuando estás intentando algo tan complicado y sin precedentes como la promiscuidad ética, nosotras creemos que es importante que no des nada por hecho. Habla con las personas en tu vida sobre vuestros acuerdos, negociad las condiciones, entornos y conductas que cubrirán vuestras propias necesidades y respetarán los límites de todo el mundo.

A menudo oirás que la gente habla de las reglas en sus relaciones. Pero «reglas» implica una cierta rigidez, que hay una manera correcta y una equivocada de llevar vuestra relación y que habrá consecuencias si lo haces mal. Nosotras entendemos que hay tantas maneras diferentes en las que la gente puede elegir relacionarse mutuamente, que preferimos usar la palabra «acuerdo» para describir decisiones conscientes previamente estipuladas, diseñadas para ser lo suficientemente flexibles para adaptarse a la individualidad, el desarrollo y el cambio.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 134)

De esta forma, *la estructura de las relaciones pretende ser siempre modificada de acuerdo a la necesidades y deseos de los individuos.* Cabe resaltar que la semántica del poliamor emplea la palabra *acuerdo* para referirse a las expectativas que estructuran la relación. Se descartan palabras como *reglas* o *normas* para eliminar el sentido de lo establecido de forma inamovible. Lo cierto es que no se pueden descartar estas nociones pues, justamente, las normas tienen la función de dotar de regularidad a cualquier interacción social, así sea por un lapso no muy prolongado. Sin embargo, al tomar nosotros a los acuerdos como expectativas, cabe recordar la distinción entre expectativas normativas y cognitivas. Los acuerdos tienen la cualidad de situarse bajo esta doble determinación. Con ello, entramos de lleno a la *cuestión de la reflexividad y el consenso.*

Regresemos nuevamente al tema de la comunicación franca. Dice la semántica del poliamor que “Aprender a hablar con claridad, y a escuchar realmente, es crucial” (Easton & Hardy, 2009, pág. 62). Para que los acuerdos sean “buenos acuerdos” necesitan que los individuos tengan una “buena comunicación”. Un acuerdo exitoso, según la semántica de poliamor, solo puede efectuarse si los individuos tienen conocimiento certero sobre sus necesidades y deseos, además de tener la habilidad de expresarlos de forma precisa. Sobre esto se dice:

“La buena comunicación se basa en identificar nuestros sentimientos, expresarlos y tener el reconocimiento de que nuestra pareja escucha y comprende lo que le contamos,

esté o no de acuerdo. Las emociones no son opiniones, son hechos: verdades sobre qué están experimentando las personas.” (Easton & Hardy, 2009, págs. 127-128)

Por otra parte, también es importante que la otra parte escuche y comprenda la situación, la necesidad y el deseo del otro. Los involucrados se enfrentan siempre a la doble contingencia de la comunicación, por lo que aminorar la contingencia solo puede efectuarse con mayor comunicación. Por ello, siempre es importante tener claro el conocimiento de sí mismos, lo cual permite la especificación de la comunicación: “resulta crítico que todas las personas involucradas acepten la responsabilidad de conocer sus propios sentimientos y comunicarlos” (Easton & Hardy, 2009, pág. 136).

Los acuerdos, o bien, las expectativas brindan certeza y seguridad a las relaciones amorosas. Las autoras de la *Ética promiscua* reconocen que los acuerdos les permiten gestionar la gran variedad de situaciones a las que se abren este tipo de relaciones. Por ejemplo, comentan: “Nuestra experiencia es que necesitamos cierta predictibilidad para gestionar el estrés de las relaciones abiertas” (Easton & Hardy, 2009, pág. 140). De este modo, la práctica del poliamor implica enfrentarse a una gran cantidad de situaciones a las que el individuo debe reaccionar, los acuerdos le brindan la estabilidad necesaria para hacerse cargo de sus emociones.

Por otro lado, un “buen acuerdo” implica la *colaboración activa* de todos los involucrados, debe haber consenso entre las partes en los acuerdos que se estipulen. Los acuerdos no pueden ignorar a algún participante de la relación. Todos y cada uno, o una, tienen que ser conscientes de cada acuerdo que los involucre, así como, haber sido participes de ello. El consenso y la colaboración activa son necesarios para la semántica del poliamor. Sobre esto se comenta lo siguiente:

“los putones con ética valoran el consenso. Cuando usamos esta palabra (...) nos referimos a una colaboración activa para el beneficio, bienestar y placer de las personas involucradas. Si se está coaccionando, abusando, chantajeando, manipulando, mintiendo o ignorando a alguien, lo que está sucediendo no es consensuado. Y el sexo que no es consensuado no es ético. Punto.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 23)

El consenso, entonces, se manifiesta como ético en la medida en que la colaboración activa para el beneficio, bienestar y placer de los involucrados o involucradas se cumple. Aquí la pretensión de la semántica es que no se entrometa ningún elemento de poder o de dominación, a ello apunta la ética del consenso. De esta manera, ¡el poliamor comparte el ideal de Habermas! Así planteado, el consenso busca que los individuos renuncien a mentir, manipular, chantajear a partir de que valoren esos actos como no éticos. Así, la honestidad se revela como indispensable para la construcción de acuerdos, aparece de nuevo el valor. En este sentido, los acuerdos

establecen los límites de los individuos a partir de que todos ellos obtengan un bien de ello. Easton y Hardy comentan lo siguiente sobre un “buen acuerdo”:

“Así qué ¿en qué consiste un buen acuerdo? En nuestra opinión, el distintivo más importante de un acuerdo es el consentimiento, que nosotras definimos como «la colaboración activa destinada al placer y bienestar de todas las personas involucradas». En el caso del poliamor, este consentimiento a menudo incluye personas no involucradas directamente: otras relaciones, niños y otras personas cuyas vidas pueden verse afectadas por nuestros acuerdos.

Definir un consentimiento a veces puede ser complicado. Si alguien da su consentimiento bajo presión, no pensamos que cumpla el criterio de «colaboración activa.» (Easton & Hardy, 2009, págs. 135-136)

De esta manera, lograr el consenso de acuerdos es igual a establecer el consentimiento del acuerdo, y ello es haber logrado una colaboración activa para el bienestar y el placer de los involucrados en la relación. A su vez, habría que considerar lo siguiente:

“Culpar, manipular y abusar no son parte del proceso para alcanzar acuerdos. El proceso de llegar a un buen acuerdo incluye el compromiso de todas las personas involucradas de escuchar mutuamente sus preocupaciones y sentimientos con una mentalidad abierta y sin prejuicios. Si estás esperando a que tu pareja descubra una de sus debilidades para usarla como munición para «ganar» la discusión, aún no tienes la capacidad de llegar a un acuerdo satisfactorio.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 136)

De esta manera, alcanzar el consenso y “buenos acuerdos” no contempla solo la colaboración activa del individuo, sino también el compromiso de los demás para escuchar y tratar de entender al otro. Se espera que los otros miembros de la relación tengan la disposición de aceptar la apertura que implica que el otro comunique. En este sentido, tal disposición es necesaria para que la individualidad pueda ser comunicada. *Así la apertura de los involucrados se muestra como la comunicación de la individualidad. Expresar preocupaciones, sentimientos, emociones, deseos, necesidades, miedos, etc., es la manera en que la individualidad se comunica. El medio de comunicación amor es posible en la medida en que ocurre esto.* Mostrar la vulnerabilidad ante los amados o las amadas muestra cómo los individuos han comunicado la intimidad de su persona. Ante ello se espera que los escuchas no empleen las falencias del amante para ganar ventaja en la conformación de acuerdos.

Del hecho de que en las relaciones amorosas se comunica la individualidad surge la posibilidad de que los acuerdos puedan individualizarse. Esto es que se puedan establecer acuerdos que forma diferenciada. En tanto que los individuos son diferentes no habría necesidad de que se esperara lo mismo de cada uno de los involucrados: “No tenéis que querer las mismas cosas, y podéis pensar en acuerdos

que hagan posible que vuestros sueños se hagan realidad” (Easton & Hardy, 2009, pág. 151). Esto lo especifican Easton y Hardy de la siguiente manera:

“Los acuerdos no tienen que ser iguales. Las personas somos diferentes y únicas, y lo que toca mis puntos débiles puede no ser un problema en absoluto para ti. Así, una persona puede considerar muy importante que su pareja no duerma fuera de casa, mientras que ese miembro de la pareja podría disfrutar de la oportunidad ocasional de ver a solas una película hasta tarde y comer galletas en la cama.” (2009, pág. 137)

Así, la semántica del poliamor plantea la posibilidad de que los amantes puedan esperar distintas situaciones a partir de la consideración de la individualidad misma. *Esto rompe con la lógica del intercambio en las relaciones amorosas*. No se espera una equivalencia en los acuerdos. En este sentido, la semántica del poliamor puede distanciarse del amor confluyente que plantea Anthony Giddens en la medida en que no esperaría una *igualdad* en el dar y el recibir de una relación pura.⁵¹ De esta forma, las autoras de la *Ética promiscua* consideran que “Los acuerdos pueden ser asimétricos, tener en cuenta los diferentes deseos y sentimientos, y cada individuo puede necesitar diferentes tipos de seguridad” (Easton & Hardy, 2009, pág. 142).

Los acuerdos no solo manifiestan disposiciones esperadas ante el compromiso de los involucrados, sino también el ámbito en que los individuos se sienten seguros ante lo que se espera. El acuerdo señala en el futuro un número de situaciones a esperar, brinda seguridad a un individuo; mientras que para los demás involucrados, les ayuda a orientar la selecciones que deben de realizar ante una contingencia de situaciones.

Los acuerdos pasan por definir una gran variedad de situaciones, desde el tipo de relación que se pretende tener o la inclusión de algún integrante hasta todo tipo de formas de convivencia; desde la distribución de tiempos hasta peticiones especiales. Para darnos una idea de algunos acuerdos, podemos citar algunos de los ejemplos que las autoras de la *Ética promiscua* (2009, págs. 139-140) comentan:

- Siempre pasamos la noche en pareja excepto cuando uno de los dos está de viaje.
- Yo cuidaré las criaturas de todo el mundo este fin de semana, tú lo haces el próximo.
- Ni tú ni yo haremos [acto sexual concreto] con otras personas.
- Cualquiera de los dos miembros puede vetar las parejas potenciales del otro.
- Siempre nos avisamos antes de otras relaciones potenciales.
- No me cuentes nada de tus amantes.
- Cuéntame todo lo que hiciste con tus amantes.
- Tus otras relaciones deben ser del mismo sexo/sexo opuesto.
- Siempre nos presentamos mutuamente nuestras relaciones, nada de personas desconocidas.

⁵¹ “El amor confluyente presupone la igualdad en el dar y recibir” (Giddens, 2012, pág. 64).

- El sexo con terceras personas sólo será: sexo en grupo/sexo en fiestas/sexo anónimo/sexo con compromiso...
- Vemos a las terceras personas sólo los viernes por la noche.
- Los sábados por la noche son nuestros.
- Asegúrate de reservar algo de energía sexual para mí.
- El sexo con otras relaciones debe ser fuera de nuestra cama/ casa.
- Ponemos límites a las llamadas de teléfono, tiempo en internet, etc., con las otras relaciones.
- Programamos tiempo de calidad en pareja.
- Establecemos acuerdos sobre quién puede hablar de qué con quién.
- No te quites el anillo que te regalé.

Como puede esperarse, los acuerdos pueden ser de cualquier tipo. Las posibilidades se abren a los requerimientos de los individuos. Ellos tienen que expresar sus deseos de forma que se seleccionen posibilidades, para ello se dispone de la comunicación entera: *los límites de sus comunicaciones son los límites de sus selecciones*. Esto mismo puede ser entendido a partir de la distinción médium/forma: establecer acuerdos sería entonces realizar acoplamientos firmes de la comunicación. Ante una variedad de alternativas es necesario asimetrizar, es decir, objetivizar un acuerdo. Así, el poliamor al pretender la construcción entera de sus relaciones amorosas parte de la gran variedad de alternativas que ofrece la semántica. Las relaciones poliamorosas en cuanto tal tienen que poner a operar el sentido mismo de sus relaciones. La distinción potencia/actualidad se considera pertinente para ver cómo la comunicación se pone como acuerdo, como forma de la relación, como estructura.

La potencia entendida como el médium-comunicación solo se pone como forma cuando condensa las comunicaciones en un acuerdo, cuando las acopla firmemente. Sin embargo, siempre es posible rechazar cualquier forma con la que ya no se esté de acuerdo. Así, la semántica del poliamor se caracteriza por su rechazo a la institucionalización en estricto sentido, ya que la potencialidad de cualquier acoplamiento firme es considerada para ser retomada. Ello significa para nosotros que las relaciones poliamorosas pretenden apegarse a una *estricta reflexividad*.

Esta reflexividad, entonces, es el movimiento entre la actualidad y la potencialidad de las relaciones amorosas. Ello apunta a que las relaciones poliamorosas no pretenden ser fijas, sino poder ser *transformadas* al paso de su duración. *Si bien se tiene que decidir qué tipo de relación se quiere tener, siempre está la posibilidad de cambiar la estructura antes acordada*. La estructura operante en lo actual, puede abrirse de nueva cuenta a la potencialidad del médium-comunicación. De esta forma, se expresaría la relación entre estructura y semántica, pues como ya hemos visto, la semántica del poliamor plantea ya de por sí una amplia gama de posibilidades de estructurar las relaciones amorosas. De hecho, la semántica misma considera que la estructuración de la

relación a partir de los acuerdos suele darse al paso del tiempo, en la medida de que se abre paso a la contingencia. En palabras de las autoras se comenta:

“Muchos acuerdos perfectamente válidos se hacen sobre la marcha: surge un problema, y en lugar de discutir sobre de quién fue la culpa, la gente simplemente llega a un acuerdo para evitar que ese problema vuelva a aparecer o para gestionarlo cuando lo haga.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 134)

Las relaciones poliamorosas al ser reflexivas reaccionan ante las contingencias. Como ya mencionamos, los acuerdos brindan la oportunidad de seleccionar sobre la contingencia, sin embargo, ocurre que siempre pueden surgir problemas de selección. Esto es, incumplir el acuerdo, o bien, ser presa de situaciones no contempladas por él. Las expectativas que los individuos depositan en los acuerdos pueden ser defraudadas, o incluso, pueden ya no coincidir con lo estipulado. Por lo tanto, es necesario contemplar no solo el carácter normativo de las expectativas, sino también el cognitivo.

Los acuerdos no solo son expectativas normativas, ya que esto implica renunciar al aprendizaje de las vivencias. Las decepciones de las expectativas permiten solo dos posibilidades: 1) cambiar las expectativas, aprender o 2) no cambiarlas, no aprender y mantener fija la norma. En la medida en que las expectativas se abren al aprendizaje es posible transformarlas, si esto no es así no queda más que mantener el acuerdo fijo, o bien, concluir con la relación. La permanencia del acuerdo brinda el carácter de norma, mientras que al enfrentarse a la contingencia no esperada es posible aprender. La operación de la reflexividad puede ser ejemplificada con un caso que comentan Easton y Hardy en su libro, ahí Chris y Laurie comentan cómo es que tuvieron que reformular sus acuerdos ante la presencia de diversas situaciones. Se comenta lo siguiente:

“Durante el primer año de nuestro matrimonio, el acuerdo era para [tener sexo con otras personas durante] la Feria [a la que asistíamos con regularidad] únicamente, y después de eso, lo ampliamos a los talleres preparatorios de fin de semana además de la propia Feria. En una de ellas, Laurie conoció a un chico con el que se involucró bastante seriamente: era nuestra primera relación regular fuera del matrimonio. En ese punto, las cosas llevaron a que Laurie pasara mucho tiempo con su otro amante y a Chris no le gustaba demasiado; sentía que no estaba disponiendo de tiempo suficiente con Laurie.

Así que renegociamos. Decidimos que ella o yo podíamos pasar la noche con otra relación dos veces al mes. Teníamos la sensación de que dos veces al mes sería lo suficientemente a menudo como para divertirse, pero no tan a menudo como para alimentar un vínculo muy fuerte con otra persona. Esto ha funcionado bastante bien durante un tiempo, aunque hemos hecho acuerdos caso por caso una o dos veces.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 135)

En este caso, el primer acuerdo estipulaba que solo tendrían sexo con otras personas los días de feria. Las expectativas normativas sobre el acuerdo ameritaban que los involucrados se atuvieran a cumplir. Sin embargo, las situaciones que se les presentaron permitieron que se reformulara el acuerdo. Así, la decepción de la expectativa conllevó a cambiarla. La relación que Laurie entabló con otra persona fue un hecho que tuvo que ser aprendido. Al cambiar el acuerdo fue posible que Chris modificara sus expectativas sobre qué esperar, hasta que no se sintió seguro con el acuerdo. Así, fue necesario que la pareja determinara los tiempos permitidos para ver a sus otras relaciones.

Esta dinámica es la lógica de la reflexividad en cuanto tal. A partir de ella, las estructuras de las relaciones amorosas pueden ser transformadas. La relación amorosa está siempre de lleno en el plano de la comunicación, por lo que es posible comprenderla de forma delimitada como un sistema, de modo que la reflexividad operaria en este plano, aunque no solamente. Los individuos en tanto sistemas cerrados gozan también de su reflexividad, la cual se acota a su propio ámbito de operación. Tal reflexividad individual es condición *sine qua non* para que la reflexividad al nivel de la relación pueda llevarse a cabo, siempre está presupuesta, así como los sistemas psíquicos respecto a la comunicación.

En este sentido, el análisis de la conformación y el desarrollo de las relaciones amorosas implica considerar la forma en que el amor *motiva* las relaciones entre los individuos que asumen esta semántica. En este punto del estudio, ya nos es posible adentrarnos al *amor en cuanto tal* a partir de la semántica del poliamor.

3.5. El amor según la semántica del poliamor

Tal como habíamos anunciado al inicio del capítulo, es momento de abordar las transformaciones que ha tenido el amor en cuanto tal dentro de la semántica del poliamor. La primera cosa que hay que señalar es la resignificación que la fidelidad tiene en el poliamor respecto al amor romántico. Con Shakespeare comentamos que la fidelidad se asocia con el compromiso que tiene el amante con su amada. El amor-pasión concebido como una especie de locura del amante motiva una serie de compromisos que de no estar en esa situación no hubiera contraído. Tras la finitud del amor-pasión se espera la fortaleza de los amantes para sublimar su amor en amor conyugal. En este sentido, se muestra que la virtud de los esposos radica en no terminar la relación a causa de la falta de la pasión. El compromiso que se entabla con la amada no es puesto en duda, se espera que el amante le sea fiel. De la fidelidad y el compromiso se espera que los amantes sean monógamos.

Para el cristianismo, la monogamia formaba parte de la estructura del matrimonio, el adulterio no era para nada considerado en un matrimonio apegado a la moralidad religiosa. Vale recordar que el amor-pasión fue excluido en la estructura del matrimonio cristiano, por lo que podemos decir que la monogamia no se consideraba en relación con la pasión. Ello puede ser validado a partir del amor cortés. Como ya hemos dicho, la fidelidad del amor cortés se plantea dentro de la misma referencia al amor. Los amantes son fieles en la medida en que no aman a nadie más tal como se aman entre sí. La monogamia aquí no es una regla del amor cortés, pues la amada suele estar en matrimonio con un tercero, de ahí que se haya querido reducir al amor cortés como simple adulterio. El punto aquí es que la fidelidad no siempre ha sido considerada a partir de la monogamia. De hecho, la fidelidad refiere a ámbitos más amplios que al del amor-pasión.

De esta forma, la semántica del poliamor cobra conciencia de que la fidelidad y la monogamia no son términos equivalentes como sinónimos. El amor tiene que ver con la fidelidad, aunque no con la monogamia. De esta forma, comentan Easton y Hardy lo siguiente: “este término [fidelidad] generalmente se emplea con el significado de tener sexo con una sola persona. De todos modos, el diccionario dice que la fidelidad «se demuestra con lealtad y apoyo continuado» y eso a nosotras nos suena correcto” (Easton & Hardy, 2009, pág. 245). Así, la fidelidad conlleva el apoyo de las personas amadas, a ello hace referencia la semántica cuando comenta que es menester el compromiso con los integrantes de la relación. También Thalmann comenta en su texto sobre la fidelidad:

“La primacía del respeto implica igualmente una definición particular del término fidelidad. Este concepto designa un compromiso tomado a partir de la palabra dada y las promesas expresadas. La fidelidad tiene como objetivo disminuir la distancia entre lo que las personas viven en su interior y lo que muestran en el exterior, en particular a sus amados. En consecuencia, no tiene nada que ver con cualquier exclusividad sexual. La fidelidad permite que aparezca la confianza entre compañeros, no por los juramentos dichos en voz baja («te amaré siempre»), sino por la seguridad de entender la verdad («te amo y haré todo lo posible para que nuestra relación sea bella y enriquecedora para los dos, sin saber cuánto tiempo va a durar»)." (Thalmann, 2008, págs. 41-42)

Al igual que Shakespeare, se apunta a la importancia que tiene el compromiso frente a las promesas entre los amados. En el caso particular del poliamor, contemplaríamos que las promesas se ven reflejadas en los acuerdos que estructuran cualquier relación amorosa. De este modo, la fidelidad se establece a partir de la referencia a la estructura a la relación, así como, a la consideración directa de los involucrados. A partir de la fidelidad y el compromiso, comenta Thalmann, la distancia entre la individualidad y su exterioridad se acorta. Esto significa para nosotros que la

fidelidad permite confianza entre los amantes, lo que a su vez permitiría la comunicación de la individualidad en la medida en que el amor esté operando. Incluso esta comunicación no se reduce a ello, sino que plantea que la fidelidad aboga por el bienestar del amado o la amada, esto es mantener una relación bella y enriquecer a los integrantes. En este sentido, “La fidelidad es respetar tus compromisos, amistades y amantes, es cuidar de su bienestar y también del tuyo” (Easton & Hardy, 2009, pág. 63).

De acuerdo a lo anterior, la idea de fidelidad tiene que ver con promover el bien del otro. Aquí, la semántica del poliamor señala en la misma dirección que Percy Shelley: *el amor en cuanto tal es la pretensión de ponerse en el lugar del otro a partir de la imaginación de la pasión*. En este sentido, el amor-pasión del poliamor se manifiesta bajo esta pretensión, de ahí que la semántica tenga que enunciar una ética que apele a la moralidad del bien. El poliamor entonces comparte la idea de Shelley, la semántica entera busca armonizar la búsqueda del bien de los individuos a partir de resguardar la propia individualidad. Esto es que sea posible amar a otro u otra sin que la alteridad se borre. A diferencia del amor cortés, no se ama porque la amada encarna ideales universales, ya que estos negarían su propia individualidad.

De este modo, la semántica del poliamor hace énfasis en que el amor no se trata de imponer el egoísmo de los involucrados, sino del respeto a la individualidad. Se busca que a través de las consideraciones éticas del poliamor no se configuren relaciones amorosas a partir del amor vanidad o egoísta de Rousseau o de Stendhal. La importancia de la individualidad adquiere una relevancia fundamental, ya que no se trata de una individualidad encerrada en sí misma, ni siquiera una que renuncie a sí a causa del enamoramiento, ni mucho menos una que se impone a otras individualidades. Aquí es importante considerar del poliamor, la forma en que se busca solucionar el tema de la pérdida de la individualidad en las relaciones amorosas, pues bajo la acusación de que el amor-pasión suele terminar con la individualidad a través de una supuesta fusión de los amantes, el poliamor brinda una solución distinta.

Para esta semántica, la llamada fusión de los amantes no tiene sentido en la medida en que no se respeta la individualidad. La forma en que la individualidad adquiere su consistencia y su delimitación se da a partir de que se establezcan límites. Hasta cierto punto, la individualidad es construida a partir de la elección de los límites que uno mismo se pone ante él y sus relaciones sociales. Tales límites son el resultado de un trabajo de introspección y de autoobservación que el individuo elabora a partir de la manifestación de sus emociones y sentimientos en el marco de sus relaciones sociales. Las necesidades, deseos, emociones, sentimientos del individuo se manifiestan a partir de que encuentran su reflejo en la exterioridad. Como ya hemos comentado, el sentir del individuo no es responsabilidad de otro, sino que ello indica

un malestar del propio individuo. Así, en el acto de sus relaciones amorosas es posible detectar necesidades, deseos, miedos, etc. Siempre la individualidad se constituye a partir de las relaciones sociales que se le presentan. Las autoras de la *Ética promiscua* lo expresarían de la siguiente manera: “Cada persona que conoces ofrece un nuevo espejo en el que puedes ver una nueva imagen de ti; cada amante aumenta tu conocimiento del mundo y también tu autoconocimiento” (Easton & Hardy, 2009, pág. 185).

Para que esto sea posible a partir de las relaciones amorosas es necesario que el amor-pasión se resignifique, es decir, que exista una reformulación en el término. Hemos ya varias veces comentado que el amor-pasión refiere en primera instancia la noción de *pathos*. El amor-pasión ha sido concebido por mucho tiempo como un padecimiento, incluso como una especie de locura. En Shakespeare, el amor-pasión coincide con el momento del enamoramiento, lo cual resulta ser un momento de irracionalidad. Por otra parte, este tipo de amor tiene que ver directamente con la sexualidad. Así, el amor-pasión motiva un tipo de relación social a partir de lo sexual.

También hemos comentado que el amor-pasión apunta a la individualidad. El *pathos* del amor se trata de la mistificación de elecciones inconscientes que realizan los individuos. Cuando el amor-pasión opera en los enamorados, la individualidad es motivada a entablar comunicaciones íntimas con otro u otra. A pesar de cualquier situación, la semántica del poliamor considera que las selecciones inconscientes son también elecciones. Por ello se dice que “La elección, no consciente normalmente, sucede dentro de ti” (Easton & Hardy, 2009, pág. 66).

Sobre esto, no hay que perder de vista que el amor-pasión conforma para Niklas Luhmann lo que es el medio de comunicación simbólicamente generalizado amor. El medio de comunicación tiene como función *sustituir motivaciones por selecciones preconfiguradas por el código*. De este modo, cuando el amante no puede dar cuenta de su actuar se debe a que *la pasión ha seleccionado su actuar*, es posible que la amada exija alguna prueba de amor, ello es pedir un actuar específico del amante. En nada cambia el problema si se invierte la relación. El amado puede pedir a la amada cualquier tipo de sacrificio por amor. En este sentido, el amor-pasión tendría la función de permitir que los enamorados pudieran comunicarse su individualidad.

La naturaleza de la pasión amorosa oculta la motivación propia del individuo, esto a pesar de que en el fondo sea el individuo el que elije. Por ello, hemos considerado desde un inicio que la pasión amorosa es individualizadora, lo cual significa que donde aparezca el amor-pasión podemos situar esfuerzos por la liberación del individuo de estructuras sociales que lo restringen. Así, *la pasión apunta a la liberación del individuo de forma indirecta, ello explica que, por otro lado, de forma directa, lo hace esclavo de sí mismo*. La pasión (*pathos*) del individuo no le permite ser libre ya que lo

ata a actuar a partir de motivaciones inconscientes. Si la libertad solo es posible a partir de la razón, es necesario que las pasiones no dominen al individuo, por ejemplo, no sería adecuado que los celos dominaran al amante. Los celos resultan un buen ejemplo para ilustrar la pasión del amor.

De acuerdo a la semántica del poliamor, los celos no deberían motivar algún tipo de arrebatos frente al amado o amada. Se dice, los arrebatos “entrañan hacer cosas que no comprendes, cuando te arrastran las emociones de las que te has negado a ser consciente” (Easton & Hardy, 2009, pág. 107). Por ello, *se exige la autoobservación del individuo para saber qué es lo que motiva sus emociones*. Tal operación develaría lo que hay detrás de los celos, específicamente, *se podría develar alguna necesidad o deseo*.

De esta forma, cabe hacer la diferencia entre pasión y deseo. *La pasión es el extrañamiento del deseo, es decir, es la forma alienada del deseo*. Para Luhmann, en esta misma línea, *la pasión es deseo irresponsable* (1995, pág. 139). Así, en la medida en que el individuo reconoce su pasión, es posible que se revele el deseo. Tal es la pretensión de la semántica del poliamor. *Esto significa que es necesario hacer de lo inconsciente algo consciente*. La semántica no falta a esta necesidad. Hemos explicado que gran parte de los planteamientos del poliamor radican en hacer conscientes las relaciones amorosas, por eso es vital que los individuos tengan claro qué es lo que buscan en sus parejas y en sus relaciones. No se tiene en la mejor estima al amor como *pathos*. Se busca no caer en el comportamiento de la irracionalidad de la pasión. Sobre esto, comentan Easton y Hardy lo siguiente: “Con la práctica, podemos desarrollar una intimidad basada en la cordialidad y respeto mutuo mucho más libre que la desesperación, necesidad o la locura ciega de enamorarse” (Easton & Hardy, 2009, pág. 48).

Eliminar el *pathos* de la pasión no conlleva la eliminación misma de la pasión. El amor-pasión puede seguir manifestándose en la semántica como enamoramiento, y así, como amor sexual. Se comenta que “nadie puede predecir qué profundidad de sentimientos puede existir potencialmente en cualquier relación sexual.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 176). El enamoramiento no se predice, sino que indica una profundidad inmediata en los sentimientos por otra persona. De hecho, en los textos que hemos revisado, el enamoramiento suele aparecer en varias ocasiones. Incluso, el enamoramiento podría entenderse a partir de la noción de *limerencia*. Sobre esto las autoras de la *Ética promiscua* comentan lo siguiente:

“Algunas personas se vuelven adictas a las lunas de miel (lo que puedes haber oído llamar «limerencia», «energía de la nueva relación» o por sus iniciales ENR) y algunas personas terminan revoloteando de una pareja a otra, siempre imaginando que su siguiente pareja será la perfecta. Esas personas desafortunadas puede que nunca estén con nadie lo suficiente para descubrir una intimidad más profunda y la profunda

seguridad que da el enfrentarse, luchar y conquistar en pareja las partes más duras de la intimidad.” (Easton & Hardy, 2009, pág. 177)

La limerencia refiere a la sensación del enamoramiento. Algunas personas están en constante búsqueda de esta sensación. Pretenden gozar de la “energía de la nueva relación”. Este estado de búsqueda constante del enamoramiento es el enamoramiento mismo del amor romántico. La situación en la que se cae aquí es un tanto parecida a la del amor cortés. Al anteponer como fin el estado mental que se experimenta como limerencia, el amado se convierte en un medio para lograr tal vivencia. De esta forma, la individualidad se pierde ante ello, se pierde la alteridad del individuo pues solo es un medio para el otro.

El punto entonces es no eliminar la individualidad en el acto de amar. Esto se logra hasta cierto punto cuando se puede transparentar el deseo por el otro, cuando es posible saber qué es lo que está en cuestión. Así, *el amor-pasión no se considera como locura o irracionalidad, más bien se considera estrictamente como deseo sexual*. La sexualidad se vuelve símbolo de vigorosidad, de energía, etc. *Amar con pasión es amar intensamente*. Amar de esta forma tiene estricta relación con la intensidad del orgasmo en el acto sexual. De esta manera, *las semánticas del amor moderno resignifican a la pasión, ya no se trata solo de pathos, sino de la pasión develada en deseo por el otro*.

En este sentido, el amor, siguiendo a Platón y a Shelley, es deseo del Bien. En eso estaría de acuerdo la semántica del poliamor, salvo que se trata del *bien del otro* y no de un valor absoluto. Lo que hay que señalar en este momento es la enseñanza de Platón, en *El Banquete* comenta que solo es posible desear lo que no se tiene. El amor, entonces, es medio de deseo de cierta carencia; esto tiene vital importancia para las pretensiones del poliamor, ya que, en términos de la comunicación entre los individuos, el amor sigue operando como medio, para Platón como *daimón*. Esto significa que el amor es médium entre la ignorancia y el saber, entre lo inconsciente y lo consciente. Tal afirmación es compartida por Platón y el psicoanálisis.⁵² Sin embargo, lo importante aquí es que el amor posibilita la comunicación de los individuos, y lo que es lo mismo: sus relaciones sociales. *La semántica del poliamor propone, entonces, que las relaciones amorosas puedan mantenerse a partir de que el medio de comunicación amor motive sin disponer de selecciones preconfiguradas*.

De acuerdo con lo anterior, se concibe como posible que el individuo satisfaga sus deseos a partir del amor de forma consciente. Esto es también que el amor, de acuerdo a esta semántica, puede motivar a que el deseo se exprese a partir de que se pide hacer consciente la pasión. En otras palabras, *la semántica del poliamor pretende que la*

⁵² Aquí pensamos en el seminario de Lacan sobre la transferencia y la lectura que hace de *El Banquete* de Platón (2011).

selección del medio de comunicación debele los motivos del individuo. A partir de ello, sería posible que se establecieran los límites de la relación, ya que los individuos serían capaces de hacerse cargo de sus deseos, decidirían qué se espera de cualquier relación.

A partir de ello, se abren las alternativas para satisfacer los deseos bajo la pretensión de que se adquiriera conciencia de ello. No se pretende que una sola persona complazca o se preste a satisfacer la totalidad de deseos de otra persona, pues como comentan Easton y Hardy: “La promiscuidad significa, entre otras cosas, que no dependes de una única persona para satisfacer todos tus deseos.” (2009, págs. 173-174).

En este sentido, la individualidad se busca abrir a una amplia gama de alternativas respecto a otros individuos, así como, a múltiples posibilidades de relaciones amorosas. La selección de las alternativas a su vez se reduce a que otros individuos respondan recíprocamente al amor. Así, la satisfacción del deseo debe coincidir con los límites de la otra persona. Por ello, se entiende que, si los límites de la individualidad de la persona amada involucran, a su vez, a otras personas, es necesario que se respete la individualidad de tal persona, esto significa, a sus demás relaciones. Si esto no se respetara se caería en la situación de pretender negar la alteridad de aquella persona.

De hecho, según la semántica del poliamor, no hay razones suficientes para que la multiplicidad de relaciones de la persona amada no sea aceptada. Si se busca el pleno bienestar del otro, no hay motivo que impida sentir felicidad cuando el otro encuentra satisfacción en sus diversas relaciones amorosas. Pretender que el amor se configure como la búsqueda del bien de la persona amada, conlleva entonces a tener satisfacción cuando esta persona alcanza algún bienestar. Para dar cuenta de esta situación, la semántica del poliamor emplea la palabra *compersión*. Easton y Hardy comentan lo siguiente: “Alguna gente poliamor usa la palabra «compersión» para describir la sensación de alegría que se siente al ver a tu pareja sexualmente feliz con alguien más” (2009, pág. 176).

La compersión no se limita a relaciones sexuales exclusivamente, sino también a las amorosas. Es más bien un sentimiento positivo que se caracteriza por sentir placer de que la o las personas amadas sientan bienestar con sus otras relaciones. Algunas definiciones sobre compersión son las siguientes:

- “Recibir placer o alegría de que tu pareja establezca una relación romántica o sexual similar con otra persona” (Urban Dictionary)

- “El sentimiento de alegrarse del placer que otras personas comparten con quienes amas, especialmente disfrutando de saber que las personas a quien quieres se están expresando su amor mutuamente” (Polyamory Society)
- “Los sentimientos positivos que se tienen cuando una de nuestras relaciones está disfrutando de otra relación. A veces llamado lo opuesto o la otra cara de los celos. Puede coexistir con sentimientos de celos” (Poly Oz)
- “Estado emocional en el que tus inseguridades son tan pequeñas, tu confianza tan grande y valoras la felicidad de tu(s) pareja(s) tan independientemente de tu propio bagaje emocional que ver que tiene(n) buenas relaciones con más amantes, no te inspira otra cosa que placer y alegría” (Pagan Polyamory).⁵³

De esta forma, como se puede apreciar con las distintas definiciones de compersión, la semántica del poliamor establece que el bienestar de los amados, a partir de la no-monogamia, es viable y posible (a diferencia de lo que pensaban algunos moralistas del siglo XIX y XX). El sentimiento de la compersión permite señalar que el bienestar de la persona amada se vivencia placenteramente para el amante. Tal resultado es posible para la semántica del poliamor a partir de que se propone una ética de las relaciones amorosas, así como una resignificación del amor en cuanto tal.

⁵³ Estas definiciones las tomamos de la traducción que el sitio *Golfs con principios* (2014) ha realizado del texto *Opening Up* de Tristan Taormino (2008).

Conclusiones

El objetivo de este trabajo radicó en describir el proceso histórico-evolutivo a partir del cual las semánticas del amor se han modificado para hacer posible la constitución del poliamor como una semántica de la modernidad capitalista. Para ello, nos guiamos de lo que llamamos la lógica de la individualización y la reflexividad. Dicha lógica fue para nosotros el proceso que conforma la modernidad, de tal manera que la individualización y la reflexividad ha sido reflejada en la conformación del amor contemporáneo en la medida en que este es producto de la misma modernidad. De esta forma, la reconstrucción de las semánticas del amor expuestas aquí ha tenido como guía dicha lógica, la cual ha sido definida a partir de *seis criterios* que hemos estipulado en el segundo capítulo. En resumen, los criterios han sido los siguientes: 1) la individualización radica en la emancipación del individuo frente a estructuras tradicionales, así, la semántica del poliamor se distancia de las instituciones tradicionales del amor romántico (matrimonio, familia, monogamia), 2) la individualidad se conforma a partir de la semántica como un sistema cerrado, lo que plantea límites entre interioridad y exterioridad, entre sistema y entorno, 3) la conformación de este tipo de individualidad conlleva la autoobservación y la autodescripción, la autodeterminación del individuo solo es posible con el conocimiento de sí mismo, 4) la semántica del individuo plantea la libertad del sistema frente a su entorno, ello se manifiesta en la medida en que el individuo puede elegir sobre su propia vida, 5) la libertad y autonomía del individuo conlleva plantearse la responsabilidad de sus decisiones a través de la autoobservación, y 6) la reflexividad de sistemas psíquicos y sociales, según la semántica del poliamor, implica una dinámica entre expectativas y experiencias. A continuación, retomaremos cada una de ellas.

El primer criterio refiere al distanciamiento de las semánticas frente a la tradición, a ello nos hemos referido como la *cuestión de la destradicionalización*. Considerando lo que hemos expuesto, el amor-pasión encuentra su tensión con las estructuras tradicionales que le hacen frente al individuo. De acuerdo con esto, la semántica del amor pasional engendra la individualización, es decir, la irrupción del individuo frente a las estructuras tradicionales. En este sentido, hemos dado cuenta cómo el amor cortés fue en gran medida respuesta a la tradición cristiana. Para el cristianismo, *eros* estaba reservado a Dios, bajo esa determinación no puede ser amor-pasión. El amor-pasión se constituye como deseo sexual solo bajo la reivindicación del *eros* en el amor cortés. En este sentido, por supuesto que el amor cortesano tuvo que enfrentarse a la tradición cristiana, específicamente, en lo referente al deseo sexual o libido. Al cristianismo le interesaba que los individuos amaran a Dios a través de la sumisión a su *nomos*, ello trajo consigo que el matrimonio fuera la tradición según la

religión cristiana. En contraposición, el amor cortés operó por fuera del matrimonio, en muchas ocasiones este tipo de amor fue considerado como adultero, de esta manera, se distanció frente a la tradición cristiana.

La tensión del amor con la religión ha estado presente hasta la actualidad, de modo que el amor romántico se conforma por la conservación y la eliminación del amor cristiano y el amor cortés. Como hemos dicho ya varias veces, el amor romántico empleó principalmente la doctrina del matrimonio y la familia del cristianismo. A pesar de que el amor romántico se estableció como una semántica nueva, la tradición cristiana siguió vigente. *El ámbito tradicional del amor romántico recae en las instituciones del matrimonio, la familia y la monogamia.* Ahí, el amor-pasión cierra la unidad del amor romántico. Por un lado, *el amor-pasión conforma al amor romántico, pero también lo niega.* En un comienzo, el amor pasional se enfrentó a la tradición de que los padres y la familia se entrometieran en la elección de la pareja, los amantes comenzaron a decidir por ellos mismos.

En el caso de la semántica del poliamor, la destradicionalización se enfrenta a las instituciones tradicionales del amor romántico: el matrimonio, la familia y, principalmente, la monogamia. Ello ha sido posible porque el amor-pasión implica decisiones inconscientes del individuo, es decir, lo que está en juego en la pasión es el deseo alienado del individuo. Así, *lo tradicional se enfrenta al individuo, pues las estructuras sociales tradicionales no implican una coincidencia con el deseo individual.* De hecho, en el cristianismo se pretende que el deseo del individuo se anule a través del acto mismo de la voluntad. Esto no sucede en la modernidad, el individuo adquiere cierta preponderancia frente a lo tradicional, al grado que se habla del desencapsulamiento del individuo (Elias). En términos del amor romántico, esto significa que el individuo pueda elegir a su pareja amorosa, siendo el amor fundamento del matrimonio. Mientras que en el poliamor se plantea el distanciamiento y cuestionamiento, principalmente, del matrimonio, la familia y la monogamia.

El segundo criterio plantea que la individualidad se conforma como sistema cerrado estableciendo límites al interior y al exterior; a ello nos hemos referido como la *cuestión de los límites*. La conformación del individuo moderno adquiere su configuración particular, principalmente, a partir de las prácticas religiosas que estableció el cristianismo. La penitencia, el bautismo, la virginidad, etc. significaron una relación del creyente con Dios motivado por *eros*. Tal como hemos explicado, el cristianismo es *una religión dirigida a individuos*, es decir, la salvación se plantea a nivel individual a partir de los méritos del creyente. Esto implica que el sujeto, en tanto individuo, contemple los límites de su actuar. Es necesario que adquiriera conciencia de sus faltas, del mismo modo que implica que el individuo transforme su actuar en el mundo. Atender a su ámbito de acción es también delimitar la misma individualidad.

Normalmente, se considera a la modernidad como el momento histórico en donde surge el individuo. Sin embargo, intentamos mostrar que tal proceso ya se venía desarrollando tiempo atrás. De cualquier forma, es hasta que se configura el amor romántico en la modernidad capitalista que es posible dar un lugar al individuo en la sociedad. Mencionamos que el amor cortés intentó establecer la compatibilidad del individuo con la sociedad, cosa que no se logró. La voluntad del individuo tenía que someterse al orden social, en caso de no hacerlo, la relación amorosa quedaba excluida de la civilización. Ese es el caso del mito de *Tristán e Isolda*. La reivindicación del amor-pasión, esto es, del deseo sexual individual, encontró sus obstáculos en el amor cortés. *Solo inaugurada la modernidad es que se hace compatible el amor-pasión con el orden social*, y, específicamente, con el matrimonio y la familia cristiana. Así, el individuo puede surgir y cumplir su deseo, lo cual se ve reflejado en la posibilidad de elegir a la pareja amorosa. Los matrimonios por amor, entonces, posicionan al individuo dentro del marco institucional del matrimonio y la familia.

El proceso de individualización no termina con la conformación del amor romántico, se puede apreciar su continuo avance. De este modo, la semántica del poliamor reivindica de forma muy pronunciada el papel del individuo. *Al negar las instituciones tradicionales, el individuo debe dotarse de sus propias estructuras sociales*. En el caso de sus relaciones amorosas debe decidir sobre su configuración. Esto significa que el individuo debe ponerse sus propios límites. Su individualidad se extiende en sus relaciones a partir de que delimite lo que acepta y lo que no. Podemos hablar de límites individuales, lo que plantea la interioridad del individuo. Pero a su vez, tales límites deben extenderse al marco de las relaciones sociales, podríamos hablar de los límites de la relación. A ello nos hemos referido al hablar del papel de los acuerdos. Ellos son la estructura de la relación en cuanto tal, pero a su vez, son límites de la individualidad de cada integrante en la medida en que son participes. Así, *la decisión de los individuos se vuelve fundamento de las estructuras sociales, de forma que se plantea la necesidad de la reflexividad para que las estructuras no lleguen a contraponerse al individuo*.

El tercero de nuestros criterios plantea que la individualidad moderna necesita de la autoobservación y el autoconocimiento; esto lo hemos llamado la *cuestión del conocimiento de sí*. En este sentido, fue de vital importancia abordar la forma en que el cristianismo planteó la relación de los creyentes con Dios. El *eros* cristiano estableció una serie de prácticas que estimularon la subjetividad de los sujetos. La penitencia, el bautismo, la virginidad, etc. fueron prácticas religiosas que configuraron al individuo moderno a partir de que los sujetos observaran su actuar. Como ya mencionamos, fue necesario que los sujetos adquirieran conciencia de las faltas y pecados que cometieran, para así, establecer las conductas oportunas al *nomos* del Dios cristiano. El conocimiento de sí posibilita detectar acciones reprobables para el

orden de Dios, de forma que se pueda hacer frente a los pecados y transformar el modo de vida de los individuos.

La vigilancia que los individuos tienen hacia sí es una constante en el amor, lo cual tiene que ver en muchas ocasiones con el control de las emociones. Un ejemplo de ello es el *fin' amors* del amor cortés, donde se mantenía al margen el deseo sexual del amante, al grado en que fuera posible no consumir el acto sexual. De igual modo, la vigilancia del amor pasión y la libido es necesaria en la medida en que la reciprocidad del amor se vuelve necesaria, es decir que los impulsos individuales deben ser contenidos al grado que se respete la individualidad de la amada. El desenfreno del amor-pasión es liberado tras la reciprocidad de la amada. Mientras que esto no sea así, podemos incluso hallar la sublimación del amor-pasión en arte, por ejemplo, los poemas de los trovadores del *fin's amors*.

Esta autoobservación continúa en gran parte del amor romántico. La religión, aliada con el Estado, normativiza al amor bajo la unidad que establece con el matrimonio, la familia y la monogamia. El control que se tiene de la población por la Iglesia y el Estado implica que los individuos se autoobserven en la medida que deben acoplarse a una estructura específica de amor. Ya entrada la modernidad la confesión se vuelve central para el cristianismo. En la medida en que el individuo se va liberando de algunas estructuras tradicionales la autoobservación y el conocimiento de sí adquieren una mayor preponderancia. Para que el individuo sea capaz de decidir es necesario que se conozca, específicamente, que sepa qué desea. En este sentido, *la pasión se vuelve insuficiente pues en la pasión el deseo está oculto, es extraño al individuo*.

De este modo, el poliamor plantea que es necesario que los individuos se conozcan a sí mismos. Ello implica que se realice una constante autoobservación de las emociones de los individuos. La semántica plantea que es posible indagar en el deseo que los amantes tienen respecto a sus relaciones y su exterior. Por ejemplo, una emoción pasional tal como los celos se convierte en un indicador del deseo del individuo que lo experimenta. Así, los celos estarían apuntando hacia un deseo, el cual es necesario develar. *Solo a través de la autoobservación y el conocimiento de sí es posible que los individuos se hagan cargo de la satisfacción de sus deseos*.

El cuarto criterio se refiere a la *cuestión de la libertad* individual y la autonomía. Aquí encontramos indicios en las prácticas mismas del cristianismo. Tal como lo expusimos en el Capítulo II, la relación de *eros* del creyente hacia Dios debe ser producto de la propia voluntad. El bautismo debía ser una decisión consciente del individuo. El mismo caso ocurre con la virginidad. El valor de estos sacramentos radica en que el individuo tiene la convicción y la voluntad de asumir la liturgia cristiana. Incluso encontramos el caso paradójico que intenta eliminar el deseo sexual a partir de la voluntad misma; lo importante aquí es subrayar que la libertad de

asumir el *nomos* cristiano es vital. Si un valor tienen los sacramentos cristianos es que los individuos se entregan a Dios a partir del medio y el fin que es *eros*, por amor a Dios es que los creyentes deciden entregarse a él. Por otro lado, el sacramento del matrimonio amerita también el acto libre de unirse en matrimonio. En este sentido, el cristianismo reivindicó la decisión de la mujer en lo que al casamiento corresponde, cosa que en otros sistemas culturales no solía ocurrir. Si bien los matrimonios por amor no fueron lo común antes de la modernidad, existió en los matrimonios por conveniencia la pequeña libertad de que la mujer rechazara a su potencial pareja.

Las libertades de elección de la pareja comenzaron a abrirse a partir de la contrarreforma y el capítulo del *Tametsi*. Al derecho canónico dejó de importarle cuál era el fundamento del matrimonio, ya sea por motivos económicos o políticos, o bien por amor. Ello implicó que fuera permitido que el amor se convirtiera en fundamento del matrimonio. De esta forma, la libertad de los amantes para elegir a su pareja amorosa se fue extendiendo. Ya en el siglo XX encontramos con normalidad que la mayoría de la población encuentre al amor como motivo para contraer nupcias. Así, el amor romántico se establece a partir de que el amor se integre al matrimonio.

De este modo, encontramos que el amor-pasión se convierte en central para sostener la estabilidad de los matrimonios, al grado que la sexualidad se convierte en una variable de la que depende el matrimonio y la familia. *El amor-pasión se convierte en un elemento crucial para el individuo*, al grado en que le es posible no participar del matrimonio, la familia, la procreación e incluso la monogamia. Así, la semántica del poliamor plantea la necesidad de la libertad para sostener relaciones amorosas. Ante la falta de estructuras tradicionales es necesario que el individuo decida sobre las estructuras de sus relaciones, esto es que haga uso de su autonomía, lo que significa que se dé sus propias normas. Tal estructura se plantea a través de los acuerdos que una relación tenga, lo cual presupone que los individuos hagan uso de su libertad.

El quinto criterio que hemos establecido es el de la responsabilidad. *La cuestión de la responsabilidad* refiere a que la libertad (cuarto criterio) conlleva a que los individuos se hagan responsables de sus actos, para lo cual es indispensable la autoobservación de los sistemas psíquicos (tercer criterio). De este modo, encontramos en las prácticas cristianas la configuración de la responsabilidad individual. Ello es posible en la medida en que se pueden imputar acciones y sus consecuencias a los sistemas psíquicos. En el caso del cristianismo, la salvación es responsabilidad de los actos individuales del sujeto, de forma que las faltas que cometa son responsabilidad de él. Tal como hemos mencionado, el deseo sexual o libido forma parte de la estructura del ser humano dada la caída del paraíso, es decir, la libido es inherente al ser humano terrenal. Por lo cual, es responsabilidad del sujeto vigilar sus deseos para así enfrentar el mal en su vida cotidiana.

En el amor romántico la responsabilidad se manifiesta en la misma elección de pareja, pues la libertad de elección conlleva la responsabilidad de los actos. Como planteamos con Shakespeare, por ejemplo, el amante tras su enamoramiento se debe hacer cargo de las decisiones que toma en ese estado psicológico. La locura del amor-pasión puede hacer que se tomen decisiones no muy razonadas, ante ello, el amante adquiere el compromiso con su amada, lo que establece la responsabilidad con sus decisiones. En la medida en que se amplían las libertades en las relaciones amorosas aumentan las responsabilidades para el individuo. Así, cuando comienza a desintegrarse la unidad del amor romántico (amor, matrimonio, familia, monogamia) el individuo debe elegir si es conveniente casarse, o tener hijos, etc. La responsabilidad se manifiesta en las propias decisiones, así como, en sus consecuencias.

De este modo, *la semántica del poliamor abre todas las posibilidades de decisión para el individuo en términos de sus relaciones amorosas*. Así, los sujetos adquieren una gran carga de responsabilidad pues se pretende que cada aspecto de las relaciones se someta a decisión. Por otro lado, se pone una especial atención a las emociones. El hecho de que los individuos experimenten emociones no radica en una causa exterior, sino más bien interior. De modo que la responsabilidad se imputa en la mayoría de las ocasiones al individuo, es decir, el individuo es responsable de su sentir. El caso de los celos vuelve a ser ilustrativo. Sentir celos no demuestra que la pareja actúe de mala fe, o bien, descuide su relación o su compromiso con la otra persona. Desde el punto de vista de la semántica del poliamor, los celos apuntan a un problema interno de la persona que siente celos. Ante ello, hacerse responsable de ese sentir es indagar los motivos que provocan esa situación para así manifestar la demanda o el deseo, o bien, hacerse cargo de la falta que se manifiesta. Sin embargo, no solo se debe interpretar que la responsabilidad es meramente individual, sino que también involucra a las parejas, aunque en un papel secundario. De ahí que el papel de los acuerdos se vuelva fundamental.

De esta forma, podemos pasar a nuestro sexto y último criterio. La *cuestión del consenso* se refiere a la reflexividad de los sistemas psíquicos y de las relaciones amorosas en sí mismas. En este sentido, la reflexividad la hemos entendido como la dinámica que se da entre expectativas y experiencias. En el caso del cristianismo ya nos encontramos frente a un tipo de reflexividad. Los sacramentos, a los que ya hemos hecho muchas veces mención, establecen una reflexividad principalmente individual. La autoobservación y el conocimiento de sí que establecen las prácticas cristianas tienen sentido en la medida en que los individuos pueden cambiar sus modos de vida. Esto significa que las expectativas de vida de los creyentes pudieron ser transformadas en la medida en que sus experiencias fueron guiadas por la semántica del cristianismo.

Por otro lado, la dinámica de la reflexividad como consenso, la podemos detectar en la medida en que se comienza hacer frente al *nomos* de un solo individuo. En el cristianismo encontramos que los individuos deben de someterse a la ley de Dios, lo mismo ocurre al nivel del matrimonio, salvo que se agrega que los designios del esposo se convierten en ley para la esposa. Así, el hombre es quien lleva las riendas de la unidad social que es el matrimonio y la familia. La mujer es quien acata dicha ley.

En el amor romántico se mantiene dicha dinámica. Hemos comentado que, en gran medida, el hombre por ser poseedor del poder social que es el dinero tiene la posición de decidir sobre el matrimonio y la familia. Por supuesto que el patriarcado antecede a la configuración del amor romántico, lo que hemos planteado es que la proletarización de la sociedad se acopla en un primer momento a la estructura que posiciona al hombre como cabeza de la familia. Estaríamos hablando, como lo llama Silvia Federici (2018), del patriarcado del salario. Ante esto, el amor como *nomos* opera a favor del hombre. Sin embargo, como hemos ya planteado en el último capítulo, el ingreso de la mujer al mercado laboral ha permitido hasta cierto punto la emancipación de la mujer del *nomos* del hombre. De alguna manera esa es la tesis de Ulrich y Elisabeth Beck. En este sentido, *la reflexividad en las relaciones amorosas comienza cuando se empieza a establecer la igualdad entre los sexos.*

En la medida en que se comienza a observar la desintegración del amor romántico es posible visibilizar la reflexividad en las relaciones amorosas. Ya en la semántica del poliamor encontramos la constante necesidad de la reflexividad como consenso. Como ya explicamos en el cuarto capítulo, el poliamor plantea que todo aspecto de las relaciones amorosas debe ser puesto en consideración, se debe decidir sobre la configuración de las relaciones a través del consenso de cada una de las partes. De esta forma se toman acuerdos que establecen la estructura de la relación, o bien, de las relaciones. Sin embargo, los acuerdos no están planteados como una norma inamovible. En cambio, se pretende que los individuos puedan transformar o derogar los acuerdos previos en el momento en que ya no se sientan cómodos con ellos. La experiencia o la vivencia de los sistemas psíquicos pueden poner en duda las expectativas depositadas en los acuerdos. De esta manera es posible que los individuos decidan y, a lo largo del tiempo, modifiquen las estructuras de las relaciones sin que se caiga en un solo modelo de relación amorosa. Las posibilidades de estructurar una relación se abren al horizonte de comunicaciones a partir del cual se decide.

Estos seis criterios conforman lo que hemos llamado la lógica de la individualización y la reflexividad. A partir de ellos intentamos reconstruir el proceso de las semánticas del amor, de forma que buscamos reconstruir la lógica evolutiva e histórica a partir

de la cual ha sido posible el establecimiento de la semántica del poliamor. *Para esto no bastó seguir cada uno de los criterios que hemos comentado. Otro momento de nuestro trabajo se tuvo que guiar a partir de establecer diferencias y comprender la continuidad entre distintas semánticas del amor.* A ello atendieron nuestros objetivos específicos. El primero de ellos consistió en diferenciar al amor premoderno del amor romántico. El segundo constó en diferenciar al amor-pasión del amor romántico. Finalmente, el tercero buscó establecer la continuidad del amor-pasión en el amor romántico y el poliamor. Sobre cada uno de estos objetivos debemos decir que apuntan a una mayor investigación sobre el amor, lo cual traería como consecuencia problematizar la concepción de Luhmann sobre el amor. Ello plantearía la necesidad de contar con una teoría del amor para no reducir al amor a una teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Para entender esto es necesario que hagamos algunos comentarios sobre cada uno de los objetivos que acabamos de recordar.

El primer objetivo planteó diferenciar al amor premoderno del moderno, específicamente, el amor romántico. Consideramos como amor premoderno a las semánticas del amor cristiano y el amor cortés. Históricamente, el amor cristiano precede al amor cortés. Ya hemos comentado que el amor cortesano fue una especie de respuesta al dogma cristiano a partir de que se establece el culto mariano. Ambas semánticas anteceden al periodo en que se inaugura la modernidad (S. XVI). Sin embargo, la oposición que se encuentra en ambas semánticas se supera entrada la modernidad con el establecimiento del amor romántico. *La contradicción principal radica en la exclusión del amor-pasión, en tanto deseo sexual o libido, dentro de la doctrina cristiana.* La pasión para el cristianismo está reservada a Dios. El amor pasional entre los individuos fue considerado por mucho tiempo un pecado. La sexualidad quedó delegada solamente a la procreación, en muchas ocasiones sin dejar de ser vista como una falta ante Dios.

La regulación del deseo sexual en torno al orden social no ha sido caso exclusivo de la sociedad cristiana europea. Incluso podríamos comentar que el amor sexual precede al amor moderno, a ello apuntan los debates contemporáneos de antropólogos, etólogos, sociobiólogos y algunos psiquiatras (Singer, 2006, págs. 403-430). En este sentido, la sociedad cristiana no es la única que ha buscado excluir el deseo sexual del orden social. El matrimonio por ello adquiere una importancia clave, pues la unión de los individuos, de hombres con mujeres, es algo tan fundamental y relevante para la comunidad como para delegarlo a la decisión de los individuos. De hecho, aun con la reforma del *Tametsi*, los matrimonios por amor podían ser invalidados en el caso de que los padres no estuvieran de acuerdo con la unión. El matrimonio tiene su origen en motivos económicos y políticos a diferencia de la concepción que se tiene hoy en día.

Así, el cristianismo no es la excepción en la regulación del amor sexual. La exclusión de la libido del orden social del cristianismo esperó su respuesta al siglo XII. Como ya hemos comentado, el amor cortés establece una relación social que transfiere valores divinos a la mujer, de forma que se establece una relación similar a la del creyente con Dios, así como, del siervo con el señor. El punto es resaltar que el amor-pasión que buscó desplegarse en este tipo de amor no encontró su armonización hasta el momento en que se convirtió en amor romántico. Tal como comentamos en el capítulo dos, la armonización del amor cortés con el amor cristiano fue un obstáculo que no tuvo su reconciliación hasta, tal vez, con la operación que expusimos con el mito de *Tristán e Isolda*. Esto es, sacar de la estructura del ser humano al deseo sexual. Al no tener los amantes responsabilidad de su amor, el Dios cristiano es capaz de ayudar a los inocentes enamorados. Sin embargo, esto no superó la exclusión de la sociedad que tuvieron los amantes. La unión amorosa de Tristán e Isolda solo puede llevarse a cabo tras la muerte.

A diferencia de este mito, Shakespeare condena la idea de que los amantes encuentren su unión tras la muerte. Él reivindica que el amor debe ser concretado en vida y en sociedad, si esto no es así, no tiene sentido el amor de los amantes. En *Tristán e Isolda*, y en general en el amor cortés, el orden de los amantes se contrapone al orden de Dios, siendo este el orden mismo de la sociedad. De esta forma, ambos ordenes son incompatibles. Esto no quiere decir que en el amor romántico no se manifieste el orden de la sociedad y, por otro lado, el de los amantes. Como veremos más adelante, la diferencia de órdenes los podemos ubicar con la distinción entre lo público y lo privado. Pero lo que queremos resaltar aquí es que la diferencia principal entre el amor premoderno y el moderno la encontramos en que el amor-pasión encuentra su compatibilidad con el orden social. Esto quiere decir que en vez de ser excluido como había ocurrido, *en la modernidad el amor-pasión se integra a la configuración de la sociedad. Hablamos de amor moderno cuando el amor sexual se logra acoplar a instituciones como el matrimonio, la familia, la monogamia; es aquí cuando encontramos la constitución del amor romántico.* De esta manera, mostramos que en Shakespeare podemos ya encontrar una semántica del amor moderno.

Dicho esto, podemos pasar a nuestro segundo objetivo específico, el cual radica en diferenciar al amor-pasión del amor romántico. Primero debemos comentar que, al seguir el proceso del amor en tanto *eros*, es posible encontrar una continuidad entre amor premoderno y moderno, sin embargo, nosotros no hemos profundizado en ello. Basta con recordar que hemos encontrado la identidad de *eros* con el amor-pasión, lo cual excluye sus diferencias en sus respectivos periodos históricos. Sin embargo, hemos planteado que la formulación del amor-pasión implica que no es posible su reducción al mero sexo. Nos inclinamos a pensar que el desarrollo de la subjetividad que se da en la modernidad, al menos a partir de Descartes, es determinante para que

el individuo pueda operar a partir del amor-pasión. Sin embargo, esto solo puede ser delegado a otra investigación. Lo que no podemos perder de vista es que *el amor-pasión implica el desarrollo de la subjetividad proyectada en la sexualidad*. Ya hemos dicho que la subjetivización del sexo establece al amor-pasión. En esta medida, consideramos que tanto el amor-pasión como el amor romántico son en sí mismos modernos.

De esta forma, encontramos que *el amor-pasión y el amor romántico surgen implicándose el uno al otro*. De hecho, *considerar al amor-pasión en sí mismo no es más que una mera abstracción, carece de la cualidad de lo concreto*. De ahí la necesidad de problematizar el hecho de que Luhmann piense al amor-pasión en sí mismo como medio de comunicación. Lo que encontramos históricamente es que *el amor-pasión surge siendo amor romántico*, esto significa que surge en la modernidad con las determinaciones del matrimonio, la familia y la monogamia.

Sin embargo, es importante diferenciar al amor-pasión del amor romántico, solo así hemos podido dar seguimiento al desarrollo evolutivo del amor. De hecho, debemos destacar que es vital no confundir ambos tipos de amor, tal como es el caso, por ejemplo, de Ulrich y Elisabeth Beck. El amor romántico se conforma a partir de la unidad institucional del amor-pasión, el matrimonio, la sexualidad, la familia y la monogamia; dicha semántica, a su vez, justifica la desigualdad entre los sexos que surge de una determinada división social del trabajo. Como puede apreciarse, *el amor-pasión es un elemento del amor romántico, o si se quiere, el amor romántico es una forma en que se expresa el amor-pasión*.

El amor-pasión, o el amor en sí, es entendido en el amor romántico como aquel estado de locura que experimenta el amante. Es aquella sensación que atrae al amante a la amada; motivada, principalmente, por el deseo sexual. Ello radica en que el amante imputa, muchas veces de forma inconsciente, un valor a la amada que puede coincidir o no con el ser objetivo de ella. Este tipo de amor parte del deseo sexual que el amante refiere a su amada. Para el amor-pasión, la sexualidad es parte fundamental, sin embargo, no puede ser reducido a la mera relación sexual. Las imputaciones que se pueden hacer a la persona amada son en gran medida subjetivas, de esta forma surge el papel de la imaginación en el amor-pasión. En este sentido, no se puede reducir el amor a la corporalidad de la persona amada, sino que implica las cualidades subjetivas de amantes y amadas. No reducir el amor a la corporalidad implica considerar la totalidad de la persona, esto es, no solo atender a su cuerpo de forma sexual, sino también a su subjetividad en cuanto individuo que es.

En la medida en que entra en la ecuación la subjetividad de los individuos como cualidades deseables en el amor heterosexual, el amor-pasión comienza a exigir la igualdad entre los sexos. Como ya mencionamos, *la igualdad entre hombres y mujeres*

es necesaria para la efectividad del amor. El amor no reduce su atracción a la corporalidad, o sea a la belleza física, sino que abarca otros tipos de belleza como la intelectual o la ética-moral (Platón). Ante ello, *la desigualdad de la mujer no ayuda a cultivar el amor entre hombres y mujeres.* Por otro lado, en la medida que la mujer es subsumida por el *nomos* del hombre no es capaz de decidir sobre su propia vida de forma plena. *Su amor se manifiesta como entrega y sacrificio al hombre. Así se expresa el amor romántico.* No hablamos necesariamente del amor entre conciencias independientes, libres y autónomas. En este sentido, el amor-pasión no implica necesariamente la pasividad de la amada del amor romántico, sino que, en la medida en que se estima la igualdad del hombre y la mujer, se requiere que la reciprocidad del amor involucre la actividad de ambos amantes en el acto de valoración mutua. Esto es, que los individuos encuentren deseable a la persona amada. Así, para Stendhal y Shelley, la mujer debe tener acceso, en igualdad al hombre, a cualquier actividad que cultive su individualidad. La mujer no podría ser reducida al ámbito doméstico, lo cual le privaría de infinitas alternativas, como el cultivo de cualidades intelectuales, artísticas, etc. De hecho, así Shelley explica el amor homosexual de la Grecia antigua. Comenta que las mujeres no eran deseables para los hombres griegos porque no tenían acceso a los valores más estimables de esa sociedad.

Dicho esto, es posible abrir la argumentación a nuestro tercer objetivo específico, que contempla establecer la continuidad del amor-pasión en las semánticas del amor romántico y el poliamor. Retomando lo anterior, podemos encontrar históricamente que la exigencia de la igualdad de la mujer se reivindicó de forma muy fuerte tras la Revolución Francesa. Hemos comentado que se estableció el voto de la mujer y se legalizó el divorcio. Encontramos en esa época que el feminismo, el anarquismo y el socialismo llegaron a reivindicar la idea del amor libre. Principalmente, se atacaron instituciones como el matrimonio, el cual legitimó el dominio del hombre sobre la mujer. Sin embargo, la escalada del amor libre se frenó completamente tras la Restauración. Los derechos de la mujer y su papel en la sociedad volvieron a su lugar tradicional.

Así, el amor romántico continuó su consolidación hasta el siglo veinte. Después de las exigencias feministas, la semántica del amor romántico tuvo que buscar una supuesta armonización de la desigualdad entre los sexos. Tal armonización plantea que los sexos son inconmensurables, que al hombre le corresponde cierto rol y a la mujer otro; de modo que cada uno tiene su valía por sí mismo. La mujer dedicada a las tareas del hogar, a la maternidad, y a la familia es un don que le corresponde. Mientras que el hombre es quien brinda sustento a la familia. El lugar de la mujer es el espacio privado y el del hombre el público. Nosotros hemos planteado que, bajo esta semántica, a la mujer se le negó el acceso al poder social que es el dinero. En la medida en que el mercado laboral se abre a la mujer encontramos que se comienza a

tener una menor desigualdad frente al hombre. De esta forma, los derechos de la mujer se comienzan a ampliar.

Por otro lado, la revolución sexual, entre otras cosas, visibilizó a las mujeres como deseantes en el campo de la sexualidad. Ello afectó el desarrollo del amor romántico. *Si bien el amor-pasión era motivo para establecer uniones matrimoniales, en su origen, la continuidad del matrimonio no se depositó en la plenitud del amor pasión. Más bien, el amor conyugal o filial fue en todo caso lo que garantizaba que los matrimonios perduraran en el tiempo.* La igualdad del individuo, ya sea hombre o mujer, tras la revolución sexual, implicó el derecho al deseo y al placer. De este modo, existió un cambio, *el amor romántico puso en el centro al amor-pasión, lo cual hizo depender al matrimonio de la plenitud del amor sexual.* En esas épocas se llegó a considerar que un buen matrimonio dependía de una vida sexual entre los esposos.

En la medida en que adquiere mayor importancia el amor sexual en la unidad del amor romántico, el amor-pasión comienza a negar instituciones como el matrimonio, la familia, la monogamia. Al enfrentarse hombre y mujer como deseantes, se pone en juego la necesidad de que cada uno de ellos satisfaga sus necesidades y deseos más allá de las formas sociales tradicionales. Para ello es necesario que se decida sobre cada uno de los aspectos de la vida. Los individuos deben comenzar a elegir, a poner los límites de su individualidad y de sus relaciones amorosas. Por ello, hemos sugerido que *en la medida en que se comienza a cumplir con la igualdad entre los sexos el amor-pasión se desarrolla como negación del amor romántico.*

Bajo este contexto, la reivindicación del individuo después del Mayo del 68 y la Revolución Sexual, es que se retoman las discusiones sobre el amor libre y algunas otras formas de relacionarse afectivamente. La crítica, principalmente, al matrimonio y a la monogamia tuvo una fuerte inspiración feminista. Podemos comentar que el cuestionamiento al *nomos* de los hombre, o al patriarcado si se quiere, se manifestó en los distintos ámbitos de la vida social: el económico, el político, el familiar, el afectivo, el amoroso, etc. A partir de ello, se comienza a establecer la semántica del poliamor.

El poliamor continúa con el desarrollo del amor-pasión. Ahí encontramos el planteamiento de que es necesaria la igualdad de los individuos para establecer relaciones amorosas justas. Del mismo modo, la individualización y la reflexividad se convierten en parte esencial de la semántica. Por un lado, se plantea que los individuos decidan sobre la configuración de sus relaciones amorosas, de forma que las instituciones tradicionales no son ningún impedimento ante los deseos de los involucrados. Por el otro lado, se pretende que la estructuración de las relaciones se realice a partir del consenso y la reflexividad. Esto significa que, si los deseos se modifican a través del tiempo, las estructuras de las relaciones amorosas se pueden

adaptar a ellos, más no al revés. Así, la individualización significa que las estructuras sociales deben adaptarse al individuo, y no el individuo a las estructuras.

Para que todo esto sea posible el amor-pasión encuentra sus limitaciones. El amor-pasión considerado como *pathos* hace referencia a la locura y al padecimiento del enamoramiento. Este es un estado en que el deseo se manifiesta solamente de forma inconsciente, de ahí que hemos considerado que la pasión es el deseo alienado del sujeto. Considerando esto, la semántica del poliamor plantea una relación distinta del individuo con la pasión. Si bien encontramos en esta semántica una gran reivindicación del amor, podemos situar también una crítica al amor como *pathos*. Padecer al amor como locura y desenfreno no es forzosamente algo positivo, pues más bien da cuenta de un deseo o necesidad que el individuo no ha hecho consciente.

Así, la semántica del poliamor apunta a que es necesario que los individuos sean conscientes de sus deseos para poder tomar decisiones dentro de cualquier aspecto de sus vidas. En la medida en que los amantes buscan establecer un consenso, es vital que pongan en juego sus deseos y se hagan cargo de ellos. Para ello, sugiere la semántica, los individuos deben monitorear sus emociones. La introspección sobre el motivo de tales emociones es capaz de develar los deseos. A ello nos hemos referido varias veces con el caso de los celos. Si una persona siente celos al ver a su pareja con otra persona, la semántica del poliamor sugiere que la persona trabaje en sus celos para así descubrir qué es lo que la incómoda. Sabiendo esto, la persona puede ser capaz de manifestarle a su pareja la necesidad o deseo que experimenta, lo que posibilita llegar a nuevos acuerdos en la relación.

Lo interesante surge en que *esta relación que los individuos tienen con las pasiones radica en develar los motivos de su actuar*. Ello nos introduce a problematizar la concepción que tiene Luhmann del amor como medio de comunicación. Debemos decir que Luhmann considera como medio de comunicación a un tipo de amor en específico: el amor-pasión. De este modo, *el amor-pasión en tanto medio de comunicación tiene la función de sustituir motivos por selecciones dadas por el código*. Tal cosa puede ser correcta si consideramos al amor bajo su determinación de *pathos*. Ahí, el estado de desenfreno y locura hacen actuar al enamorado de una forma en que no está consciente de los motivos de su actuar. Es ahí cuando los amantes, como todos, pueden intercambiar comunicaciones altamente individualizadas. Gran parte de su situación parte del desconocimiento que existe de los enamorados. En la medida en que se va adquiriendo conocimiento de los amados se comienza a desvanecer el encanto del amor como *pathos*. En contraposición a esta semántica de la pasión, *el poliamor plantea que las pasiones señalan los motivos y deseos*. En vez de llevar a cabo acciones de forma inconsciente, *se busca que los individuos detecten los motivos de su actuar*. Tal diferencia,

me lleva a pensar que *el amor-pasión*, al que se refiere el poliamor, *se trata más bien de que sea posible motivar sin la enajenación de la selección impuesta por el código del medio de comunicación.*

De acuerdo con lo planteado, queda mucho por problematizar sobre la concepción de Luhmann del amor, pues considerar al amor-pasión en sí mismo es una abstracción que no permite pensar en las determinaciones concretas del amor en la sociedad. Concebir al amor como medio de comunicación se presta a una especie de reduccionismo que no deja ver la continuidad y las diferencias que el amor-pasión puede tener con otros tipos de amor como, por ejemplo, el amor conyugal. Por ejemplo, no considero que el amor conyugal se contraponga a la función de establecer comunicaciones altamente individualizadas. Por otro lado, sugerimos también en este trabajo que en el amor romántico también perduran los tipos de amor del cristianismo: eros, filia, nomos, ágape; todo ello no logra ser desarrollado a través del reduccionismo del medio de comunicación. Ante ello es necesaria una teoría social del amor que no se reduzca a la teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

De esta forma, una teoría del amor debe considerar también la lógica de la individualización y la reflexividad. Tal proceso lo hemos seguido en torno a las relaciones amorosas. Cabe precisar que tal funcionamiento *se acota en gran medida a la zona de operatividad de los individuos*, el cual es también el ámbito de su vida privada. En este sentido, cabe resaltar la distinción que hemos observado en el amor cortés, la cual radica en diferenciar el orden de la sociedad cristiana y el orden de los amantes. Si bien, con el amor romántico el orden de los amantes adquiere un lugar en el orden mismo de la sociedad, podemos considerar que el orden del amor se delimita a la dimensión privada e incluso *puede producir el efecto de abstraer a los amantes del orden social.*

Así, podemos detectar una continuidad en torno a estas dos dimensiones u órdenes que se dan en el amor cortés. *El amor-pasión y el romántico son incorporados a la sociedad moderna a condición de que el orden de los amantes no interfiera en la dimensión pública, específicamente, en el sistema económico y político.* A partir de ello se configura la sociedad a través de sistemas funcionalmente diferenciados. El orden de la comunicación, y de esta forma, cada uno de los subsistemas sociales, se presenta como algo ajeno al actuar de los individuos. La autorreferencia de la comunicación plantea la alienación y autonomización del sistema frente al individuo. En este sentido, *al estudiar las distintas semánticas del amor, hasta llegar al poliamor, encontramos que la lógica de la individualización y la reflexividad establece en el individuo un mayor margen de decisión, el cual se restringe a un ámbito de operación reducido y acotado;* de esta forma, el medio de comunicación amor no constituye sistema alguno. En cambio, el

amor como medio de comunicación establece relaciones amorosas particulares, las cuales involucran el papel activo del individuo.

De acuerdo con esto, *la centralidad del amor en nuestra época significa, en gran medida, un alejamiento de nuestras condiciones económicas y políticas como sociedad*. De hecho, señalamos en este trabajo la influencia del romanticismo como respuesta al fracaso político y económico del proyecto ilustrado. Comentamos que, con el romanticismo, claramente implicado en las semánticas del amor, se establece *una actitud de renuncia y retirada de los grandes proyectos de una sociedad*, de modo que el sujeto solo se preocupe por aquello que sí puede cambiar, esto es su ámbito más próximo en tanto individuo. De esta misma manera, se puede encontrar ya desde Descartes (1637) esta misma actitud, la cual funda al sujeto moderno y a la modernidad misma. En la tercera parte del *Discurso del método*, Descartes escribe lo siguiente: “Mi tercera máxima fue procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo, y generalmente acostumbrarme a creer que nada hay que esté enteramente en nuestro poder sino nuestros propios pensamientos, de suerte que *después de haber obrado lo mejor que hemos podido, en lo tocantes a las cosas exteriores, todo lo que falla en el éxito es para nosotros absolutamente imposible*” (Cursivas mías).

A diferencia de la retirada al pensamiento, la lógica de la individualización y la reflexividad muestra que, en el ámbito del (poli)amor, el individuo comienza a tener un mayor ámbito de operación en la realidad exterior. Tal zona de operatividad sigue limitándose más que a la vida privada de los individuos, sin embargo, podría considerarse que la semántica del poliamor avanza en el cuestionamiento de estructuras tradicionales, ante lo cual se exige el involucramiento activo del individuo para dotarse de sus propias estructuras. Esto significaría que, de ser posible el *ethos* del poliamor, el consenso se establecería como el fundamento de las estructuras sociales, a diferencia de la autorreferencialidad de los sistemas sociales. En este sentido, consideramos que la diferencia entre el orden de la sociedad y el orden de los amantes responde a los planteamientos de Habermas donde diferencia el mundo de la vida de los sistemas sociales. Por tal motivo, resulta de gran importancia problematizar no solo la concepción de Luhmann sobre el amor, sino que, además, tener en cuenta los planteamientos de Habermas sobre el consenso, el mundo de la vida y los sistemas sociales. Dicho esto, no queda más que terminar este trabajo ahí donde continúan nuestras dudas e inquietudes, las cuales deberán desarrollarse en la posteridad.

Referencias

- Beck, U. (1996). Teoría de la modernización reflexiva. En J. Beriain (Comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo* (págs. 223-265). Barcelona: Anthropos.
- Beck, U. (2002). *Hijos de la libertad*. México: FCE.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2001). *El normal caos del amor: Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2003). *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- Berlin, I. (2000). *Las raíces del romanticismo*. México: Taurus.
- Castro, C. R. (2015). *Amor romántico: discurso, práctica cultural y ritual de interacción. Una propuesta analítica desde la sociología y el género*. México: UNAM. Tesis de licenciatura.
- Choza, J. (2011). *Historia de los sentimientos*. Sevilla: Thémata.
- Comte-Sponville, A., Delumeau, J., & Farge, A. (2005). *La historia más bella de la felicidad*. Barcelona: Anagrama.
- Coontz, S. (2006). *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el matrimonio*. Barcelona: Gedisa.
- Corsi, G., Esposito, E., & Baraldi, C. (2006). *GLU: Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México: Universidad Iberoamericana.
- Crail, A. (21 de junio de 2016). Poliamor chilango. *máspormás*. Recuperado el 04 de febrero de 2019, de <https://www.maspormas.com/especiales/poliamor-chilango/>
- de Rougemont, D. (2001). *Amor y occidente*. México: CONACULTA.
- Díaz, S. T. (01 de noviembre de 2015). Cuando el corazón da para más de uno... El arte de vivir el poliamor. *Excelsior*. Recuperado el 03 de diciembre de 2016, de <http://www.excelsior.com.mx/blog/una-vida-singular/cuando-el-corazon-da-para-mas-de-uno-el-arte-de-vivir-el-poliamor/1054671>
- Durkheim, É. (2016). *La división del trabajo social*. México: Colofón.
- Easton, D., & Hardy, J. W. (2009). *Ética promiscua. Una guía práctica para el poliamor, las relaciones abiertas y otras aventuras*. Madrid: Melusina.

- Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos : ensayos*. Barcelona: Península.
- Engels, F. (2010). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Barcelona: Diario Público.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. México: Siglo XXI.
- Fromm, E. (2015). *El arte de amar*. México: Paidós.
- Gaitán, R. P. (2015). Usos y límites de la reflexividad en la obra de Anthony Giddens. *Acta sociológica*. Núm. 67, E1-E23.
- García, A. A. (2015). El amor como problema sociológico. *Acta sociológica*, núm. 66, 35-60.
- Giddens, A. (1997). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (2012). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Golfs con principios. (17 de diciembre de 2014). *Compersión, según "Opening Up" (1)*. Obtenido de Traducción de Vagalume Miguel:
<http://www.golfsconprincipios.com/lamoscacojonera/compersion-segun-opening-up-1/>
- Graeber, D. (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor: la moneda falsa de nuestros sueños*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Guerra, C. L., & Ortega, L. S. (2015). Poliamor en la vida cotidiana. Construcción ideológica y subjetividad. *Memoria del coloquio de investigación en género desde el IPN*, 273-293.
- Habermas, J. (2014). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Heller, H. (2011). *Teoría del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, L. A. (2017). El teorema de la doble contingencia, un entrelazamiento entre los niveles micro y macro en la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann. En R. Jokisch, & C. Fernando, *Hacia una sociología integrativa* (págs. 77-92). México: UNAM-La biblioteca.
- Hernández, V. I. (24 de septiembre de 2018). *BBC*. Obtenido de Manuel Matheu, experto en sexo: "Somos monógamos porque somos pobres":
<https://www.bbc.com/mundo/noticias-45618929>

- Illouz, E. (2014). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Madrid: Katz.
- Jokisch, R. (2000). ¿Cómo es posible la vida cotidiana desde el punto de vista de la teoría de la acción social? Apuntes sobre Alfred Schütz y la sociología de la vida cotidiana. *Estudios Sociológicos*, vol. XVIII, núm. 3, 547-554.
- Klesse, C. (2014). Poliamor - De la promesa de amar a muchos. Un comentario sobre la posición de investigación. En A. A. García, & R. O. Sabido, *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Algunas rutas del amor y la experiencia sensible en las ciencias sociales* (págs. 131-61). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Lacan, J. (2011). *Seminario 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paídos.
- Le Goff, J. (1982). *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Luhmann, N. (1995). Individuo, individualidad, individualismo. *Zona abierta* 70/71, 53157.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
- Luhmann, N. (2008). *El amor como pasión: la codificación de la intimidad*. Barcelona: Península.
- Luhmann, N. (2014). *Introducción a la Teoría de Sistemas: lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*. México: Univesidad Iberoamericana.
- Marcuse, H. (2017). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (2016). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI.
- Ortega y Gasset, J. (1971). *Estudios sobre el amor*. Navarra: Salvat.
- Schutz, A., & Luckmann, T. (2009). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Seco, R. (27 de enero de 2019). Por qué se habla tanto de poliamor. *El país*. Recuperado el 04 de febrero de 2019, de https://elpais.com/elpais/2019/01/22/ideas/1548152386_924628.html
- Simonnet, D. (2004). *La historia más bella de amor*. Barcelona: Anagrama.
- Singer, I. (2006). *La naturaleza del amor 3: El mundo moderno*. México: Siglo XXI.
- Singer, I. (2010). *La naturaleza del amor 2: Cortesano y romántico*. México: Siglo XXI.

- Singer, I. (2013). *La naturaleza del amor 1: De Platón a Lutero*. México: Siglo XXI.
- Stichweh, R. (2016). Estructura social y semántica: la lógica de una distinción sistémica. *Revista del Magíster en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad*, núm. 35, 1-14.
- Sztajnszrajber, D. (23 de Junio de 2019). *Entrevista a Darío Sztajnszrajber*. Obtenido de El clarín: https://www.clarin.com/viva/dario-sztajnszrajber-infiel-ratifica-monogamia-transgresion_0_ZKVrIJEkO.html
- Taormino, T. (2008). *Opening up. A Guide to Creating and Sustaining Open Relationships*. San Francisco: Cleis Press.
- Thalman, Y.-A. (2008). *Las virtudes del poliamor. La magia de los amores múltiples*. Barcelona: Plataforma.
- Veaux, F. (20 de diciembre de 2017). An update to the Map of Non-Monogamy. *Franklin Veaux's Journal*. Recuperado el 04 de febrero de 2019, de <http://blog.franklinveaux.com/2017/12/an-update-to-the-map-of-non-monogamy/>
- Weber, M. (2014). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zell-Ravenheart, M. G. (1990). *A Bouquet of Lovers*. Recuperado el 04 de febrero de 2019, de Church of All Worlds: <http://caw.org/content/?q=bouquet>