UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

Sobre San Agustín y el "Amor": repercusiones en las conceptualizaciones del "amor" en Rousseau y Kierkegaard. Una relectura histórico-filosófica del "amor" desde la crítica feminista

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

María de las Nieves Salobral Martín

Directora

Luisa Posada Kubissa

Madrid

© María de las Nieves Salobral Martín, 2022

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

SOBRE SAN AGUSTÍN Y EL "AMOR": REPERCUSIONES EN LAS CONCEPTUALIZACIONES DEL "AMOR" EN ROUSSEAU Y KIERKEGAARD. UNA RELECTURA HISTÓRICO-FILOSÓFICA DEL "AMOR" DESDE LA CRÍTICA FEMINISTA

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA.

PRESENTADA POR

MARÍA DE LAS NIEVES SALOBRAL MARTÍN

DIRECTORA: MARÍA LUISA POSADA KUBISSA

Agradecimientos

A mi madre por su sabiduría. Al movimiento feminista que posibilitó otros caminos para pensar el amor y, en concreto, a las amigas feministas y a las colectivas queridas Eje de precariedad y economía feminista, Gender space y Territorio doméstico por tantas reflexiones y alegrías amorosas compartidas. A las amigas y amigos por sus recomendaciones bibliográficas, ánimos y amores rebeldes. A tantas mujeres y adolescentes que me han ofrecido su experiencia crítica sobre el amor en comunicaciones y talleres. Especialmente a Luisa Posada Kubissa, que acogió con confianza la dirección de esta investigación y me ha brindado con mucha generosidad su atención, sus orientaciones formales, su acervo intelectual y bibliográfico y la libertad para transitar este recorrido. A quienes cito y no puedo citar en la tesis, que me han ofrecido la posibilidad de pensar e interpretetar los textos. A la Universidad pública que me ha posibilitado unos inestimables estudios con el profesorado de esta facultad de filosofía de la UCM y al departamento de Filosofía y Sociedad por favorecer la realización de esta investigación doctoral.

ÍNDICE

Resumen 1
Summary 2
1. Introducción 5
1.1. Objetivos, metodología y estructura 9
1.1.1. Metodología 13
1.1.2. Estructura de la tesis 15
1.2. Justificación metodológico-bibliográfica. 21
1.2.1. Antecedentes platónicos y Agustín de Hipona 21
1.2.2 Jean Jacques Rousseau 30
1.2.3. Sören Kierkegaard 36
Capítulo 2. El concepto de Amor en San Agustín. 40
2.1. Antecedentes neoplatónicos e influencias contemporáneas: Platón, estoicismo, Plotino y Jean Cassien. 40
2.1.1. Platón: justificación del análisis de sus obras. 43
2.1.2. Las influencias del neoplatonismo en san Agustín 104
2.1.2.1. La *téchne* subjetiva del Estoicismo 104
2.1.2.2. El espíritu de lo Uno de Plotino 111
2.1.2.3. Jean Cassien y la sistematización del control del deseo 118
2.2. San Agustín: Del amor, el Uno y dos éticas diferenciadas 129
2.2.1. Apuntes biográficos de Agustín de Hipona y justificación del análisis de sus obras. 134
2.2.2. El amor al amor como fin moral de autosuficiencia 138
2.2.3. *Cupiditas* y *caritas* y el orden moral de la voluntad 148
2.2.4. La subjetividad amorosa binaria: autosuficiencia y medio moral 155
2.2.5. La felicidad como culminación de los ideales subjetivos 162
2.2.6. Dos éticas diferenciadas: masculinizada y feminizada 172
2.2.7. La fusión amorosa en el Uno autosuficiente 182
2.2.8. Recopilación de conceptos fundamentales de la doctrina de Agustín de Hipona 189
Capítulo 3. Ecos de Agustín de Hipona en Jean Jacques Rousseau 196
3.1. Apuntes biográficos de Jean Jacques Rousseau y justificación del análisis de sus obras. 196
3.2. La maternidad agustiniana en la nueva emergencia política 209
3.3. La cristalización de la masculinidad agustiniana como soberana 224
3.4. El orden amoroso voluntario heterosexual: los juegos de dominio y la sentimentalización 241
3.4.1. Los juegos de dominio moral sujeto amante/amada 250
3.4.2. La sentimentalización maternal del deseo y la identidad 261
3.5. Consolidación de las dos éticas agustinianas 274
3.6. La fusión como referente de la autosuficiencia en lo privado y lo público 297
3.7. Recopilación de los ecos de san Agustín en Rousseau. 313
Capitulo 4. Ecos de Agustín de Hipona en Kierkegaard 317
4.1. Apuntes bibliográficos de Kierkegaard y justificación del análisis de sus obras 317

4.2. El Uno agustiniano en la construcción de una subjetividad binaria 336
4.2.1. El sacrificio de la vida como vínculo entre el mundo terrenal y el celestial 339
4.2.2. Una imagen de la masculinidad autosuficiente y excelente 344
4.2.3. El dominio del amor singular del caballero esteta 357
4.2.4. La mitificación de la mujer en clave de misoginia romántica 364
4.3. La tópica del amor al amor agustiniana modulada como amor romántico 381
4.3.1. El amor voluntario y la contraposición dialéctica entre verdadero y erróneo .. 394
4.3.2. La romantización del deseo y su consumo infinito 407
4.3.3. El autoconocimiento como método de dominio de sí y de seducción de lo otro 418
4.4. La ética desplazada dialécticamente por la fusión inerte agustiniana o ética sin cuerpos 430
4.4.1. Una ética en conflicto con la vida 442
4.4.2. La masculinidad ama en deuda 454
4.4.3. El sujeto (objeto) amado ama en sacrificio 464
4.5. Recopilación de los ecos de San Agustín en Kierkegaard 472
A modo de conclusiones 486
5. Bibliografía 510
5.1. Obras-fuente 510
5.2. Bibliografía general 512

Resumen

Esta investigación doctoral, titulada *Sobre S. Agustín y el "amor": repercusiones en las conceptualizaciones del "amor" en Rousseau y Kierkegaard. Una relectura histórico-filosófica del "amor" desde la crítica feminista*, explora el pensamiento amoroso de Agustín de Hipona, con objetivo general de *rastrear los constructos epistemológicos agustinianos sobre el amor en la teoría filosófica de Jean Jacques Rousseau y Sören Kierkegaard*. Una formulación que se justifica en el capítulo de introducción, junto con el uso metodológico documental y la estructura de sus cuatro capítulos.

En el segundo capítulo se analizan las influencias neoplatónicas de este pensador católico, tanto las doctrinas de lo Uno de Plotino como conceptos centrales de la escuela estoica en general, que vienen a reformular algunos de los discursos de Platón sobre el amor vertidos en *El banquete* y *Fedro,* e incorpora la *téchne* de Jean Cassien sobre la modulación del deseo sexual.

La mayor parte de los elementos centrales de la filosofía amorosa del pensador de Hipona componen una metafísica dual del amor, que concibe dos amores contrapuestos, uno verdadero el amor *caritas* y otro erróneo, *cupiditas*. El primero rechaza el amor erótico singular y, en cambio, ensalza un ideal de amor al amor, que promueve el amor-fusión entre sujeto amante y objeto amado en el interior de las relaciones heterosexuales matrimoniales, así como, el amor abstracto entre semejantes autosuficientes, capaces de alcanzar la maestría y la autoridad de los padres en la comunidad religiosa.

El sujeto amante se identifica con una masculinidad capacitada para lograr una existencia autosuficiente a través de un proceso de autoconocimiento, mientras que la orientación de la subjetividad feminizada se ofrece para una intermediación que permita al sujeto amante aproximarse a la unidad con sus semejantes. El desarrollo moral masculinizado instituye una idea de sujeto jurídico, que se siente reconocido en el derecho individual, al tiempo que la feminidad desarrolla su moralidad bajo una ética de cuidados y responsabilidad colectiva.

Este marco amoroso ha llegado a nuestra actualidad cultural, motivo por el que en esta investigación se indagan los elementos conceptuales agustinianos en dos pensadores que desarrollan su filosofía del amor bastantes siglos más tarde: Jean Jacques Rousseau (1772-1778) y Sören Kierkegaard (1813-1855). En los capítulos tercero y cuarto se analizan los elementos agustinianos en dichos pensadores, para implementar los objetivos específicos de la investigación. Por un lado, se ha buscado *delinear desde una mirada ético-crítica las ideas que estos destacados autores formulan en torno al amor y la producción subjetiva*; y por otro, *identificar posibles divergencias y elementos comunes en el orden simbólico de la dominación sexual masculina en las tesis de estos pensadores desde una hermenéutica crítico-feminista*.

Rousseau acoge el amor fusión agustiniano situado en el matrimonio, donde la feminidad se eleva como medio moral en el matrimonio, para sostener la vida pública de una masculinidad articulada en la unidad del Contrato social. En cambio, Kierkegaard incide en la visión amorosa de Agustín más espiritual, para ensalzar la subjetividad individual absoluta a través de los arquetipos del caballero. En las conclusiones se observa la irresponsabilidad hacia la alteridad y el deseo amoroso singular que demuestra esta línea de filosofía amorosa idealista.

Summary

This doctoral research, titled: *About St. Augustine and "love": repercussions on the conceptualization of "love" in Rousseau and Kierkegaard. A thorough reading of the historical and phylosophical definition of love from the feminist point of view*, explores the concept of love coined by Augustine of Hippo, with the main goal of tracking the epistemological Augustinian constructs about love in Jean Jacques Rousseau and Soren Kierkegaard's philosophical theories. This formulation is justified in the introduction chapter, alongside the methodological documental use and structure of its four chapters.

Agustine's neoplatonic influences are analyzed in the second chapter: both Plotinus' One and central concepts of the stoical school, which reformulates some of Plato's discourses about love, developed in the Symposium and Phaedrus, and incorporates Jean Cassien's *téchne* about the modulation of sexual desire.

Most of central elements of Hippo's thinker love philosophy compose a dual metaphysic of love, that conceptualises two opposite types of thereof: a true one, the caritas love, and an erroneus one, cupiditas. The former rejects the singular erotic love and, conversely, praises the ideality of love for love, which fosters the love fusion between loving subject and loved subject within heterosexual matrimonial relationships, able to reach the mastery and fathers authority on religious communities.

The loving subject is identified as an able masculinity to reach a self-sufficient existence through a process of self-discovery, while the orientation of feminised subjectivity is presented as an intermediation that allows the loving subject to reach unity among his equals. The masculinised moral development institutes an idea of juridical subject, which feels recognised in the individual law, while the femininity develops its morality under the ethics of caring and group responsibility.

This love framework has reached our cultural current affairs, reason for which in this research we focus on the Augustinian conceptual elements in two thinkers who would develop their love philosophy several centuries later: Jean Jacques Rousseau (1772-1778) and Sören Kierkegaard (1813-1855). In chapters three and four, the Augustinian influences in those thinkers are analyzed, to implement the specific objectives of the research. On the one hand, *we seek to outline, from an ethical-critical view, the ideas that these renowned authors formulate around love and subjective production*, and on the other hand, *to identify possible divergences and common elements in the symbolic order of masculine sexual domination along these thinkers' theses from a critical-feminist hermeneutic*.

Rosseau receives the Augustinian fusion love, placed wihtin the matrimony, where the femininity is elevated as a moral mean within the marriage, to sustain the public life of a masculinity articulated over the unity of a Social Contract. On the contrary, Kierkegaard chooses a more spiritual point of view of St. Augustine's, to praise the absolute individual subjectivity through the knight archetype. In the conlcusion, we observe the irresponsibility towards the otherness and the singular love desire that proves this idealistic love philosophy line of thought.

1. Introducción

El amor forma parte de la filosofía desde el momento en que esta se define como amor al saber en la Grecia clásica, pero también el amor erótico ha impelido la reflexión filosófica. Platón contribuye al conocimiento sobre *Eros* con dos obras específicas, el célebre simposio titulado *El banquete*, en el que a través de este género literario problematiza y trae al diálogo diferentes nudos candentes sobre el amor y, más tarde, volverá a tratarlo en *Fedro* para exaltar el amor singular entre sujetos. A pesar de la riqueza de los debates desplegados en estas dos lecturas, la mayoría ya no estarán presentes en las doctrinas neoplatónicas posteriores, tampoco en el concepto de amor de Agustín de Hipona.

La investigación del amor en esta tesis parte de la reformulación neoplatónica del amor que realiza Agustín de Hipona entre el siglo IV y V d.C., una vez que se ha convertido al cristianismo y ha iniciado la carrera eclesiástica en compañía de su madre Mónica y un grupo de amigos de la infancia. Un primer análisis sobre el amor en Agustín de Hipona lo habíamos realizado previamente en el trabajo final de master de 2012, con unas expectativas mucho más exiguas, donde identificábamos elementos del concepto de amor en nuestras practicas sociales y producciones culturales actuales. Pero el TFM dejaba abierta una cuestión: ¿Cómo una concepción del amor reformulada en los primeros siglos del cristianismo viaja en la memoria de nuestro cuerpo social hasta hoy?

Agustín de Hipona o san Agustín ha sido considerado un filósofo del amor por gran parte de la bibliografía que ha investigado su pensamiento, como se puede apreciar en la introducción del apartado 2.2. dedicado al examen de su doctrina. Su interés filosófico está inscrito en la religión cristiana que profesa y el punto fundamental sobre el que gira esta religión monoteísta es el amor como ideal: el dios del amor. Una divinidad que se vincula a través del amor con y entre sus fieles, que sacrificó a su hijo por amor a la humanidad y lo hizo porque su amor es infinito. Este ideal de amor agustiniano y cristiano, a pesar de las transformaciones ideológicas de unos cuantos siglos, aparece inscrito en nuestras relaciones sociales y sexuales para conformar una ética con implicaciones en la política y la economía. Y con independencia de otros posibles ecos, la filosofía del amor agustiniana parecía atravesar el pensamiento de

al menos los dos pensadores que se analizan en esta tesis: Jean Jacques Rousseau (1772-1778) y Sören Kierkegaard (1813-1855), un rastro del pensador católico que ha ido saltando a través de los siglos para llegar al siglo XIX. La elección de estos pensadores parte de una propuesta de la directora de esta tesis, que también lo fue del TFM, porque a partir de su propio estudio filosófico y el de Celia Amorós (1987) sobre Kierkegaard conocía algunos de los elementos idealistas e individualistas del amor en ambos pensadores y que son parte del pensamiento amoroso de Agustín de Hipona.

En el transcurso de la investigación se han ido reformulando los objetivos y la hipótesis según se indagaba en la bibliografía, proceso en el que mi directora de tesis me ha acompañado en las decisiones de manera crucial, no solo para descodificar las derivas del pensamiento de este padre de la Iglesia en los pensadores posteriores en profundidad, sino también sobre la pertinencia de aportar una revisión doctrinal del pensamiento platónico y los antecedentes neoplatónicos, examinada en la primera parte del segundo capítulo.

El padre de la iglesia católica compila las teorías neoplatónicas sobre el amor, recogidas fundamentalmente de Plotino, los estoicos y su contemporáneo Jean Cassien, que tienen como fondo una comprensión dual y jerárquica de los lazos sociales y las relaciones sexuales a través de un deber de carácter moral, desexualizado y desensualizado. Reviste a 'la mujer' con la imagen del halo sagrado de la alteridad misteriosa, entre las alteridades, desde un lugar masculinizado de poder patriarcal, dominante e idealmente autosuficiente. Agustín sitúa su pensamiento filosófico del amor en un marco idealista y religioso que apuntala una mirada existencialista del ser a través de la problematización del sujeto en las diferentes esferas de dominio y la confesión de la verdad. Pero en su imaginario el sujeto masculinizado ostenta la unidad absoluta y espiritual del individuo, donde no cabe cualquier tipo de contaminación o relación con la alteridad, porque esa relación con el Otros define a la feminidad, como destacó Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* en 1947:

> Porque, aunque hay otras Alteridades además de la mujer, ella siempre se define como la Alteridad. Su ambigüedad es la que tiene la idea misma de Alteridad: es la de la condición humana en la medida en que se define en su relación con el Otro. Ya lo

> hemos dicho, el Otro es el Mal, pero es necesario para el Bien, se incorpora al Bien; gracias a él accedo al Todo, pero es lo que me separa de él; es la puerta del infinito y la medida de mi finitud. (Beauvoir, 2015, p.229)

En esta breve reflexión sobre la alteridad feminizada, la pensadora delimita un dualismo metafísico, en el que se inscribe el pensamiento de san Agustín y su concepción totalitaria del conocimiento. La semejanza y la alteridad forman parte de la formulación del amor agustiniano, la primera como directriz de la voluntad amorosa y la segunda entendida como lo extraño y erróneo, lo que se ordenará bajo una concepción dualista del amor: *cupiditas* (erróneo) y *caritas* (correcto). Ese objeto de amor correcto, que es capaz de comprometerse voluntariamente, - precisamente con el fin de semejanza para alcanzar la unidad del sujeto amante- se define a través de un intercambio de valores heteronormativos semejantes o complementarios entre ambos, sujeto y objeto. Un objeto de amor correcto que es a la vez un sujeto y el amor mismo, en la medida en que la feminidad conforma la imagen de la abnegación amorosa.

El amor totalitario o romántico, que estos pensadores ordenan y valoran moralmente, ha sido objeto de análisis y revisión desde diferentes perspectivas del conocimiento como la sociología, la antropología, la psicología, el psicoanálisis, la política, etc. Y el interés de esta tesis doctoral es aportar, conociendo de antemano las limitaciones de este texto, otro germen para impulsar la reflexión de dicho concepto en una genealogía de la filosofía del amor, entendida como voluntad consciente. Únicamente se analiza en la tesis una línea de pensamiento que se impulsa a partir de Agustín de Hipona y discurre a través de la historia de la filosofía, para recalar en los dos pensadores mencionados y pertenecientes a momentos sociohistóricos diferentes. El feminismo ha sido uno de los movimientos que, en colaboración con las mencionadas disciplinas, ha focalizado su hermenéutica sobre el amor, detectando las raíces patriarcales en nuestras producciones culturales y prácticas sociales a través del ejercicio del dominio y la explotación del trabajo de sostenimiento de la vida y la negación del deseo singular sexual. Todo lo cual pervive hasta la actualidad.

Agustín de Hipona instituye la heterosexualidad y reniega de la homosexualidad exaltada en la cultura griega, como su referente Plotino, incluso destierra la amistad masculina de los lazos sociales para hacer del amor una idea descarnada, desensualizada y desexualizada. El vínculo comprende una afección entre semejantes en abstracto dentro de una comunidad compuesta por la unidad reflexiva del individuo autosuficiente, como imagen representativa de la perfección de gobierno del lazo familiar matrimonial. A grandes rasgos, Rousseau reproduce este vinculo en su pensamiento político heterosexual a partir del referente de la privacidad familiar y, entreverado por su miedo al otro, reformula el lazo del reconocimiento entre semejantes en abstracto para pensar la unidad en el contrato social. Kierkegaard desprecia también la homosexualidad con sarcasmo y ensalza una subjetividad absoluta heterosexual, que gira en torno al sacrificio del amor erótico, para erigir una imagen de excelencia de la unidad espiritual, el pastor de fieles cristianos.

El deseo heterosexual agustiniano se enmarca en el dominio amoroso de sí para asimilar la otredad. Específicamente el impulso parte de un sujeto amante concebido como carente para proyectarse sobre el (sujeto)objeto ideal de amor que le permitirá lograr la autosuficiencia. Unos sujetos amantes que son privilegiados porque su conformación subjetiva exige un sujeto final desvinculado de la responsabilidad sobre las dependencias propias y de otros sujetos, para terminar, negando cualquier condición singular sensual y sexual del deseo de eso Otro asimilado. Aquel sujeto que se individualiza y no se dispersa amorosamente en lo Otro, sino que busca la reflexividad del yo para alcanzar una individualidad compacta. Desde esta posición privilegiada Agustín concibe la interrelación y los lazos humanos como dependencia, si es entendida más allá de un mero reconocimiento de poder entre semejantes o iguales. Una dependencia que es el síntoma de la animalidad inestable de la otredad feminizada.

A través de su doctrina del deseo el padre de la iglesia católica reconfigura una ontología del espíritu subjetivo absoluto expresado en tres arquetipos: sensual, ético y espiritual, que conforman una civilización moral individualista que desprecia la vulnerabilidad del ser humano y oculta su corporalidad social interdependiente. Una concepción que deviene en explotación y dominio de las mujeres y otros grupos sociales, para sostener ese espejismo de

independencia de unos sujetos privilegiados a costa de aumentar la precariedad de otros subordinados:

> El «ser» del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y minimizarla para otros. (Butler, 2010, p.15)

Posiblemente con esta tesis se ha querido encontrar como subtexto el incidir en la urgente necesidad de una ontología, que se sitúe en los límites de la vulnerabilidad de la vida humana y ponga el foco en la interdependencia. Una ontología que se ha cargo de la sostenibilidad de las vidas y su deseo diverso terrenal, para organizar otro orden amoroso y ético más simétrico y corresponsable, así como en la relación con nuestro entorno ecológico y el planeta.

1.1. Objetivos, metodología y estructura

A partir de los motivos expuestos y algún otro más mundano e íntimo, -porque esta tesis es parte de una serie de inscripciones corporales de mi condición de mujer heterosexual, blanca occidental, de cierta edad y feminista-, la hipótesis se formuló, pensando inicialmente en la intimidad del amor erótico y se reformuló de nuevo en varias ocasiones a lo largo del proceso de trabajo para abrir el foco de investigación. Finalmente, la hipótesis era mostrar que esta constelación del amor de Agustín está definida bajo una comprensión de las relaciones sociales dual y binaria para reproducir la división sexual del trabajo, proyectando representaciones e imaginarios para una identidad u otra, regidas por el dominio sexual masculino y los discursos del logro que atraviesan la ética. Esta mirada metafísica será recogida por Rousseau y Kierkegaard, y precisa también un estudio de la producción subjetiva género/sexo en las teorías de cada pensador, así como del amor como mecanismo de control que les sujeta a las condiciones materiales socioeconómicas. Es decir, plantean una producción de identidades éticas, abiertas a la inmolación amorosa en favor de lo Uno patriarcal o empresarias de sí, que son objeto de éxito social porque cumple las expectativas de felicidad y completitud también prometidas por el orden de la lógica capitalista.

Con esta hipótesis de partida el fin general de esta tesis es *rastrear los constructos epistemológicos agustinianos sobre el amor en la teoría filosófica de Jean Jacques Rousseau y Sören Kierkegaard*. Para aproximar los resultados del análisis a esta meta se han aterrizado los objetivos específicos en una formulación crítica y comparativa de la producción teórica de los tres pensadores, con el objeto de localizar los elementos subjetivos morales y éticos en común con la doctrina del maestro o padre Agustín de Hipona. Los objetivos específicos son los siguientes:

> Delinear desde una mirada ético-crítica las ideas que estos destacados autores formulan en torno al amor y la producción subjetiva.
>
> Identificar posibles divergencias y elementos comunes en el orden simbólico de la dominación sexual masculina en las tesis de estos pensadores desde una hermenéutica crítico-feminista.

Para abordar específicamente estos objetivos e interrelacionarlos con el objetivo general se ha propuesto una metodología analítico-comparativa, situada en la investigación de aquellas obras de los autores en las que trabajan el amor. Por un lado, para establecer analogías entre la doctrina de Agustín de Hipona y las filosofías del amor Jean Jacques Rousseau y Sören Kierkegaard, así como las posibles divergencias entre los tres pensadores. Por otro lado, hay un despliegue también de las categorías y herramientas elaboradas por el feminismo dispuestas en la hipótesis, para entresacar los elementos que subyacen codificados en las teorías de los tres pensadores: la mirada ontológica sobre la vida humana y sus afecciones interdependientes, la comprensión metafísica de las relaciones sexuales y sociales a partir de su concepción del deseo, la matriz inteligible que construyen sus doctrinas entre el género-sexo y la sexualidad, las posiciones subjetivas en la relación de dominio y complicidad en el amor y la valoración moral de las subjetividades y algunas de sus implicaciones políticas y económicas. Y a partir de dicho marco crítico también se ha introducido el apoyo hermenéutico del psicoanálisis de Lacan, para distinguir los registros psicológicos y posiciones subjetivas en las relaciones entre amantes y amados en Platón.

Tanto en los epígrafes de análisis como en las recopilaciones de las doctrinas de cada autor en los capítulos se puede observar que la hermenéutica analítico-comparativa, la feminista y el psicoanálisis han permitido descifrar los registros psicológicos en la obra de Platón o descodificar las posiciones morales amorosas masculinizadas de Agustín de Hipona y analizar comparativamente sus ecos en las teorías de los otros pensadores analizados. Una doctrina enmarcada en una posición absoluta subjetiva desde una óptica filosófica del amor idealista en los tres pensadores y de inspiración existencialista fundamentalmente en el caso de Agustín y Kierkegaard.

El objetivo general se ha cumplido en gran medida al identificar dichas reverberaciones teóricas del padre de la iglesia en cada uno de los pensadores, también para identificar sus diferencias, incluso las contradicciones y paradojas en torno al pensamiento de cada uno, que no estaba previsto en los objetivos. Rousseau e igualmente Kierkegaard entroncan su idea del amor en una comprensión agustiniana de proyección desde el interior de un sujeto amante hacia el objeto correcto, también conciben el amor en términos de medio para lograr la unidad o fusión autosuficiente. Una relación jerárquica amorosa que se articula entre un sujeto amante y un (sujeto)objeto amado, la reproducción de las imágenes morales masculinizada y feminizada se adscribe a una misma comprensión metafísica dual del amor (correcto y erróneo) y en su expresión binaria de las relaciones sexuales y sociales. Ambos pensadores muestran cada uno por separado una vertiente conceptual del amor al amor agustiniano. En el primero, Jacques Rousseau, se expresa a través de su construcción totalitaria de la afección social, política y familiar, en la que conecta la imagen de paternidad familiar autosuficiente y reconocida entre iguales con la construcción teórica del contrato social y su influencia en la Revolución Francesa. Y la otra vertiente del amor al amor de Agustín se muestra en Sören Kierkegaard, enlazada con su imagen de paternidad en el pensamiento existencialista a través del prisma de la religión luterana y su construcción de una subjetividad individualista romantizada. En ambos casos hay elementos del pensamiento amoroso del padre de la Iglesia católica, ya sea para exaltar una concepción subjetivamente individualista del padre de familia y ciudadano, como incluso de excelencia caballeresca estética y de la fe en el caso del pensador danés.

Asimismo, los dos pensadores se acogen al método de autoconocimiento y confesión de la verdad a través de un proceso dialéctico de reflexión subjetiva o la conformación de la ética del logro inscrita en la filosofía existencialista deísta de Agustín de Hipona que, en mayor o menor medida, está presente en los dos autores. Y en ese mismo pensamiento existencialista agustiniano se enmarca el devenir del hombre autosuficiente a través de tres arquetipos subjetivos (sensual, ético y espiritual), que aparecen repetidos uno u otros, como esquemas antropológicos, en los siguientes pensadores analizados, incluso su problematización subjetiva existencialista en Kierkegaard.

Hay que destacar que a lo largo de la tesis también se han mostrado también las divergencias entre Rousseau y Kierkegaard y con Agustín de Hipona, previstas y formuladas en el mismo objetivo específico que lo común: "Identificar posibles divergencias y elementos comunes en el orden simbólico de la dominación sexual masculina en las tesis de los pensadores desde una hermenéutica crítico-feminista". Rousseau privilegia la figura del padre y esposo ético, coloca en el interior del matrimonio su posible ascenso al contrato social como dimensión espiritual de la unidad en la fraternidad; el segundo enaltece la excelencia subjetiva individual con el arquetipo del caballero de la fe en la esfera espiritual. En la misma línea establecen diferencias en la subjetivación amorosa feminizada, a pesar de que todos parten de su adscripción a los rigores dependientes de la naturaleza y la animalidad. Para Rousseau el llegar a ser mujeres se logra orientándose voluntariamente y sentimentalmente hacia la maternidad y siendo medio moral en el matrimonio, sacrificando el deseo y amor singular para responder al deber ajustado a su naturaleza. Mientras que en Kierkegaard la feminidad es preferiblemente un sujeto-objeto de la naturaleza seducido, que no se sacrifica en el matrimonio sino en el mismo amor sentido para obedecer la espiritualidad de lo Uno. Pero en cualquiera de los casos el (sujeto)objeto de amor es explotado a través de su trabajo de reproducción y sostenimiento material e inmaterial de la vida, invisibilizándolo a través de la naturalización de esta actividad como amor. En este sentido, el análisis se hace cargo del primer objetivo específico perfilando una mirada ético-crítica hacia el amor agustiniano, modulado racionalmente en torno a los fines de semejanza espiritual y un deseo descarnado del cuerpo y la sexualidad. Un pensamiento que asimila la diversidad y no se hace

responsable del deseo singular de lo otro, ni siquiera del sostenimiento material de su propia vida.

Y finalmente, otro objetivo específico que ha estado subyacente en la tesis ha sido *perfilar algunas derivas del amor a través de la ética que se vinculen a la organización socioeconómica de los contextos de los pensadores y nuestra sociedad occidental*, porque solo he apuntado algunas implicaciones de las doctrinas del amor de los diferentes pensadores en torno al poder desde el marco del sostenimiento de vida, ya fuera en el conocimiento o en la economía capitalista. Para un cumplimiento del mismo en mayor medida habría que haber trabajado la relación de las doctrinas de Agustín con más significaciones e interpretaciones de los contextos socio-económicos que rodean la vida de los otros dos pensadores posteriores. Ahora bien, en el análisis queda argumentada la desvinculación de estas doctrinas amorosas del sostenimiento de la vida, cuando en el pensamiento de estos autores se sitúa la diversidad de la vida y el deseo en un lugar de conflicto para una economía, la capitalista, que gira en torno al individualismo autosuficiente y la negación de la interdependencia a través de la explotación de los trabajos de cuidados de las mujeres y otros grupos sociales.

1.1.1. Metodología

A partir del análisis de las obras de los tres pensadores y las obras-fuente, se ha realizado la lectura comparada de sus teorías sobre el amor a través del uso de sus textos. La investigación ha supuesto no sólo un uso concreto de sus obras para contrastar sus conceptos, interrelaciones y divergencias, sino también una interpretación crítica de la conformación ética de sus doctrinas amorosas, destacando también algunas contradicciones teóricas y prácticas y problemas abiertos en sus reflexiones, que no estaba previsto en los objetivos de la tesis. Esta combinación de actitudes de uso y de interpretación crítica, es contemplada en los estudios hermenéuticos como señala Umberto Ecco:

> Uso e interpretación son, sin duda, dos modelos abstractos. Cada lectura resulta siempre de una combinación de estas dos actitudes. A veces sucede que un juego iniciado como uso acaba por producir lúcida y creativa interpretación, o viceversa. A

> veces tergiversar un texto significa desincrustarlo de muchas interpretaciones canónicas previas, revelar nuevos aspectos, […]" (Ecco, 1992, p.37-38)

El uso de la bibliografía general para apoyar la interpretación no solo ha posibilitado la crítica ética, sino también afianzar una interpretación a través de textos feministas, con el fin de descodificar también las doctrinas de los pensadores e incluso tergiversar algunas de sus interpretaciones previas o más canónicas, como destaca Umberto Ecco. Lo que también podría definirse como un proceso de: "Descodificación y transcodificación más traducción y crítica" (Haraway, 1995, p.338). Por un lado, hay una intención con el análisis de descodificar y traducir el concepto amoroso de Agustín e identificarlo en las teorías de los otros pensadores para abrir sus doctrinas a la crítica ética que, además, contraviene también algunas de sus interpretaciones clásicas cuando incorpora los códigos y las categorías de la hermenéutica feminista y los registros psicoanalíticos. Una transcodificación que ha desvelado la construcción del amor como medio moral y sacrificio de la feminidad bajo un orden de dominio y violencia a través de la invisibilización de la condición ontológica de vulnerabilidad e interdependencia de la vida humana. Asimismo, ha visibilizado la aceptación cómplice del amor-fusión en tanto que mortífero para el deseo y la sexualidad en su configuración de las subjetividades binarias; así como las implicaciones de esta aniquilación del deseo singular para el ejercicio del poder en las relaciones sociales y sexuales en el conocimiento, la política y la economía, como he apuntado, si bien en menor medida.

Para esta lectura de las implicaciones de las construcciones del amor a través de esos diversos terrenos, además de la bibliografía de las obras fuente y la bibliografía específica de análisis de los pensadores que se relaciona en esta investigación, se han revisado aportaciones bibliográficas más actualizadas del pensamiento. Y así se han incorporado títulos que -como los de Ahmed, Butler, Illouz, Jonásdottir, entre otros muchos- permiten comprender cómo se ha proyectado el discurso sobre el amor agustiniano y sus implicaciones para la vida social desde la tradición de pensamiento, -como es el caso de las elaboraciones en las que se centra esta tesis-, hasta nuestro presente.

Hay que señalar que en cada capítulo se analizan las doctrinas situadas en la biografía, sus apreciaciones morales y el contexto del pensador, porque cada uno de ellos tiene un lugar de poder en la producción histórica de los significados de su pensamiento, como se afirma desde el feminismo a través del análisis del conocimiento y la ciencia: "Mi principal deseo en este trabajo ha sido la insistencia en desmitificar el nacimiento de significados científicos dentro del discurso público. La gente situada en sitios históricos particulares crea los significados" (Haraway, 1995, p.181). Agustín de Hipona fue un pensador que se erigió en un lugar de poder en la patrística con su adscripción al nuevo orden civilizatorio del cristianismo; Jean Jacques Rousseau inauguraba otro nuevo orden de pensamiento político junto a otros padres ideólogos que influyeron en la modernidad y la Revolución Francesa, y finalmente Kierkegaard se convertía en padre del existencialismo en otro nuevo marco de pensamiento religioso y romántico.

A pesar de las diferencias de partida entre los tres pensadores, dado que el primero fue un filósofo religioso católico, el segundo un filósofo político de carácter republicano y religioso (protestante al principio, después abrazó el catolicismo y más tarde volvió a convertirse al protestantismo) y el tercero un pensador religioso luterano y padre del existencialismo, Rousseau y Kierkegaard comparten gran parte de la cartografía del amor absoluto formulado por Agustín de Hipona. Y para terminar de dar justificación al cumplimiento de objetivos a través del método de análisis, a continuación, se especifica el orden de la estructura general y de los capítulos de la tesis para pasar posteriormente a detallar la relación bibliográfica de cada pensador.

1.1.2. Estructura de la tesis

La estructura de esta investigación doctoral está organizada en tres capítulos, además de esta introducción, las conclusiones y bibliografía, a partir de un orden cronológico histórico-filosófico, con algunos elementos estructurales similares. Al comienzo del análisis de cada pensador, se introduce una breve descripción de algunos acontecimientos de su vida y su contexto que sean relevantes, para situar también tanto el lugar socioeconómico desde donde piensa y escribe cada autor como para establecer posibles vínculos entre aquellos

acontecimientos y la producción de sus doctrinas sobre el amor. Con ello, se dibuja también una semblanza de los pensadores objeto de análisis: Agustín de Hipona, Jean Jacques Rousseau y Sören Kierkegaard, reflejando algunas actitudes morales de los pensadores ante algunos acontecimientos propios de su vida y de su contexto socio-histórico. Y al final de cada uno de los capítulos se incorpora un resumen a modo de recapitulación de los conceptos y sus interrelaciones más destacables, tanto los conceptos de Agustín de Hipona como sus ecos en Rousseau y Kierkegaard en los dos capítulos posteriores. La intención es no solo rememorar los conceptos destacables en el análisis con la recopilación, sino también que este recurso facilite el hilo entre un capítulo y otro.

Tras la introducción el capítulo segundo titulado "El concepto de amor en san Agustín" está compuesto de dos subapartados: el primero compone un mapa de los antecedentes platónicos y neoplatónicos de Agustín de Hipona. En un primer subapartado, se aborda el concepto de amor en las obras de Platón, donde se busca armonizar el análisis de sus obras a través de la identificación de los registros discursivos amorosos neoplatónicos y su situación en el proceso dialéctico que ordena en este diálogo: discursos exaltadores del valor del amor en diversos sentidos, el amor como medio en el discurso de Diotima y la exaltación del ideal virtuoso de Sócrates en Alcibíades. Y con posterioridad, se analiza *Fedro*, para rescatar también como medio de virtud el amor a los cuerpos bellos concretos con el que Sócrates se desdice de su discurso en *El banquete.* La estructura concreta que se organiza es la siguiente:

2.1. Antecedentes neoplatónicos e influencias contemporáneas: Platón, estoicismo, Plotino y Jean Cassien.
2.1.1. Platón: justificación del análisis de sus obras
2.1.1.1. El amor en el Banquete: introducción y estructura
2.1.1.2. Los discursos de exaltación y divinización de Eros
2.1.1.3. Diotima: el amor como medio para la virtud o perfección
2.1.1.4. Alcibíades instrumento amoroso de un cuerpo sin vida: Sócrates
2.1.1.5. Fedro: el amor al bello singular desexualizado
2.1.1.6. El amor como medio entre amante y amado
2.1.1.7. Resumen recopilatorio del marco amoroso de Platón

La decisión de indagar directamente en las obras del filósofo griego viene de una propuesta de la directora de esta tesis. Una idea muy pertinente, porque su análisis permite mostrar

aquellos elementos que más tarde conforman la doctrina neoplatónica en general y del padre de la Iglesia católica en particular, así como, destacar los que se relegan en su concepto amoroso.

La estructura propone un análisis de la obra *Fedro* posterior a *El banquete,* para conciliar el análisis con la interpretación de una línea de autores que sitúa el orden de composición en ese sentido. También, porque la reflexión de Platón en esta obra procura una interpretación estratégica, que evidencia el interés filosófico y religioso neoplatónico de obviar la enmienda que el pensador ateniense dispensa al discurso de Sócrates en la anterior obra.

En un segundo subapartado, se analiza el legado amoroso del neoplatonismo idealista de Plotino, la escuela estoica y la sistematización del dominio sobre sí que ejercita en sus monasterios un monje contemporáneo cristiano de Agustín, Jean Cassien. La estructura detallada es la siguiente:

2.1.2. Las influencias del neoplatonismo en san Agustín
2.1.2.1. La *téchne* subjetiva del Estoicismo
2.1.2.2. El espíritu de lo Uno de Plotino
2.1.2.3. Jean Cassien y la sistematización del control del deseo

El neoplatonismo realiza una reformulación y resignificación idealista del amor como virtud, insertándola en una matriz racionalizada y tecnificada con fines de reproducción biológica y el deber de los cónyuges en la relación de sujeto y objeto amado. Pasa por alto la enmienda posterior platónica del amor singular entre sujetos que aporta un valor de simetría entre amantes, para situarlo en el lugar de lo erróneo o concupiscente. A esta idea contribuyen tanto la escuela estoica con su *téchne* adscrita a la naturaleza y deber en el matrimonio entre otras cuestiones, así como Plotino, que será la influencia crucial con su configuración metafísica de lo Uno intelectual y la diada, que modela un imaginario trino del mundo social y las relaciones sexuales dedicado a lograr la fusión en la unidad, a pesar de que es consciente de que con ello anula la diversidad Y finalmente Jean Cassien para modelar un deseo voluntario en torno a los fines espirituales.

La segunda parte de este capítulo está dedicado íntegramente a analizar el concepto de amor en las doctrinas del padre de la patrística san Agustín, que va a concebir el amor en un sentido idealista y deísta con una inspiración existencial en su problematización dialéctica del "yo" y la confesión de la verdad en su paso por las diferentes esferas. La estructura del tratamiento de Agustín de Hipona es la siguiente:

2.2. San Agustín: Del amor, el Uno y dos éticas diferenciadas
2.2.1. Apuntes biográficos de Agustín de Hipona y justificación del análisis de sus obras.
2.2.2. El amor al amor como fin moral de autosuficiencia
2.2.3. *Cupiditas* y *caritas* y el orden moral de la voluntad
2.2.4. La subjetividad amorosa binaria: autosuficiencia y medio moral
2.2.5. La felicidad como culminación de los ideales subjetivos
2.2.6. Dos éticas diferenciadas: masculinizada y feminizada
2.2.7. La fusión amorosa en el Uno autosuficiente
2.2.8. Recopilación de conceptos fundamentales de su doctrina

Agustín de Hipona ordenará su concepción del amor como medio moral hacia la unidad y la autosuficiencia de un sujeto individualista, a partir de una concepción dualista: *caritas* y *cupiditas*, cuya adscripción dependerá de la decisión del sujeto por uno u otro. Establecerá una conformación subjetiva binaria, masculinizada y feminizada, acorde con ese orden de valor u *ordo amoris* de fusión y autosuficiencia, que se erige como valor supremo por su aspiración a la felicidad en la unidad y el reposo.

En el tercer capítulo "Capítulo 3. Ecos de Agustín de Hipona en Jean Jacques Rousseau" se realiza el análisis del legado de las doctrinas del amor del padre católico en el pensador ginebrino, que supone un salto histórico-filosófico importante. A pesar de que introduce una nueva mirada filosófico-política para cuestionar la divinidad de lo Uno en el régimen absoluto de la monarquía, va incorporar en su concepción republicana de gobierno político otro esquema metafísico dual de lo Uno, tanto en los vínculos sexuales como en los vínculos sociales y políticos, que se ajustará a las necesidades de la emergencia de la burguesía. La estructura es la siguiente:

3.1. Apuntes biográficos de Jean Jacques Rousseau y justificación del análisis de su obra
3.2. La maternidad agustiniana en la nueva emergencia política

3.3. La cristalización de la masculinidad como soberana
3.4. El orden amoroso voluntario heterosexual: los juegos de dominio y la sentimentalización
    3.4.1. Los juegos de dominio moral sujeto amante/amada
    3.4.2. La sentimentalización maternal del deseo y la identidad
3.5. Consolidación de las dos éticas agustinianas
3.6. La fusión como referente de la autosuficiencia en lo privado y lo público
3.7. Recopilación de los ecos de san Agustín en Rousseau.

Rousseau concibe en su pedagogía, ética y política una formulación del imaginario binario agustiniano bajo su misma inscripción ética masculinizada y feminizada, vinculando igualmente a la feminidad con la naturaleza sensual y maternal, así como a los trabajos de sostenibilidad y reproducción de la vida. Mientras, por otro lado, a la masculinidad se adscriben los mismos imaginarios antropológicos trinos con otra nomenclatura: individuo natural, social y renaturalizado. Pero, en cualquiera de las tres esferas, y a pesar de su tensión conceptual entre el individuo y el colectivo como referentes, el orden del amor rousseauniano se orienta hacia el logro de lo absoluto entre semejantes para lograr la autosuficiencia. La unidad amorosa voluntaria queda representada en la figura del padre de familia y su soberanía entre semejantes en el ámbito público, tal y como demarcaba Agustín de Hipona.

El cuarto capítulo “Capitulo 4. Ecos de Agustín de Hipona en Kierkegaard” se dedica a indagar el concepto de amor agustiniano en Sören Kierkegaard que, solo un siglo más tarde que Rousseau, incidirá de nuevo en la reformulación de un imaginario subjetivo sensual erróneo y otro espiritual individualista de autosuficiencia. Y ordena el amor de manera aún más individualista y totalitaria que el agustiniano, para dar una forma espiritual absoluta a la subjetividad de su filosofía existencialista. Está organizado en cuatro apartados, dos de ellos con tres subapartados, otro con cuatro y uno de introducción al autor, además del apartado final de recopilación de su doctrina. A continuación, los relaciono:

4.1. Apuntes bibliográficos de Kierkegaard y justificación del análisis de sus obras
4.2. El Uno agustiniano en la construcción de una subjetividad binaria
    4.2.1. El sacrificio de la vida como vínculo entre el mundo terrenal y el celestial
    4.2.2. Una imagen de la masculinidad autosuficiente y excelente
    4.2.3. La mitificación de la mujer en clave de misoginia romántica
    4.2.4. La mitificación de la mujer en clave de misoginia romántica
4.3. La tópica del amor al amor agustiniana modulada como amor romántico

4.3.1. El amor voluntario y la contraposición dialéctica entre verdadero y erróneo
4.3.2. La romantización del deseo y su consumo infinito
4.3.3. El autoconocimiento como método de dominio de sí y de seducción de lo otro
4.4. Una existencia ética desplazada por la fusión inerte agustiniana
4.4.1. Una ética en conflicto con la vida
4.4.2. La masculinidad ama en deuda
4.4.3. El sujeto (objeto) amado ama en sacrificio
4.5. Recopilación de los ecos de san Agustín en Kierkegaard

Este pensador reproduce la misma idea de unidad espiritual que Agustín a partir de una subjetividad binaria: la imagen sagrada de lo feminizado como objeto de amor dedicado a los trabajos de sostenimiento de la vida y, como aquel, Kierkegaard también sacrifica el amor singular, convirtiendo a las mujeres en el marco de la heterosexualidad en objetos de sacrificio para lograr el amor espiritual absoluto en la excelencia individualista masculinizada. El amor se clasifica también en erróneo o inclinación y el verdadero amor al semejante y el amor al amor, en una relación de dominio y sacrificio que queda romantizado en lo absoluto y en su consumo sin fin. Y Kierkegaard desplaza definitivamente la esfera ética para sacrificar el amor, la diversidad y el sostenimiento de la vida.

En el capítulo final “A modo de conclusiones” se ordena sintéticamente el análisis, con el objeto de defender con detalle el cumplimiento u observancia de los objetivos de esta tesis y la hipótesis inicial. En primer lugar, un breve recordatorio de los elementos y conceptos agustinianos que se han entreverado en las doctrinas de Rousseau y Kierkegaard y, a continuación, se desarrolla una argumentación más profunda de dichos elementos, para mostrar la relevancia e implicaciones de dichas doctrinas amorosas en la ética.

Con el objeto de explicar los detalles metodológicos y hermenéuticos, para aproximarme al cumplimiento de los objetivos, a continuación, se describe la relación bibliográfica, justificando la selección de las obras fuente de los pensadores y de la bibliografía general. En su desarrollo hay una relación minuciosa de las referencias bibliográficas de cada pensador, debido a la pertinencia de establecer específicamente la vinculación del universo filosófico del amor en Agustín de Hipona con los otros dos pensadores a través de elementos conceptuales clave.

1.2. Justificación metodológico-bibliográfica.

1.2.1. Antecedentes platónicos y Agustín de Hipona

Platón

En este primer apartado de antecedentes del segundo capítulo se hace una lectura interpretativa de *El banquete* y *Fedro* de Platón, como diálogos en los que se reflexiona expresamente sobre el amor. Los dos pertenecen al período medio o de la madurez de la producción del filósofo, como explica Marcos Martínez Hernández (2014) en el prólogo de *El banquete*: "[…]período que suele calificarse de «diálogos ideológicos», en los que se supera la mera evocación de la filosofía socrática y se aborda la naturaleza ontológica de las diversas ideas […]" (Martínez, 2014, p.8). Con ambas obras se abordan discursos diversos en relación con *Eros* a través de los registros de los personajes, para incidir en una cuestión o en otra y finalmente, irá a retractarse en *Fedro* en su concepción sobre el amor singular a los cuerpos bellos.

El extenso trabajo de la academia sobre estas dos obras ha exigido el uso de fuentes secundarias diversas para tratar con suficiente rigor la interpretación del concepto de amor, analizando desde el orden cronológico de las obras, pasando por la estructura de las obras y terminando con los elementos culturales y discursivos de los diálogos y de cada personaje, entre otros motivos porque la interpretación que nos ha llegado es precisamente la versión neoplatónica de Plotino y Agustín de Hipona.

Estas obras aparecen en la tesis en el mismo orden de redacción cronológica que defiende Léon Robin (1908), primero *El banquete* y posteriormente *Fedro*, en *La theorie platonicienne de l'amour*. A través de esta obra retomo también su debate sobre la importancia del amor singular o concreto revelado en *Fedro*, además de su análisis sobre el amor socrático como intermediario entre lo divino y lo humano en *El banquete*. También se adscribe a esta idea para vincularlo con la virtud Victor Brochard (2008), a través de su texto *Estudios sobre Sócrates y Platón,* además de introducir su interpretación sobre otros posibles objetivos en *El banquete*. De otra parte, se introduce el análisis de Werner Jaeger (1993) en

su obra *Paideia: los ideales de la cultura griega,* precisamente para presentar los problemas que abre la negación del amor singular, al interpretar la estructura de *Fedro* como obra dedicada a la retórica, donde el amor solo es una excusa para reflexionar sobre el uso de la misma, al tiempo que sitúa el amor como un tema recurrente de la sofistica. A esta comprensión interpongo la hipótesis que rechaza la organización estructural de *Fedro* en dos partes presentada por Josef Pieper (1965) en *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico "Fedro"*, en la que cuestiona que la segunda parte constituya el objetivo sustancial de la obra para destacar el valor del diálogo en su tratamiento del amor singular entre Fedro y Sócrates, como también recogen Nussbaum (1995) o Keller (1991). De Alfred E. Taylor (2013) en *Plato. The man and his work*. *Vol. 18* se destaca su análisis del amor desexualizado en cualquiera de las dos obras.

El estudio de Jacques Lacan (2013) en *La transferencia* ha sido indispensable para analizar *El banquete* a través de los registros psicológicos de cada personaje en relación con su discurso de amor. Asimismo, el análisis de Martha C. Nussbaum (1995), para relacionar los conceptos de *erastés* y *erómeno* con la virtud y con *Eros* y las pasiones en Platón, a través de su obra *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega.* También se amplía el estudio de la jerarquía y simetría de las relaciones entre *erastés* y *erómeno* en la Grecia clásica y en Platón a partir del trabajo de Evelyn F. Keller (1991) en *Reflexiones sobre género y ciencia*; así como su análisis sobre la analogía de esta relación en el conocimiento y la ciencia Y en esta línea se aporta el trabajo sobre el vínculo eros-saber y poder de Enrique E. Marí (2001) en *El Banquete de Platón*.

Por otro lado, he recogido la explicación de los conceptos más generales de la moralidad de Platón y su conexión del alma con la naturaleza, así como la afirmación de la posible multiplicidad de interpretaciones del amor en Platón, de Ian M. Crombie (1979) en las obras *Análisis de las doctrinas de Platón. 1. El hombre y la sociedad* y *Análisis de las doctrinas de Platón. 2. Teoría del conocimiento y de la* naturaleza. Para analizar los cambios de la *parresia* en Sócrates y Platón la obra Michael Foucault (2004) *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, que pongo en comunicación con la interpretación de la *parresia* de Foucault que hace Judith Butler (2012) en *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*.

La pensadora destaca que el método de la mayéutica de Sócrates infiere una búsqueda de conocimiento interior, en la que un otro a través de preguntas induce al sujeto a la reflexividad del yo, al tiempo que le coloca como sujeto pasivo.

Para profundizar en el estudio sobre el dominio de sí como método de ascetismo también se incorporan las reflexiones de Michael Foucault (1999) en *Estética, ética y hermenéutica*. Y para codificar una interpretación ética, la críticas a la figura y la moral ascética de Sócrates de Friedrich Nietzsche (2005) recogida en *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*; así como la crítica más general a la desvinculación de la vida en la ascética de Sigmund Freud (1995) en *El malestar en la cultura*.

El análisis de la figura de Diotima en *El banquete* parte de la reflexión de Anna Pagés (2018) en *Cenar con Diotima. Filosofía y feminidad* para destacar el lugar de este personaje femenino en *El banquete*, incluso su importancia para el feminismo. Para ampliar el análisis de la figura se ha introducido el trabajo de Elena Pulcini (1996) en su artículo "Diotima el mito platónico del Eros y el matriarcado de Bachofen" que también explica el origen del *demon* en las religiones órficas, como intermediario entre los dioses y los hombres, con el que se identifica Diotima y como tal medio se ofrece ella misma a Sócrates. Además, también se trae a colación la última investigación sobre este personaje que la identifica con una figura de existencia real, Aspasia, mujer amada por Sócrates, de Armand D'Angour (2020) en *Sócrates enamorado. Cómo se hace un filósofo*. También, las referencias de Antoni Doménech (2013) en el artículo "La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo" sobre el papel político de Aspasia, como dirigente de un partido político de los pobres, y de su defensa de la hermandad de los ciudadanos a través de la madre y no de la ley del padre.

Finalmente, para conocer en general los usos griegos del amor, el placer y los deberes morales del matrimonio también se recurre al trabajo de Michel Foucault (2006) y (2005) respectivamente en sus obras *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres* e *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Y un apunte que se recoge de Mercedes de Francisco (2012) en *Un nuevo amor*, para explicar la reflexión de Lacan sobre el amor.

La escuela estoica

La interpretación de la escuela estoica, como influencia neoplatónica agustiniana, se centra en la visión doxográfica de Diógenes Laercio (1990) en su obra *Los filósofos estoicos*. De manera más específica, se recoge el análisis que hace del discurso racional y la dialéctica estoica Anthony A. Long (1977) en *La filosofía helenística*, la identificación entre *fisis* y *logos* estudiada por Jean Brun (1977) en *El Estoicismo*, para introducir la idea naturaleza/deber que influirá en Agustín de Hipona.

El concepto de libertad y determinismo estoicos, que influirán en Agustín de Hipona, son tratados a través de Ricardo Salles (2006) en *Los estoicos y el problema de la libertad*. En este sentido, también se retoma el análisis sobre la inscripción del *logos* en el cuerpo para controlar moralmente el deseo de Michael Foucault (1999) en *Estética, ética y hermenéutica*, e igualmente para identificar soberanía de sí mismo con la práctica del deber hacia los otros y el matrimonio el texto del mismo autor (2005) en *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí.* Además, hay en el subapartado una distinción de los diferentes estoicismos en torno al deber y su intención de aportar sentido a la vida, recogido por Paul Barth (1930) en *Los estoicos*. Y la hipótesis de Brad Inwood (1985) sobre la téchne estoica como psicología necesaria para una ética racional en *Ethics and human actions in early stoicism*.

Plotino

El análisis de este pensador en la tesis se justifica fundamentalmente por su gran influencia en San Agustín, el mismo admite que es la más importante. De hecho, casi toda su metafísica y su concepción del amor es una reformulación en clave cristiana de la filosofía plotiniana. Para el análisis de su doctrina se recaban las formulaciones de varios capítulos de su obra *Enéadas,* en concreto*,* los capítulos III-IV de la edición de 1985y de la edición de 1998 los capítulos V-VI. En ellos expone su metafísica dual y lo Uno como principio y el conocimiento como metamorfosis interior ascética individual, que tanto contribuirá en el proceso de autoconocimiento de Agustín de Hipona. Plotino se distinguirá de la Grecia Clásica para exaltar el amor en el matrimonio heterosexual como medio para lograr la belleza,

rechazando la homosexualidad y conformar una mirada mística sobre el amor e idealizada en su identificación con la paz y el sosiego como se presentaba en uno de los discursos de *El banquete*. Asimismo, rescato el análisis de su doctrina antropológica neoplatónica trina y jerárquica del hombre (sensitivo, racional e inteligible) e incluso el lenguaje metafórico de las imágenes para poder abordar las tres esferas de Agustín (sensual, racional y espiritual).

Entre la bibliografía general, utilizada para la interpretación de la obra de este pensador, se recogen las aportaciones de Francisco García (1978) en *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, que sitúa el interés del trabajo de Plotino en el debate con el gnosticismo y la dualidad de principios, así como, el devenir del mundo sensible en una imagen espiritual, ambas cuestiones importantes para Agustín de Hipona. De gran importancia para esta tesis es el análisis de Pierre Hadot (2004) en *Plotino o la simplicidad de la Mirada*, porque su trabajo atraviesa las semejanzas y diferencias entre las doctrinas de Platón y Plotino como, por ejemplo, que este último mistifica el amor singular y no lo contempla como medio para el conocimiento; mientras que Platón lo defiende en *Fedro*. Elementos que encontrarán acogida en el concepto de amor agustiniano, como también el proceso ascético de autoconocimiento del hombre en la búsqueda de la plenitud y lo Uno y su método, que se apoya con el estudio de Enrique Mª Borrego (1994) en su obra *Cuestiones Plotinianas*. Y para terminar esta justificación, se aporta la identificación de lo Uno como el bien e idea suprema absoluta, que también influye en Agustín, recogida del análisis de Josefina Maynadé (1970) en *Plotino y la escuela de Alejandría*.

Jean Cassien

La reflexión sobre el trabajo de Jean Cassien (1965) proviene de su obra *Institutions cénobitiques*, donde articula un estudio sistemático para el control sobre el deseo a través del dominio de sí, que ensayará en sus dos monasterios fundados, uno masculino y otro femenino. La importancia de esta sistematización de la voluntad, es que se acogerá por Agustín para llevarla al mundo de la vida cristiana.

El texto fundamental que se ha introducido para su análisis es la edición establecida por Frédéric Gros de 2019 del último libro *Historia de la sexualidad IV* de Michael Foucault, titulada *Las confesiones de la carne,* que analiza el papel de la castidad en este pensador católico, como actitud de pureza del corazón, identificando la separación sistemática que realiza Cassien del placer y la sensualidad del pensamiento.

Y para introducir el cambio de contexto civilizatorio se realiza una breve descripción de las exigencias del cristianismo, erigido por Pablo de Tarso y la patrística, donde se enmarca el sistema político de control del cuerpo, que describo a través de Michael Onfray (2010) en *El cristianismo hedonista*. *Contrahistoria de la filosofía, II*. El análisis discursivo de dicho sistema queda definido como mecanismo de control en el texto de Michael Foucault (1999) titulado *Estética, ética y hermenéutica*, a través de la pastoral cristiana para conectar conocimiento y verdad. Toda una táctica tecnificada contra la vida, la renuncia a sí mismo y el deseo sexual, que también aporta la crítica al ascetismo del cristianismo de Nietzsche (2005) en *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es.*

Agustín de Hipona

La justificación bibliográfica del primer capítulo culmina con una explicación pormenorizada también de las fuentes y referencias utilizadas para el análisis del pensamiento de Agustín de Hipona, que es un nudo central del objetivo de esta tesis. Entre sus obras, recogidas en diferentes volúmenes bilingües de la editorial BAC (Biblioteca de Autores Cristianos), he identificado un conjunto de textos suficientes para analizar con profundidad su formulación del amor. Y aprovechando la redacción bilingüe he insertado a pie de página las citas en latín, porque a mi modo ver, permite contrastar en la lectura la traducción si se considera pertinente. A continuación, relaciono las obras trabajadas en las diferentes ediciones:

- En la edición 1954 de *Tratados morales* los capítulos “los enlaces adulterinos”, “Del bien del Matrimonio” y “Sobre la santa virginidad”
- De la edición de (1966) el texto *Enarraciones sobre los salmos (3º)*
- *La ciudad de dios* en el volumen 1º de la edición de 1964 y en el 2º volumen en la edición de 2004
- *Las confesiones* en la edición de 1946

- *Ochenta y tres cuestiones diversas* de la edición de 1995
- *Sermones (3º), 117-183*. *Evangelio de San Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas* de la edición de 1983
- De 1984 los *Sermones (5º), 273-338*. *Los sermones sobre los mártires*
- Y *El tratado sobre la santísima trinidad* de 1968

En los primeros textos de los *Tratados morales* el padre católico despliega sus discursos sobre el control del deseo y el adulterio, suscritos en la sentimentalización afectiva y la desensualización del cuerpo a través de las normas de la virginidad del corazón, el matrimonio, la paternidad y la maternidad. A partir de las *Enarraciones sobre los salmos (3º), Ochenta y tres cuestiones diversas y Sermones (3º)* Agustín expresa su delimitación del amor, en concreto, en el primero muestra el dualismo en *caritas* y *cupiditas*; en el segundo su conceptualización del amor como movimiento hacia el objeto correcto y la necesaria armonía entre la mente y el cuerpo; y en el tercero detalla el concepto de *caritas* a través de la semejanza espiritual como reconocimiento de la masculinidad. Para destacar el rechazo a la singularidad del amor frente a la espiritualidad de *caritas* se recoge el texto de *Sermones (5º)*.

La ciudad de Dios muestra el campo de la subjetivación masculinizada desvinculados de las dependencias del cuerpo, el llamamiento a la conformación de la autosuficiencia mediante la institución de la paternidad en la familia, considerada esta última unidad mínima de orden bajo la ley de la ciudad y la imagen de lo Uno como fusión. De *Las confesiones* se extraen varios temas como la virginidad del pensamiento, la imagen masculinizada de Mónica que presenta Agustín de su madre por su adhesión cómplice, como objeto correcto de amor; o su propia desaprobación sobre su juventud sensual y concupiscente en honor al autoconocimiento y la confesión de la verdad. Finalmente, en *El tratado de la santísima trinidad* destaca el autor el concepto de felicidad vinculado a la quietud y eternidad autosuficiente que provee la unidad del espíritu del dios padre.

En cuanto a la bibliografía general para el análisis de su doctrina se rescatan aspectos de la *Biografía de Agustín de Hipona* de Peter Brown (1969), precisamente para destacar los datos

biográficos del pensador católico sobre su infancia y juventud, sus estudios y la importancia de sus vínculos. Con el mismo autor en su obra *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente* de 2016, se analizan cuestiones generales sobre el amor y el pensamiento de Agustín, así como su reflexión sobre la *res publica* como mancomunidad o su desvinculación de la responsabilidad sobre lo Otro. Cuestiones que de una manera u otra influirán en Rousseau y Kierkegaard.

Para profundizar en la concepción filosófica del amor de san Agustín se recurre a la tesis de Hannah Arendt (2011) *El concepto de amor en San Agustín*, donde observa la condición de ser carente en el sujeto amante agustiniano e identifica el amor al prójimo en los términos del amor al amor entre otras cuestiones. También se incorporan los análisis de la edición mencionada de 2019 de la obra *Las confesiones de la carne* en *Historia de la sexualidad IV* de Michael Foucault, porque trabaja sobre el concepto de amor voluntario o elección amorosa sin *libido* en san Agustín y su adaptación de la vida monástica a la vida cotidiana cristiana, así como la "juridización" de la conducta de los cónyuges. Y se refuerzan estos análisis con el trabajo de Remo Bodei (1998), en *Ordo amoris. Conflictos terrenos y felicidad terrestre,* en torno a la idea de vínculos elegidos por la voluntad y la idea del bien como capacidad de ordenar las pasiones, así como otros conceptos importantes. Y asimismo se introduce un apunte sobre el ideal del amor en Agustín de André Comte-Sponville (2012) en *Ni el sexo ni la muerte. Tres ensayos sobre el amor y la sexualidad.*

En otro sentido, el texto de Maurice Huftier (1966) titulado *Libre arbitre, liberté et péché chez Saint Augustin* ha servido para delimitar la concepción agustiniana de sujeto concreto o histórico, que es aquel situado en oposición a Adán; así como su concepción sobre el "libre albedrío" y la libertad dirigida a lograr el bien, que también analiza Pedro A. Benítez (2003) en *La libertad moral según San Agustín*.

La obra de Michele F. Sciacca (1955) titulada *San Agustín* aporta una delimitación sobre el autoconocimiento vinculado a la volición y la unidad de sí mismo en la beatitud. La problematización y descodificación de está concepción se recoge de María Zambrano (2011)

en *Confesiones y guías,* para quien la búsqueda de Agustín de lo Uno supone el recuerdo sentimentalizado de la infancia, la nostalgia de la unidad de la vida que, como la reminiscencia platónica, es lo eterno desexualizado. Y esta creencia sobre la unidad de la mente en un "yo", como la agustiniana, instituye una alienación de sí y la formación de una ética violenta, porque o no tiene en cuenta el inconsciente o cree que es recuperable por el consciente como una especie de posesión, asimilándola como a lo Otro, reflexión que acojo de Judith Butler (2012) en *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad.* El objeto de incorporar este título es transitar a otros códigos para el análisis crítico de la ética de Agustín, centrada en la unidad espiritual del individuo e identificada en un "yo" compacto. Además, la misma autora (2011) estudia precisamente en *Mecanismos psíquicos del poder* cómo la formación del "yo" nace a condición de la huella del otro en sí y tomo esta reflexión para visibilizar que, en el proceso de autoconocimiento de Agustín hacia la virtud, su pretensión es sacrificar la alteridad como medio para lograr la independencia o autosuficiencia. Un sacrificio que supone ir contra la vida que necesita a lo otro, la sociabilidad y la inserción lingüística. Esta idealización de la unidad individual va a estar también presente en la fusión familiar de Rousseau o en la unidad totalitaria de la voluntad general y de manera más extrema en la unidad subjetiva espiritual de Kierkegaard.

La reflexión sobre el valor de los objetos (erróneo o correcto) que Agustín inscribe como moralidad y ética está presente en otro pensador que recoge sus doctrinas del amor, Max Scheler (1996) en *Ordo amoris*, que da visibilidad a las implicaciones de una concepción del amor situada en el valor intrínseco y jerárquico de los objetos, organizados bajo el *ordo amoris* para uso y cambio del sujeto amante, así como la importancia de que el sujeto interiorice dicho valor desde la infancia a través de la idealización de la maternidad. Y por este motivo, también aproximo al análisis las definiciones *ordo amoris*, *caritas* y *cupiditas* de Agustín realizadas por Ángel Damián Román (2011) en *La Huella de San Agustín en la Ética de los Valores de Scheler*.

Para terminar, cabe explicar la incorporación de los estudios de Louis Althusser (2003) en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* sobre la ideología religiosa, porque presenta una

estructura especular redoblada para interpelar a los sujetos (fraternalmente) a identificarse entre sí y bajo la semejanza reconocida del Sujeto absoluto. La incorporación del artículo de Celia Amorós (1992) "Notas para una teoría nominalista del patriarcado", ha posibilitado el análisis del carácter práctico de dicha pertenencia al conjunto de varones como género-sexo, mediante un continuo sistema de prácticas y la autodesignación. Siguiendo esta línea, el análisis las aportaciones de la misma autora (1991) en *Hacia una crítica de la razón patriarcal* ha favorecido la visibilización de la jerarquía de valoración de los individuos en Agustín, que parte de la animalidad hasta llegar a la excelencia de la espiritualidad de Cristo. E igualmente destaco la atribución animalizada a las mujeres y todo lo que no sea individualizado o autosuficiente, que recojo de Simone de Beauvoir (2000) en *El segundo sexo, Vol. I.* Una contraposición entre masculinidad, asociada a la mente, y feminidad como lo Otro múltiple, animalizado y difuso que establece una relación binaria en las relaciones sociales. Para descodificar estas asociaciones se incorpora la reflexión de Judith Butler (2007) en *El género en disputa*, que confirma la ausencia de representación de las mujeres como sujeto por ser situada en los límites de la animalidad como lo subordinado difuso y múltiple. Una comprensión ideológica de las relaciones sexuales que tienen también una base material, como argumenta Heidi Hartmann (1979) con sus reflexiones sobre la solidaridad entre hombres en el patriarcado en *Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo*.

1.2.2 Jean Jacques Rousseau

El desarrollo del tercer capítulo va encaminado a observar el cumplimiento de los objetivos de investigación de los ecos de san Agustín en Jean Jacques Rousseau, para lo que se hace una revisión crítica de las ediciones en francés de los textos. En ellos delimita sus concepciones amorosas en el ámbito privado y en el público, trazando códigos que muestran las vinculaciones con el marco doctrinal del padre de la Iglesia católica. A continuación, relaciono los títulos trabajados de diferentes ediciones de la editorial suiza Gallimard:

- Rousseau, Jean Jacques (1979a). *Du contract social*. (Première versión, manuscrit de Genève).

- Rousseau, Jean Jacques (1979b). *Du contrat social*.
- Rousseau, Jean Jaques (1969). "Sophie" en *Emilie*.
- Rousseau, Jean Jacques (1969b). *La nouvelle Héloïse*.
- Rousseau, Jean Jacques (1979c). *Guerre et état de guerre*.
- Rousseau, Jean Jacques (1979d). Que l'etat de Guerre nait de l'etat social, en *Écrits sur l'abbe de Saint-Pierre*.

Las concepciones sobre el amor en el matrimonio se extraen de un conjunto de textos del pensador ginebrino, fundamentalmente del capítulo de "Sophie" en su obra *Emile,* porque en ese capítulo el autor configura la misma matriz heteronormativa agustiniana, en la que exalta una normativa ética subjetiva feminizada. Pero también, para profundizar en el amor erótico se destacan otro conjunto de referencias, que resultan de suma importancia para la tesis, de su obra *Julie, ou La nouvelle Héloïse.* En ella*,* el pensador ginebrino realiza una reformulación o reinvención del *amor cortés*, -de ahí el título, para dar muerte al deseo a través de la sentimentalización o romantización del matrimonio y la maternidad abnegada agustiniana. Por otro lado, las dos versiones de *Du contrat social* han permitido dibujar la afección entre los iguales en Rousseau a partir de la pertenencia a un modelo subjetivo de paternidad y ciudadano, en línea con el modelaje subjetivo de la semejanza del padre de la Iglesia católica. Y para destacar el romanticismo de la concepción de las relaciones sociales y políticas en la voluntad general de fusión y totalitaria se acude al análisis de los fragmentos de una obra que no llegó a publicar en vida, en concreto, *Guerre et état de guerre* y *Que l'etat de Guerre nait de l'etat social*.

La bibliografía general recogida aporta un amplio análisis de los diversos conceptos relacionados con la doctrina del amor de este pensador ginebrino, como las aproximaciones al proceso dialéctico antropológico agustiniano con sus denominados arquetipos: individuo natural, social y ciudadano en la soberanía, tratados por Todorov Tzvetan (1987) en *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*. Mario G. Gil Claros (2013) en su artículo "La idea de autonomía y libertad en la filosofía social rousseauniana", asemeja el concepto de hombre social al concepto de hombre después de la caída de Agustín por su pérdida de la libertad. Y en esta línea, el análisis de Rosa Cobo (1986) en su artículo "El problema de la

renaturalización en Jean-Jacques Rousseau" repara en la sentimentalización del individuo que realiza el pensador. También el artículo que visibiliza la educación rousseauniana del ciudadano a través de la ética en la literatura de Silvestre M. Hernández Moreno (2014), titulado "Rousseau: el quehacer literario, otra lectura de la sociedad". Y una breve anotación sobre la perspectiva existencialista en el pensador ginebrino de Iago Ramos (2009) en *Rousseau y el ser del hombre*

De nuevo, con Rosa Cobo (1995) se analiza la codificación patriarcal rousseauniana en las relaciones sexuales entre hombres y mujeres a través de su obra *Fundamentos del patriarcado moderno*, así como la distribución sexual de la actividad y la separación del espacio y público y privado. En esta línea, se ha extraído también el análisis sobre los conceptos de razón, naturaleza y ciudadanía en Rousseau de Ángeles Jiménez Perona (1995) en "La construcción del concepto de ciudadanía en la modernidad", para determinar la reflexión sobre la exclusión de las mujeres de la ciudadanía. Y recupera la denuncia del vacío jurídico para las mujeres en los derechos ciudadanos, denunciado por Olympe de Gouges (1791) con su redacción de la *Declaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne.*

La expulsión de lo Otro, como ya ocurría en la doctrina amorosa de Agustín, se aborda a través del análisis de los conceptos rousseaunianos de republicanismo, fraternidad, independencia y razón inerte a través de las reflexiones de Antoni Domènech (2013) en el artículo "La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo"; también con el artículo de 2016 "Individuo, comunidad, ciudadanía" y finalmente con el estudio realizado su obra de 1989, titulada *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Para ilustrar el concepto de dependencia, basada en el carácter animalizado de otras alteridades, en este caso la raza, concierne destacar los análisis de Frantz Fanon (1963) en *Los condenados de la Tierra.*

Siguiendo esta línea de análisis, se aporta el concepto rousseauniano de independencia de la masculinidad y reconocimiento entre semejantes a través del estudio de Celia Amorós (1992) sobre el grupo juramentado en su artículo titulado "Hongos hobbesianos, setas venenosas".

También de la misma autora y del mismo año cabe destacar en este análisis el artículo "*Notas para una teoría nominalista del patriarcado"*, en el que trabaja sobre la fraternidad y su articulación en torno a la alabanza de la maternidad de la virgen y su representación como imagen de la feminidad; y para destacar el reconocimiento y consensualidad masculina que se genera también en el pensamiento filosófico, son fructíferas las reflexiones de la misma pensadora en *Hacia una crítica de la razón patriarcal* de 1991.

Hay que destacar la importancia de la conceptualización de la conciencia y el amor como movimiento hacia el bien agustiniano presente en este pensador ginebrino, así como el desarrollo del *amour propre* en el estadio social, que se despliega en el artículo "la Filosofía moral y política de J.J. Rousseau" de Irving Fetscher (1979). Las reflexiones de Wendy Brown (2016) en *El pueblo sin atributos* aportan también luz a la contradicción del pensamiento filosófico-político de Rousseau que, por un lado, se coloca en contra de la modernidad y el liberalismo por su exaltación del interés individual y así llega a la posteridad, pero por otro construye una soberanía totalitaria centrada en el interés de una masculinidad individualista y autosuficiente.

Para continuar con esta línea se examina una aproximación a la afección abstracta y totalitaria de Agustín en la idea de Rousseau sobre la voluntad en el pacto social, la voluntad general y la democracia a través de las reflexiones de José Rubio (1987), en el artículo "Democracia y legitimación del poder en Rousseau (Democracia avanzada versus representación política)"; asimismo en otro artículo de 1997 del mismo autor "Principios del derecho de la guerra. Jean-Jacques Rousseau. Contrastes". Y de la misma manera se encuentra el mismo análisis en Jean-Jacques Chevalier (1953) a través de su artículo "Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale".

En cuanto al análisis del amor en el ámbito privado y su vínculo con el pensamiento agustiniano precisamos el trabajo de varias fuentes, por un lado, el análisis de Katrin Froese (2009) en el capitulo "Opening that Close: The Paradox of Desire en Rousseau" de *Rousseau and Desire*, donde se visibiliza el concepto agustiniano de amor como medio para satisfacer

el "yo" autosuficiente. Y, por otro lado, es también imprescindible acudir a la reflexión sobre el tema del sacrificio del amor singular o concreto de Daniel Mornet (1926) en *La pensé Française au XVIIIe siècle*, así como, a algunos datos importantes de la infancia del pensador, que también aporta el trabajo de Margaret Ogrodnick (1999) en *Instinct and Intimacy: Political Philosophy and Autobiography in Rousseau*. Esta autora también aborda el papel amoroso de las mujeres como medio moral voluntario para el gobierno en la oscuridad de la masculinidad en su camino hacia la virtud que, asimismo trabaja Cristina Molina (1994) en *Dialéctica feminista de la Ilustración,* destacando la adscripción femenina a los cuidados. También es ineludible la reflexión filosófica de Luisa Posada Kubissa (2012) en el capítulo "La filosofía de los sexos y la 'mujer doméstica' en Rousseau" en su obra *Sexo, vindicación y pensamiento*, donde se refleja el nuevo papel de servidumbre de las mismas en el amor y el matrimonio, y en la que también recoge los análisis de la mencionada obra de Rosa Cobo (1995), aportando una visión detallada sobre la domesticidad de las mujeres y la maternidad, que ya advertía Simone de Beauvoir (2015) en *El segundo sexo*. Una maternidad que supone una reformulación de la misma como destacan Cristina Carrasco, Cristina Borderías y Teresa Torns (2011) en el artículo "Introducción. El trabajo de cuidados: Antecedentes Históricos y debates actuales", que pertenece a la obra *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. Siguiendo el tema del amor, se observa en el análisis la finalidad subjetiva amoroso-cuidadora del personaje de Sophie en *Emilio*, así como el dominio de sí mismo de la masculinidad, destacado por Mira Morgenstern (2009) en el capítulo "Politics in/of the City: Love, Modernity, and Strangeness in the City of Jean-Jacques Rousseau" de *Rousseau and Desire*. Y para terminar con el amor, se retoma la identificación de la feminidad como objeto de deseo en Rousseau de Celia Amorós (2000) en *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*.

Con el objeto de situar también en el contexto histórico el nuevo papel de la mujer en la modernidad recupero la investigación de Flandrin, Jean-Luis (1979) en *Los orígenes de la familia moderna. La familia, el parentesco y la sexualidad en la sociedad tradicional*, donde estudia su figura como emisaria de la iglesia en el matrimonio. Para identificar el cambio de papel de las mujeres de brujas y salvajes a moralmente buenas, obedientes y con capacidad

de influir en los hombres en la modernidad, se extraen los análisis de Silvia Federici (2010) en *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria.* Y, en la línea de ampliar esta óptica en el marco de la subordinación femenina, se recurre al texto de Carole Pateman (1995) titulado *El contrato sexual*, donde dicha subordinación se comprende articulado necesariamente con el orden derivado del contrato social moderno.

Desde la perspectiva del carácter civilizatorio del amor cabe destacar el análisis del amor Denis De Rougemont (1945) en *El amor y Occidente*, que analiza el uso literario y pedagógico del *amor cortés* en la obra *La nouvelle Héloïse* de Rousseau para resaltar la muerte del deseo en el matrimonio rousseauniano. Y a pesar de este marco literario, hay que rescatar las contradicciones de Rousseau en torno al uso de la estética que aporta el estudio historiográfico de Raymond Bayer (1980) en *Historia de la estética*.

Y para finalizar, una mirada más amplia e histórica sobre el amor precisa observar las implicaciones posteriores sobre el deseo, el amor y la familia, que concibe Rousseau para el amor burgués, recogidas por Peter Gay (1992) en *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud. Vol. II*; así como la afirmación posterior sobre la muerte del amor en el matrimonio de Olympe de Gouges (1791) de nuevo en *Declaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*. También para destacar la historia del lazo familiar, el amor y el matrimonio en el contexto histórico del pensador cabe presentar el análisis de Philippe Ariès (1982) en *L'amour dans le mariage* y los elementos del amor romántico en general de Michael Onfray (2002) en *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, para situar en el pensamiento amoroso la doctrina del pensador ginebrino. Y en esta línea es interesante destacar el estudio sobre la desaparición del placer sexual femenino, al tiempo que se producían otras comprensiones del sexo en la modernidad, de Thomas Laqueur (1994) en *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*.

1.2.3. Sören Kierkegaard

En la selección de las obras de este pensador se han tenido en cuenta aquellas en las que el pensador danés trabaja cardinalmente el concepto de amor, incidiendo en sus dos intereses: el amor situado en la esfera sensual y el amor espiritual o religioso. La relación es la siguiente:

- Kierkegaard, Sören (1988). *Diario de un seductor*.
- Kierkegaard, Sören (2009). *In Vino veritas*.
- Kierkegaard, Sören (2014). *Temor y Temblor*.
- Kierkegaard, Sören (1956). *Las obras del amor, Volumen IV, primera parte*.

Las dos primeras obras, *Diario de un seductor* e *In vino veritas*, destacan en esta selección porque son obras estéticas en las que el pensador examina el amor erótico o amor sensual heterosexual y el matrimonio. Además, *In vino veritas* es una obra comparada con *El banquete* de Platón, en la que muestra un paralelismo formal con dicho simposio cuando cinco personajes dialogan sobre el amor y sobre 'la mujer'. En ambas obras, hay una formulación no solo de la concepción similar al amor *cupiditas* o erróneo agustiniano, además difama la bondad del matrimonio, que para él es el lugar de la homogeneización de la existencia del sujeto y el objeto en el amor. Pero sobre todo problematiza la existencia sensual oscureciendo el arquetipo de caballero esteta, que sacrifica imágenes femeninas virginales. La tercera obra, *Temor y temblor*, sigue en cierta medida la temática de la confesión de la verdad como *Las confesiones* de Agustín de Hipona y la exaltación del amor en los términos de la obediencia y el silencio de Abraham, como caballero de la fe. Finalmente, el texto de *Las obras del amor, primera parte,* se ha analizado porque en ella el pensador se reserva para describir la religiosidad del amor, ensalzando el amor al amor en analogía con el concepto del padre de la iglesia católica.

Las fuentes generales, que he utilizado para realizar el análisis comparando el amor en Kierkegaard con la doctrina de Agustín de Hipona, son inferiores en número que las de

Agustín de Hipona o Rousseau. Hay menos textos de investigación en relación con esta temática del amor, pero muestran suficiencia para el análisis de su doctrina amorosa. La interpretación esta atravesada principalmente por dos obras: una de Theodor W. Adorno (1969), *Kierkegaard: La construcción de una estética* y otra de Celia Amorós (1987) titulada *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero.* Con el trabajo de Adorno se ha podido reconstruir críticamente la mirada filosófica del pensador y contextualizarla en su tiempo, además de entresacar aquellos aspectos vinculados a la filosofía de Agustín de Hipona como su concepción de unidad a través del proceso de autoconocimiento por las diferentes esferas estética, ética y de la fe, o su concepción dualista del amor y su construcción estética desencajada del mundo de la vida.

Con Celia Amorós (1987) se profundiza también en el análisis del pensamiento de Kierkegaard para aproximarlo igualmente a la doctrina agustiniana, como su concepción del amor aparente, sus figuraciones espirituales excelsas de caballero o su reflexión sobre la construcción subjetiva absoluta estética, así como su modelaje de la imagen de las mujeres. Para delimitar la imagen de 'mujer' afín al imaginario de Agustín de Hipona retomamos de Amelia Valcárcel (1997) en "La misoginia romántica II. Kierkegaard: la misoginia galante", incluido en *La política de las mujeres,* el concepto de feminidad como naturaleza, la conformación subjetiva de las mujeres como copia del modelo original y su finalidad esencial como ser para otro. Además, ha sido preciso aportar algunos apuntes de Lucien Goldmann (1968) en su artículo "Kierkegaard en el pensamiento de Georg Lukács", tales como la idea de maternidad del pensador danés para vincularla con la imagen agustiniana, el concepto de fidelidad o su análisis sobre la ética como intermediación formal entre las otras dos esferas y la dedicación que dio al estudio del hombre privado. Otro apunte para analizar la paradoja de Kierkegaard sobre su concepción misógina, que se ha recuperado de Simone de Beauvoir (2015) en *El segundo sexo*, ha fortalecido la sospecha sobre su intencionalidad. Y destaco las reflexiones sobre la opinión contradictoria del pensador danés en torno al matrimonio del artículo de Rodrigo Figueroa (2014) titulado "Kierkegaard y el matrimonio".

Por otro lado, cabe hacerse cargo de la descripción de la subjetividad espiritual masculina en el proceso dialéctico de los hombres por las esferas, que aporta Michael Theunissen (2005) en *El perfil filosófico de Kierkegaard*. El análisis sobre la fe, revestido como el culmen del trayecto del individuo sin dependencias ni condiciones de ningún tipo en línea con Agustín, se ha recogido de Judith Butler (2016) en el capítulo "La desesperación especulativa de Kierkegaard" de *Los sentidos del sujeto*, así como, su reflexión sobre su aceptación del amor al amor agustiniano como proyección espiritual en el objeto amado o la contraposición de existencia frente a la reflexión y el lenguaje hegeliano. Hay que incidir en la intención del pensador de aproximar a los hombres a dios sin ninguna mediación, ni siquiera la del lenguaje, introduciendo la observación de James Collins (1970) en *El pensamiento de Kierkegaard*. Y, asimismo, el análisis se detiene también en la reflexión sobre el silencio y el sacrificio como los lugares amorosos de obediencia irracional de Jacques Derrida (2005) en el artículo "A quién dar (saber no saber)", a los que alude también Agustín en las relaciones matrimoniales para alcanzar la perfección espiritual o fusión con dios. Un marco amoroso que define Francesc Torralba (2016) en *La esencia del amor en Kierkegaard. Interpretación de Las Obras del amor (1847)* como romántico y espiritual y descarnado.

Las aproximaciones al método estético de investigación del pensador se han versado en el estudio de la ironía kierkegaardiana de María José Binetti (2003) en su artículo "El concepto kierkegaardiano de ironía". También el artículo de René Maheu (1968), titulado "Discurso inaugural" del de varios autores *Kierkegaard vivo*, refleja la aspiración del danés a seguir la mayéutica socrática o su pensamiento antisistema filosófico. Y finalmente, hay que mostrar la aceptación acrítica del dogma de fe por parte pensador danés a través de Jean Paul Sartre (1968) en su artículo "El universal singular", donde formula su crítica al individuo existencialista ahistórico del pensador danés.

Para identificar su concepción del amor a través de su analogía con los términos de *Temor y temblor* en *la Santa Biblia. Antiguo testamento y nuevo* (2009), se delimita su significación de obediencia a lo sagrado o la divinidad. Destacar también la relevancia del análisis más general de María Zambrano (2010) sobre la concepción de la mujer como lo sagrado en el

artículo “Eloísa o la existencia de la mujer “de la *Antología del pensamiento feminista español: (1726-2011);* y en este sentido el análisis de René Girard (1995) en *La violencia y lo sagrado* sobre la vinculación del sacrificio a lo sagrado.

Por otro lado, también ha sido preciso incorporar el contexto socio-histórico para identificar el paroxismo moral en el SXIX analizado por Gayle Rubin (1989) en *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*. Y en esta misma línea se refiere la crítica de Michel Foucault (2005) en *El uso de los placeres* e *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí* sobre la obediencia a una ley moral general, que es al mismo tiempo un dios personal, tal y como lo formula Agustín, que hace del deseo una afección purificada de la sexualidad y una renuncia a sí mismo. Y para confrontar con el concepto de amor de dominio de sí kierkegaardiano la perspectiva de Carlos Fernández Liria (2020) en *Sexo y filosofía. El significado del amor*, sobre el amor entre amantes como lugar de locura y medio de salirse de sí mismo.

A continuación, comienza el trabajo de análisis del segundo capítulo con la interpretación del amor platónico y neoplatónico para dar suelo a la doctrina de Agustín de Hipona y su cartografía de elementos conceptuales interrelacionados, que se van a replicar más en una esfera u otra en los siguientes pensadores, Rousseau y Kierkegaard, analizados en los capítulos tercero y cuarto.

Capítulo 2. El concepto de Amor en San Agustín.

2.1. Antecedentes neoplatónicos e influencias contemporáneas: Platón, estoicismo, Plotino y Jean Cassien.

Antes de comenzar a analizar el concepto de amor de Agustín de Hipona, ha sido pertinente introducir aquellos antecedentes filosóficos y su relación de conceptos teóricos que están vinculados a su doctrina, así como aquellos que se dejaron atrás. Aunque este pensador inaugura junto a otros padres de la iglesia una nueva expresión cultural y civilizatoria al hilo de la emergencia del cristianismo, su pensamiento amoroso tiene anclajes en algunos de los elementos de la filosofía platónica, sobre todo aquellos de los que se apropio el neoplatonismo.

En este tránsito cultural y de pensamiento la doctrina de amor formulada por Agustín concentra algunos debates expuestos en *el Banquete* y *Fedro*, entre ellos aquellos relacionados con la formación del alma y su búsqueda interior hacia la virtud o Idea. Entre otros motivos, porque la recepción que hace el neoplatonismo del vínculo entre la filosofía antigua y la clásica griega, del nudo entre tradición e investigación filosófica, es la propuesta de un viaje hacia el interior del individuo como lugar privilegiado del conocimiento.

Sócrates parece situarse en un punto de inflexión en ese cambio hacia la búsqueda de la verdad en uno mismo y Platón centrará su investigación teorética en Sócrates, a partir de su método de la mayéutica: "[…]el hombre no precisa recibir de la tradición la verdad, porque ésta está en él mismo" (Abbagnano, 1994, p.207). La verdad exige un proceso ascético que resulta ser un ritual de desvinculación del origen de la vida y un proceso de desensualización del individuo, que emergerá previamente en el pensamiento de Platón como una cualidad moral o virtud y como excelencia en sofistas. Parece que en general virtud o *areté* dicha aproximación a la excelencia: "[…] una «excelencia», como habrían dicho los griegos (en griego «virtud» se dice areté, que significa literalmente «excelencia»)" (Comte-Sponville, 2012, p.12). Agustín de Hipona reformulará en términos de amor espiritual, perfección o amor a la idea de amor o *caritas*.

Cuando la filosofía griega llegó a Roma a través del proceso de extensión cultural denominado período helenístico, se convierte en un bien de valor entre las clases cultas y aristocráticas del bajo imperio romano, entre: "la muerte de Alejandro Magno (323 a. de J. C.) y la batalla naval de Accio, aquella en la que Octavio Augusto venció a Marco Antonio" (Laercio, 1990, p.11). Su legado llega a los inicios del cristianismo y a la formación de la doctrina cristiana por los padres de la iglesia católica, la patrística, que será la vía de recepción del pensamiento amoroso de Platón a Agustín de Hipona. En ese momento, además, ya se han dispuesto los límites del conocimiento:

> […] se agudiza la separación entre filosofía y ciencia ya clara en Aristóteles, y la filosofía, que, por ser helenística, concede especial atención al individuo y la humana naturaleza, se plantea como pregunta de capital interés la cuestión de cómo puede un hombre lograr la felicidad. (Laercio, 1990, p.11)

Las respuestas que se dan a estas cuestiones desde las diferentes escuelas -escepticismo, epicureísmo y estoicismo- son diversas: "[…] el epicureísmo y el estoicismo dan idéntica respuesta a la cuestión planteada: el hombre será feliz conociendo el universo y lo que ser hombre significa." (Laercio, 1990, p.12) Pero esta idéntica respuesta genérica no tiene los mismos desarrollos, la actitud que interesa para la genealogía de autores de esta tesis es la estoica, que contesta lo siguiente: "[…] como vía única para conseguir tal propósito el conocimiento de universo y de lo que el hombre es está dentro de él" (Laercio, 1990, p.14). Una actitud que también se hará elemento central del pensamiento amoroso de san Agustín, el autoconocimiento como vía hacia la sabiduría intelectual.

La influencia del estoicismo a lo largo de la historia del pensamiento filosófico es también importante, entre otros motivos, porque el contexto de transición entre la desaparición del mundo antiguo y la filosofía pagana y el alzamiento del cristianismo fue un periodo muy violento, en el que también desaparece gran parte de la filosofía griega: "[...] los hombres queman bibliotecas, incendian, saquean, asesinan a sus semejantes, entre ellos gente de letras, pero también que el tiempo borra las huellas de esta civilización […]" (Onfray, 2010, p.14).

Sin embargo, el idealismo platónico o parte de la obra de Platón más idealista perdura, mientras que las obras griegas de los filósofos materialistas son las primeras en desaparecer:

> […] los libros de los filósofos materialistas abderitas –los seiscientos títulos de Demócrito-, las obras de los cínicos y de los epicúreos, la gran cantidad de volúmenes –se dice que trescientos- de Epicuro o de sus discípulos, fueran los primeros en desaparecer. (Onfray, 2010, p.14)

Una corriente neoplatónica surge con fuerza para reformular la concepción del amor de Platón a partir de una mirada antropológica diferente, donde el individuo aspira lograr la autosuficiencia en términos de virilidad, al tiempo que se está perdiendo la proyección política en la ciudad para sustituirla por una versión más individualista, espiritual y mística. Plotino es su principal representante y termina de conformar una vía ascética del individuo para alcanzar su fusión en el espíritu del Uno.

Esta interpretación de las obras de Platón, tamizada por la mirada espiritual de Plotino y la reflexión ética de los estoicos, fundamenta gran parte de las doctrinas de los padres católicos, y entre ellos Agustín: "El platonismo y el estoicismo, a veces reivindicados por los Padres de la Iglesia o sus discípulos como sabidurías propedéuticas al cristianismo, se ven favorecidos frente a los pensamientos realmente enemigos del ideal ascético católico" (Onfrey, 2007, p.14). A partir de que el emperador Constantino empieza a reconocer al cristianismo se inicia el proceso de su investidura como religión oficial, en concreto, cuando Pablo de Tarso homogeniza y concentra los límites doctrinarios del catolicismo. En este contexto, Agustín de Hipona abandonará junto con sus amigos la secta herética de los maniqueos para terminar formando con ellos un monasterio con un objetivo comunal: "[…] un experimento de la vida comunal que condensaba algunas de las más elevadas aspiraciones de la Iglesia católica medieval en su actitud con respecto a la riqueza y a la sociedad en su conjunto" (Brown, 2016, p.320)

Con esta breve introducción para situar los antecedentes histórico-filosóficos y algunos de sus importantes cambios cartográficos del pensamiento, se inicia el análisis sobre el concepto de amor en Platón, detectando la diversidad de sus discursos amorosos y, entre ellos se

destacarán aquellos que se fueron reformulando por el neoplatonismo posterior, para adoptar doctrinas más idealistas y espirituales centradas en la autosuficiencia del individuo. El pensamiento neoplatónico de Plotino junto con la téchne de los estoicos se examina a continuación del amor en Platón, para seguidamente demarcar el sistema de modelaje de las pasiones amorosas que reformulará Jean Cassien, un monje contemporáneo de Agustín. Y, finalmente, en el mismo capítulo se continua con el análisis crítico del pensamiento amoroso de Agustín de Hipona en el marco de su conversión al cristianismo.

2.1.1. Platón: justificación del análisis de sus obras.

Este filósofo nació en 428-427 a.C., pero, según expone en el apéndice Marcos Martínez Hernández, traductor de *El banquete*, no se sabe a "ciencia cierta si fue en Atenas o en la pequeña Isla de Egina" (Martínez, 2014, p.138) y murió en el 347 a.C. Su familia era de origen aristócrata y su educación "se desarrollo totalmente en Atenas" (Martínez, 2014, p.138). El hecho fundamental que influyó en su educación y trayectoria filosófica fue hacerse discípulo de Sócrates, aunque no le "impidió también estar en contacto con algunos sofistas y conocer sus ideas" (Martínez, 2014, p.138). La realidad es que tanto la obra de Platón como el reconocimiento a su maestro, Sócrates, han atravesado los textos y las reflexiones en occidente, a lo largo de toda la historia del pensamiento filosófico.

La obra platónica sobre el amor procura una parte del suelo conceptual a la doctrina de san Agustín, sobre todo, enlaza con algunas ideas amorosas narradas en *El banquete*; fundamentalmente retoma a través del neoplatonismo la teoría de las esferas expuesta, un ideal del amor sosegado sin sexualidad como fin de la virtud y la dialéctica como método para lograr alcanzar el ideal virtuoso. Sin embargo, en *Fedro* Platón realiza una crítica a la posición de Sócrates sobre el amor concreto en *El banquete,* ensalzando el amor recíproco entre amante y amado, que no se encuentra ya en las doctrinas del padre de la iglesia.

Estas dos obras pertenecen al período de madurez de Platón y, a pesar de la controversia sobre cuál de ellas se escribió antes, parece más pertinente la postura de Robin (1908), independientemente de sus motivos: "En résumé, le Phèdre nous apparaît comme un dialogue

non seulement postérieur du Banquet, mais même voisin des derniers dialogues de Platon[1]" (Robin, 1908, p.90). La conveniencia de adoptar esta cronología se puede captar, entre otras razones, a partir de la crítica de Sócrates en *Fedro* del discurso Lisias sobre la actitud de ofrecer amor a quien no se ama, donde el maestro se avergüenza y se tapa la cabeza, porque el mismo Fedro en *El banquete* había expuesto lo que Sócrates afirmará más tarde en la primera obra mencionada: "Pues yo, al menos, no sabría decir qué bien para uno recién llegado a la juventud hay mayor que un buen amante y para un amante que un buen amado" (Platón, 2014, 178c).

Esta interpretación del orden cronológico de redacción es significativa para analizar en esta tesis en primer lugar *El banquete* y posteriormente *Fedro*, con el objeto se destacar críticamente los cambios en sus teorías y los vínculos entre las dos obras; sobre todo para distinguir el amor entre amante y amado y el deseo de logro o consumo de un sujeto deseante que desea poseer y un sujeto-objeto amado ensimismado que se deja desear, pero no poseer. De hecho, al final de *El banquete* Sócrates nombra directamente a Fedro por encima del resto de comensales como si fuera a dar entrada al otro diálogo que, además, lleva de título su nombre. Y, finalmente, el orden no afecta al concepto del amor como medio para la sabiduría y la *areté* (virtud o excelencia) que presenta Platón, o, según defiende Robin (1908), como intermediario entre el mundo sensible y el inteligible en el interior del andamiaje platónico del alma tripartita:

> Or il semble bien que, si on ne partait de cette hypothèse que le Phèdre est antérieur au Banquet, on pourrait soutenir avec tout autant de vraisemblance que la doctrine de l'âme tripartite a conduit Platon à donner à l'amour le rôle d'un intermédiaire[2]. (Robin, 1908, p.91)

---

[1] Traducción propia: "En resumen, el Fedro nos aparece como un diálogo no solo posterior al Banquete, sino incluso cercano a los últimos diálogos de Platón"

[2] Traducción propia: "Ahora bien, parece que, si no partiéramos de la hipótesis de que el Fedro es anterior al Banquete, podríamos argumentar con tanta probabilidad que la doctrina del alma tripartita llevó a Platón a dar al amor el papel de intermediario."

Mientras que el amor en *Fedro* es lo que media entre amante y amado, lo que también se afirma en *El banquete* es que el amor es medio para alcanzar la virtud o el logro de honores del sujeto amante. En concreto, Sócrates se adhiere al deseo de logro de la virtud en *El banquete*, dejando a un lado el amor entre enamorados concretos, y criticando el logro de honores a través de Diotima:

> […] ya que, si quieres reparar en el amor de los hombres por los honores, te quedarías asombrado también de su irracionalidad, […] considerando en qué terrible estado se encuentran por el amor de llegar a ser famosos «y dejar para siempre una fama inmortal» (Platón, 2014, 208c)

Finalmente, queda por destacar en esta introducción sobre el concepto de amor platónico los posibles objetivos de la obra *El banquete*. El amor y el deseo son el tema de debate de los comensales, pero hay otros posibles objetivos de Platón en la obra como ensalzar al maestro, además de la propia delimitación del amor en torno a la virtud moral y ética como perfección. En primer término, se da paso la interpretación del amor en *El banquete* organizado en cuatro subapartados que tratan: una introducción y el análisis de la estructura de la obra, los discursos de divinización de Eros, Diotima y el amor como medio y Alcibíades). Posteriormente, la interpretación de *Fedro* estructurada en dos subapartados, donde se destaca la trascendencia del amor recíproco y apasionado entre amantes en el logro de la virtud e incide con ello en el amor como medio.

2.1.1.1. El amor en el Banquete: introducción y estructura

Este diálogo parece que se escribió en el periodo medio o de madurez de Platón, está compuesto por una sucesión de discursos en honor a *Eros,* dios del amor, la fertilidad y la vida*,* y para celebrar el triunfo del poeta Agatón. Platón narra este diálogo entrelazando los discursos de hombres reconocidos, supuestamente para afianzar el amor a la sabiduría en

tanto que bien supremo, al tiempo que despoja del amor el placer sexual y desvincula el alma del cuerpo. Y, en cierta medida, esta matriz sobre el amor dará fundamento a la espiritualidad del amor cristiano:

> Is there that we are to find Plato's deepest meaning, and when we come to that the speech we shall find that the "love" of which he speaks the praises is one which has left sexuality far behind, an *amour mysticus* which finds its nearest modern counterpart in the writers who have employed the imagery of Canticles to set forth the love of the soul its Creator[3]. (Taylor, 2013, p.284-285)

Además de incorporar esta aportación de Taylor (2013) para analizar específicamente la obra, se ha recurrido fundamentalmente al análisis de diversos autores y autoras: Victor Brochard (2008), Ian M. Crombie (1979), Jacques Lacan (2013), Enrique E. Marí (1993), Martha Nussbaum (1995) y de Léon Robin (1908). Así mismo, he recogido diversas cuestiones concretas y reflexiones sobre la obra, por ejemplo, de las que se hace cargo Anna Pagés (2018) o Elena Pulcini (1996) para analizar la figura de Diotima. E independientemente de esta bibliografía hay también otros títulos que no tratan esta obra de manera específica, pero que aportan de manera general diferentes perspectivas para el análisis del amor en la misma.

Desde lo formal, este texto es importante por su originalidad y especial situación dentro de la obra de Platón, así lo reconoce Martínez (2014): "[…] con *El banquete* inaugura Platón un tipo de literatura simposíaca que tendría, luego, su continuación en autores como Jenofonte, Plutarco, Ateneo, Luciano, Metodio, Juliano, etcétera, […]" (p.9). También siglos más tarde otro autor incluido en esta tesis, Sören Kierkegaard, retomará este género con su obra, comparada con esta, *In Vino Veritas publicada* en 1845. Pero, a diferencia de la obra del pensador danés los discursos de Platón muestran con amplitud el papel que *Eros* juega en la vida humana, como dice en el prólogo de la obra Marcos Martínez (2014): "[…] un duelo de

---

[3] Traducción propia: Es allí donde debemos encontrar el significado más profundo de Platón, y cuando lleguemos a ese discurso, encontraremos que el "amor" del que habla es el que ha dejado atrás la sexualidad, un amor místico que encuentra su moderna contraparte más cercano en los escritores que han empleado el imaginario del Cantar de los cantares (Salomón) para exponer el amor del alma de su Creador.

discursos (un *agòn lógòn*), un certamen de palabras, en el que los discursos y contradiscursos representan opiniones contrarias o complementarias que van perfilando el tema en cuestión […]" (p.10).

Lo cierto es que desde el principio esta obra está muy perfilada, simplemente por la estructura de la narración: "[...] la cuidada introducción de unas narraciones en otras" (Nussbaum, 1995, p.232). Platón introduce el simposio con la conversación de Apolodoro, "a friend of Socrates[4]" (Taylor, 2013, p.285), en la que rememora la conversación sobre este banquete que tuvo con Aristodemo y lo que dicen que a este le contaron otros, con lo que se inicia este diálogo con narraciones basadas en "construcciones indirectas" (Nussbaum, 1995, p.233). La construcción indirecta muestra que el simposio es ficticio, o que puede haber sido deformado entre tantas reconstrucciones, y con ello, posiblemente aluda también a través de esas referencias indirectas al conocimiento oral basado en la tradición, que atraviesa el significado de *Eros,* y a su vinculación con los mitos.

El escenario del banquete es la casa de Agatón de Atenas, poeta trágico, al que supuestamente acuden celebres hombres de la época para entablar el diálogo: Fedro de Lisias (discípulo de Sócrates), Pausanias de Pródigo (viajero, geógrafo e historiador), Erixímaco de Hipias (médico), Aristófanes (comediógrafo), Sócrates (filósofo), Alcibíades (estadista) y el propio Agatón. Pero, también, se legitima el discurso de Diotima de Mantinea (sacerdotisa) que, aunque no está presente físicamente, su voz emerge a través de Sócrates. Todos ellos son, como afirma Martínez en el prólogo del *Banquete*: "la segunda generación de sofistas" (Platón, 2014, p.9), excepto Aristófanes. Pero también son destacados en alguna ciencia práctica, o en poesía y literatura, mientras que Diotima es una mujer religiosa y vinculada a la tradición. Sin embargo, su papel es fundamental porque será quien guíe el pensamiento sobre el amor de Sócrates y, por tanto, del resto de comensales, así como, para quienes lean la obra.

[4] Traducción propia: "un amigo de Sócrates"

En la división de sus partes se puede apreciar que, a pesar de que se ha considerado a veces *El banquete* como una obra sobre el amor, también puede interpretarse como una obra contra el amor a través del discurso de Sócrates, porque le niega el estatus de divinidad a *Eros*, que le habían dado hasta entonces los anteriores comensales: "[…] si se considera lo que sigue, y sobre todo el discurso de Sócrates, se estará más cerca de la verdad diciendo que está escrito contra el amor" (Brochard, 2008, p.48). Por este motivo, este investigador divide la obra en dos partes, por un lado, los discursos teóricos de los cinco primeros componentes del simposio, y, por otro, el elogio a la vida ejemplar de virtud de Sócrates. En la primera parte hay bastante unanimidad entre los comensales para hacer un elogio de Eros y, hasta la actualidad, perdura en la producción cultural de occidente este discurso divinizador del amor en torno a los fines de unidad excelente y eterna. E incluso cuando Pausanias y Erixímaco distinguen dos especies de amor, siguen manteniendo dicha apreciación divina: "[…] dejan de lado, después de una simple mención, la forma inferior y celebran únicamente la gloria de dios" (Brochard, 2008, p.49). Después vendría en esta organización estructural el discurso de Diotima a través de Sócrates, que está en desacuerdo con lo que han dicho los cinco primeros, y se abriría la segunda parte contra la divinidad del amor:

> Ciertamente me hacía grandes ilusiones de que iba a hablar bien, como si supiera la verdad de cómo hacer cualquier elogio. Pero, según parece, no era éste el método correcto de elogiar cualquier cosa, sino que, más bien, consiste en atribuir al objeto elogiado el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente; y si eran falsas no importaba nada. (Platón, 2014, 198 d y e)

Pero se puede apreciar una tercera parte de la obra, en la que se realiza el elogio a Sócrates en el relato de su enamorado Alcibíades, embellecido o idealizado virtuosamente a través de su propio imaginario de virtud viril proyectado en él. Relata una vida de coherencia práctica con la Idea de Sócrates, que ejemplifica como muestra del final del proceso de ascenso a la Belleza absoluta y la bondad. En definitiva, habría una primera parte afirmativa de la divinización de *Eros*, una negación de su origen divino por parte Sócrates a través de la versión de intermediario ético de Diotima y en calidad de tercera parte y síntesis el retrato del maestro teñido con las imágenes de la virtud, atestiguadas por el amor idealizado de

Alcibíades. La imagen virtuosa descarnada se hace espíritu viril en Sócrates a través de un proceso dialéctico.

En esta obra Platón pone a su servicio diversos caminos y métodos posibles del conocimiento: la tradición y el mito, el método de la mayéutica y la ironía socráticos, la dialéctica y su proceso de ascetismo virtuoso, así como multitud de herramientas narrativas y poéticas que nos descubren un Platón sugerente más que afirmativo y con muchas caras:

> En todo caso, es su hábito, por la razón que sea, sugerir sus observaciones en vez de enunciarlas; y comúnmente se da el caso de que usa su dominio de la prosa poética para situarlas en cierta atmósfera emocional. Por esta razón no hay un Platón sino muchos; en cierta medida, encontramos en él lo que estamos buscando, […] (Crombie, 1979, 2, p.559)

A partir de esta posible estructura el análisis va a poner de relieve los elementos pertinentes para observar este proceso metodológico en el camino hacia la virtud, y destacar a Eros como medio moral y ético, con los que el neoplatonismo y san Agustín conforman su teoría del amor. Una parte del análisis repara en el personaje de Diotima, porque es figura clave para entender esta formulación histórica del amor de san Agustín; en concreto, todo el andamiaje ético del concepto de deseo de logro, fusión y felicidad, así como su influencia en Jean Jacques Rousseau y Sören Kierkegaard.

A partir de esta introducción sobre la obra, su estructura y los objetivos posibles del autor, se inicia a continuación el análisis de las claves discursivas y registros subjetivos de cada uno de los disertadores en línea con la mencionada organización estructural, así como una posible descodificación e interpretación feminista de los mismos.

2.1.1.2. Los discursos de exaltación y divinización de *Eros*

Fedro inicia su discurso con una oda a *Eros*, que define como la más antigua deidad, esto supone un valor añadido a su divinidad. Para él, el amor congrega la pasión entre dos personas semejantes, en concreto, el amor homosexual entre dos hombres, que evidencia la norma amorosa en la Grecia Clásica. Aun así, también considera loables excepciones heterosexuales

como *Alcestis* por su virtud, ya que fue capaz de morir por el amor a su esposo. El motivo de la virtud de esta mujer es que los dioses recompensan cuando "el amado ama al amante" (Platón, 2014, 180b y c), puesto que cambia de posición cuando decide morir por su esposo y eso significa un amor mutuo, que luego analizará precisamente en su obra *Fedro*. En cualquier caso, hace una exaltación del amor virtuoso espiritual entre semejantes en sus mismos fines que se aman mutuamente. En este sentido, Fedro exalta un ideal amoroso con los grupos compuestos de amantes y amados en su horizonte, argumentando el rechazo a la vergüenza ante el amante, por lo que obtendrían una fuerza suprema con su unidad en un ejército o una bondad excelsa en un supuesto caso de administración de la ciudad:

> "[…] no habría mejor modo de que administrasen su propia patria que absteniéndose de todo lo feo y emulándose unos a otros. Y si hombres como esos combatieran uno al lado del otro, vencerían, aun siendo pocos, por así decirlo, a todo el mundo." (Platón, 178e)

Pero precisamente, este argumento de unidad en el amor entre amantes como impulso para hacer el bien a los otros es crucial para el objetivo de la tesis, porque será despreciado más adelante en esta obra, ilustrándolo con la locura enamorada de Alcibíades. Y así se recogerá el amor entre amantes iguales por el neoplatonismo, obviando la rectificación posterior de Sócrates en la siguiente obra *Fedro.*

Para Pausanias, el segundo disertador, existen dos *Eros,* así como dos *Afroditas*, para eso son inseparables a pesar de que disgregan el amor sexual corporal y el espiritual: *Eros Pandemo* que es más vulgar y prefiere más el cuerpo de mujeres o de jóvenes; mientras que *Eros Uranio* ama más el alma, solamente de hombre porque lo masculino es "más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia" (Platón, 2014, 181c). La intención del sujeto amante en este amor marca una diferencia, porque amar el alma por encima de los placeres del cuerpo otorga el perfeccionamiento moral. *Eros Uranio*, el antiguo y noble, que para Pausanias es la muestra del amor verdadero, o el amor que espiritualmente responde a una moral y ética de buenas intenciones, exigiendo la dominación sobre los placeres a través de la inteligencia, pero sobre todo quien lo logra quien lo ostenta a su modo de ver, la masculinidad:

> […] Pausanias traza la línea divisoria entre "el amor que experimentan los hombres de baja especie"- que tiene por objeto tanto a las mujeres como a los muchachos, que no busca más que el acto mismo (*to diaprattesthay*) y que se cumple al azar- y el amor más antiguo, más noble y más razonable que se vincula a quien puede tener el mayor vigor e inteligencia, y aquí sólo se puede tratar, evidentemente, del sexo masculino. (Foucault, 2006, p.209)

Pausanias organiza el amor sexual a través de una norma dual y binaria, separando el amor hacia el cuerpo del amor hacia el alma, que va a estar muy presente en el pensamiento de san Agustín y la cultura occidental posterior. Sin embargo, este discurso mítico no se aproxima al discurso de amor de Platón, a pesar de que así ha perdurado a lo largo de mucho tiempo: "[…] Fedro cede el turno a Pausanias, quien durante siglos ha pasado por ser el que expresa, en lo referente al amor por los muchachos, la opinión de Platón" (Lacan, 2013, p.61).

A lo largo del discurso habla también de la amistad, que en Grecia se establecía fundamentalmente a través de las sociedades filosóficas y gimnásticas, como un valor político estratégico, que estará presente en las relaciones de Agustín con sus amigos y en la formulación del contrato social de Rousseau, pero resignificado en términos de pactos de intereses masculinos: "[...] ya que no le conviene, me supongo, a los gobernantes que se engendren en los gobernados grandes sentimientos ni amistades y sociedades sólidas, [...] lo que suele inspirar el amor" (Platón, 2014, 182c). Distingue una manera de amar en las relaciones de amistad, hacia alguien particular que, desaparece en Occidente, sobre todo a partir del s. XVII y XVIII para reformularse en sociedades con fines comunes y pactos de reconocimiento e intereses, como se verá en Rousseau.

El análisis detenido del discurso de Pausanias le muestra como un gran observador de las prácticas afectivas entre adultos y jóvenes, y en ellas, visibiliza el papel de los pedagogos para controlar el contacto del amante adulto con el amado adolescente. Y la exposición de los amores de las dos Afroditas le sirve de excusa al orador para identificar los buenos o malos deseos sobre dichas prácticas homosexuales en su contexto:

> Y es pérfido aquel amante vulgar que se enamora más del cuerpo que del alma, pues ni siquiera es estable, […] En cambio, el que está enamorado de un carácter que es bueno permanece firme a lo largo de toda su vida, al estar íntimamente unido a algo estable. (Platón, 2014, 183e)

Pausanias analiza con detenimiento entre dichas prácticas, aquellas de persecución del amante (*erastés*) y huida del amado (*erómeno*) a través de esa versión del amor verdadero y la virtud, porque se considera socialmente reprobable:

> […] vergonzoso, en primer lugar, dejarse conquistar rápidamente, con el fin de que transcurra el tiempo, que parece poner a prueba perfectamente a la mayoría de las cosas; en segundo lugar, el ser conquistado por dinero y por poderes políticos, […] (Platón, 2014, 184a)

Con este discurso Pausanias se extiende de manera ambigua, describiendo las posibles relaciones entre amante y amado en su articulación con la virtud y el lugar de elección: "[…] la ambigüedad se sostiene singularmente: ¿Dónde se sitúa la virtud, la función del que elige?" (Lacan, 2013, p.68). Lo cierto es que no da claridad sobre lo que está hablando hasta que plantea que la virtud es un intercambio entre amante y amado: la inteligencia y el mérito del amado y su necesidad de educación y saber:

> […] puesto que el uno puede contribuir en cuanto a inteligencia y virtud en general y el otro necesita hacer adquisiciones en cuanto a educación y saber en general, al coincidir justamente entonces estos dos principios en lo mismo, sólo en este caso, y en ningún otro, acontece que es hermoso que el amado conceda sus favores al amante. (Platón, 2014, 184d y e)

El intercambio de valores de éxito en su discurso dibuja un registro psicológico, especialmente cuando habla de "adquisiciones" en términos de objetos para poseer, como Lacan aprecia a continuación: "Todo el discurso se elabora en función de una cotización de valores, de una búsqueda de los valores cotizados. […] de que no se malgasten en jovencitos que no valgan la pena" (Lacan, 2013, p.69). La "psicología del rico" (Lacan, 2013, p.69)

representa el ideal de acumulación de valores que distingue a Pausanias: “El ideal de Pausanias en materia de amor es la capitalización puesta a cubierto, es guardar en el cofre lo que le pertenece legítimamente por haber sabido discernirlo y por ser capaz de valorarlo” (Lacan, 2013, p.70). Posiblemente Platón no estaría de acuerdo con este discurso, a pesar de la interpretación posterior, puesto que toma la palabra Apolodoro que es quien relata en nombre de Platón y hace un “retruécano” (Lacan, 2013, p.73) con la siguiente expresión: “Y habiendo hecho una pausa Pausanias -pues así me enseñan los sabios a hablar con términos isofónicos- […]” (Platón, 2014, 185c).

Esa figura disparata el contenido del discurso de Pausanias, porque contradice cualquier posible acuerdo de Platón con el mismo y el interés acumulativo que le atraviesa: “Así, creo haber afirmado suficientemente que, para el propio Platón, en la medida en que aquí él es quien habla bajo el nombre de Apolodoro, el discurso de Pausanias es irrisorio” (Lacan, 2013, p.75). Sin embargo, esta idea de amor como cotización, intercambio y acumulación o logro de objetos deseados, que no es del gusto del filósofo griego, va a formar parte de la cartografía del amor correcto en san Agustín.

Otro juego literario que refuerza el carácter irrisorio del discurso de Pausanias es el intento de intervención del siguiente orador, Aristófanes, que queda truncado porque le sobreviene hipo, no puede hablar y, de esta manera, cede su palabra a Erixímaco. Hay una miríada de interpretaciones dedicadas a este cambio en el orden del discurso, como expone el traductor del texto Marco Martínez (2014): “Este incidente del hipo de Aristófanes, aparentemente intrascendente, ha dado lugar ya desde la Antigüedad a innumerables interpretaciones, […]” (Platón, 2014, p.69). Y otra metodológica plausible apunta la intención de romper con el hilo de una composición concreta de los discursos.

No obstante, la línea del discurso de Erixímaco continua con el mismo esquema de explicación del amor en términos de Eros contrarios de Pausanias, pero lo describe no solo como un impulso de las almas de los hombres hacia los bellos, sino también: “[...] en los demás objetos como inclinación hacia otras muchas cosas” (Platón, 2014, 186a). Con esta inclinación hacia todas las cosas sitúa a Eros, no solo como dios del amor hacia otros bellos,

sino como medio de vínculo entre humanos, con otros seres vivos, pero también con lo divino. Y el amor muestra un carácter civilizatorio.

Además, introduce una crítica sobre la concordia o armonía entre los contrarios para lograr la unidad a través de una referencia a Heráclito: "Dice, en efecto, que lo uno «siendo discordante en sí concuerda consigo mismo», «como la armonía del arco y de la lira». Mas es un gran absurdo decir que la armonía es discordante o que resulta de lo que todavía es discordante." (Platón, 2014, 187a). En realidad, lo que aprueba es que para componer una inclinación amorosa sensata y justa hay que amar con moderación, llevando esta necesidad no solo al plano de la relación sexual, también al divino:

> Mas aquel que se realiza en el bien con moderación y justicia, tanto en nosotros como en los dioses, ése es el que posee el mayor poder y el que nos proporciona toda felicidad, de modo que podamos estar en contacto y ser amigos tanto unos con otros como con los dioses que son superiores a nosotros. (Platón, 2014, 188d)

El amor debe desplegarse a través de una afección de amistad y de asociación no apasionada en general, centrada en el valor virtuoso de la moderación si no es el desastre: "Toda impiedad, efectivamente, suele originarse cuando alguien no complace al Eros ordenado y no le honra ni le venera en toda acción, sino al otro, […]" (Platón, 2014, 188c). Pero conociendo el amor se muestra increíble el amor sin pasiones ni excesos.

Erixímaco, siendo médico, se hace cargo de un discurso extraño de divinización del amor, que retoma el tema de los Eros contrarios de Pausanias, para más tarde disentir de la concordia entre contrarios en el marco de la música; y termina defendiendo la relación sosegada y armónica entre lo semejante. Para Lacan la disertación de este comensal compone también un hilo incomprensible para la obra: "En verdad, creo que nuestro asombro es la única actitud adecuada pare responder al autor de esta edición, […]" (Lacan, 2013, p.91)

A continuación, inicia el discurso por fin Aristófanes, comediógrafo, parece que incluso para Platón "un bufón" (Lacan, 2013, p.104), ateniéndonos a las propias palabras de Erixímaco: "[...] me obligas a convertirme en guardián de tu discurso para ver si dices algo risible, [...]"

(Platón, 2014,189b). Sin embargo, dirá lo importante del mito del amor para la actualidad, según Lacan:

> Aquí nos encontramos exactamente en el nivel que atribuimos al amor nosotros, los modernos –tras la sublimación cortés de la que les hablé el año pasado y después de lo que podría llamar el contrasentido romántico sobre esta sublimación, a saber, la sobreestimación narcisista del sujeto, del sujeto supuesto en el objeto amado. (Lacan, 2013, p.105-106)

La curiosidad está en que Aristófanes relata el concepto de amor más próximo a la teoría platónica, como también apunta Lacan. Define a *Eros* como un movimiento hacia la fusión de carácter horizontal y simétrico porque aparece entre seres terrenales complementarios, cuya atracción responde a una constitución originaria esférica de los humanos en un tiempo mítico. Un mito de Eros que responde a las religiones órficas: "En el relato de Aristófanes parece indiscutible la presencia del orfismo, al que se debe probablemente esa nostalgia de la plenitud de los orígenes que sólo Amor consigue aplacar" (Pulcini, 1996, p.225)

Aquellos seres originarios eran esféricos y tenían dos rostros, cuatro piernas y cuatro brazos y entre ellos se apreciaban tres sexos, masculino femenino y uno de ellos andrógino "que participaba de uno y de otro" (Platón, 2014, 189e). Con esta tipología sexual trinómica se correlacionan también tres prácticas, heterosexualidad, homosexualidad masculina y femenina, por las que explica el tipo de vínculo entre aquellas medias esferas.

El mito narra que Zeus había dividido las esferas en dos por su intento de dominar todas las cosas, un castigo que se había convertido en un trágico anhelo del encuentro de la otra mitad para lograr a volver a constituirse en un todo. Y ese encuentro será el remedio de curación moral para la naturaleza humana en cada esfera. Las dos mitades de la esfera originaria son sagradamente complementarias por el hecho de haber sido por naturaleza un mismo espíritu, que constituye el amor o *Eros*. Buscarán la unión con su símbolo complementario, ya sea masculino, femenino o andrógino, y esta será la pieza fundamental del ser "Uno" moral en la filosofía de Platón, que vincula con la perfección del universo y la naturaleza:

> Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. [...] Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo (Platón, 2014, 191d)

Con la idea de esfera platónica alude simbólicamente a la perfección del Uno, ofrece la imagen de la autosuficiencia moral que significa el logro del Bien supremo en la fusión totalitaria, en este caso, de las mencionadas mitades originarias, para alcanzar una vida plena: "[…] el fin de la moralidad es capacitar a los hombres para que vivan vidas satisfactorias" (Crombie, 1979, 1, p.285). Una idea romántica del amor en términos de conciliación en la fusión, que fundamenta el concepto de amor de Agustín y tendrá esos mismos ecos en Rousseau y Kierkegaard.

La perfección moral o virtud espiritual es crucial en el concepto de amor que se presenta en esta obra, en donde la felicidad de cada alma se logra ejerciendo aquello para lo que estaba predeterminada en su vida dentro de la ciudad. Y la adecuación moral a la naturaleza del alma, como virtud del sujeto, será una cuestión cardinal para el conocimiento en filosofías posteriores, que retomarán los estoicos y Agustín de Hipona. Sin embargo, su concepción de perfección virtuosa, representada en la figura geométrica de la esfera, la pone en boca del cómico Aristófanes, lo que inclina a interpretarlo, como afirman algunos pensadores y pensadoras, en clave de burla hacia su propio discurso:

> El relato es cómico porque, aun tratando de nosotros y de nuestras preocupaciones más profundas, al mismo tiempo se distancia del deleite y el dolor que las acompañan, pidiéndonos que nos veamos a nosotros mismos como observaríamos una especie muy alejada de lo que somos y de nuestras necesidades. (Nussbaum, 1995, p.239)

Lo mismo afirma Lacan: "Platón da la impresión de divertirse llevando a cabo un ejercicio cómico sobre su propia concepción del mundo y del alma del mundo" (Lacan, 2013, p.111). Con esta explicación cómica sobre la teoría de las esferas se intenta dar una explicación religiosa a la falta de perfección humana, que no es posible porque la falta responde más bien

a una manera de concebir la vulnerabilidad. Pero, además, cada quien configura el deseo de manera singular y ante esto no hay complementariedad, sino un desborde de deseo que difícilmente puede fusionarse con otro.

La heterosexualidad en este relato es adúltera por naturaleza, pero necesaria para el fin de la procreación. El verdadero amor reside en la homosexualidad en tanto que vínculo entre semejantes, que puede constituir la parte de sí que falta: "Algunos dicen que son unos desvergonzados, pero se equivocan. Pues no hacen esto por desvergüenza sino por audacia, hombría y masculinidad, abrazando lo que es similar a ellos" (Platón, 2014,191e-192a). El amor entre mujeres tampoco está valorado porque sus atributos no logran la perfección de la masculinidad. Aún así Platón muestra su existencia en un contexto homopatriarcal en el que el lesbianismo está totalmente invisibilizado[5]. Y otra cuestión que se recogerá en el neoplatonismo de Agustín es la concepción de la heterosexualidad como adúltera, cuya condición de naturaleza es la procreación, mientras que comprenderá la semejanza viril en calidad de reconocimiento entre los hombres sin vínculo sexual.

El amor se compone de deseo de lo similar en el otro en torno al ideal de la propia virtud masculina de autosuficiencia. El resultado es una forja de sí en lo otro, una reflexión de lo mismo como en un espejo, que muestra una concepción de virilidad arquetípica, en tanto que supone una concepción cultural e histórica y no un arquetipo ahistórico: "[…] una concepción platonizante, según la cual existiría la virilidad, por antonomasia, la *virilidad arquetípica* […]" (Amorós, 1992, p.45). Y esta concepción estará presente en el pensamiento de san Agustín, para quien su sí mismo y sus intereses semejantes de autosuficiencia se reflejan en la comunidad monástica o en el matrimonio, en segunda instancia.

Hay que destacar que la unión heterosexual es de suma importancia en la Grecia clásica, porque es la asociación que permite la procreación y la construcción moral de la unidad económica, pero no responde a las aspiraciones amorosas de semejanza si no es en torno al

---

[5] El traductor del *Banquete*, Marcos Martínez llama la atención sobre esta visibilización excepcional en la nota al pie nº 75: "la única referencia de la literatura ática clásica que reconoce explícitamente la homosexualidad femenina" (Platón, 2014, p.80).

fin de la unidad: "[…] la esposa, en cuanto es dueña de la casa, es un personaje esencial en el gobierno del *oikos* y para su buena gestión" (Foucault, 2006, p.170).

El *oikos* no es solamente la casa, también los campos y bienes, así como lo que denominan economía, palabra que tiene su origen etimológico precisamente en *oikos* y *nomos*, donde las mujeres son las responsables de los cuidados normativos y económico-administrativos de la casa de terratenientes y soldados, en concreto, define Jenofonte: "La actividad del marido es la que generalmente hace que entren los bienes en la casa, pero es la gestión de la mujer la que regula con la mayor frecuencia el gasto" (Foucault, 2006, p.174). Dice en este sentido el mismo Foucault: Ambos papeles son complementarios y la ausencia de uno haría inútil otro: […] (Foucault, 2006, p.174). Por tanto, el sostenimiento y administración de la vida está claramente situado en las mujeres en los hogares, como lugares donde se lleva a cabo lo económico y el cuidado de la vida, frente a la política que contiene un plus de valor en la Grecia clásica, porque se desarrolla en el espacio público, en el *ágora*. El argumento central de esta infravaloración es que los atributos de la masculinidad son por los que se consiguen méritos políticos: "Y una gran prueba de esto es que, llegados al término de su formación, los de tal naturaleza son los únicos que resultan valientes en los asuntos políticos" (Platón, 2014, 192b).

Platón también conjetura, de nuevo en boca de Aristófanes, otra clave realmente importante para la filosofía del amor posterior, la infinitud o eternidad del amor verdadero, porque acontece en el encuentro de un sujeto con otro, que constituye su mitad afín y les reportará un estado de quietud en el deseo incomprensible: "Estos son los que permanecen unidos en mutua compañía a lo largo de toda su vida, y ni siquiera podrían decir qué desean conseguir realmente unos de otros." (Platón, 2014, 192c). Sin embargo, en otras filosofías posteriores del amor, de Rousseau o Kierkegaard, que recogen este legado, se concreta lo que quieren conseguir unos de otros, ya sea en el amor fraternal de los iguales o en el matrimonio.

Con estos elementos se vislumbran los mitos del amor que han transcendido hasta la actualidad y cómo se han inscrito en nuestra comprensión a través de la idea de que el amor verdadero es fortuito, pero eterno e inseparable, y cuando se encuentra el sujeto amante no

requiere de otros deseos, ni siquiera del placer sexual y está basado en la semejanza o identidad que le lleva a lo Uno a través del amado: "[...] juntándose y fundiéndose con el amado" (Platón, 2014, 192e). Y con esta versión del amor se rompe con el mito tradicional de Fedro y Erixímaco: "[…] la visión tradicional de Eros defendida por los interlocutores anteriores, visión inspirada en Hesíodo" (Pulcini, 1996, p.224).

Platón introduce otra visión mítica, una concepción espiritual del amor en clave de completitud o complementariedad donde se integran los opuestos, puesto que lo concibe como ese deseo de acabar con la carencia ontológica de cada alma cuando expresa de manera contundente: "Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad" (Platón 2014, 192e-193a). Ahora Platón podría remitir al Eros órfico que tiene la cualidad de fusionar a opuestos: "El Eros órfico, en efecto, es la divinidad primordial, llamada *Protogonos* o *Phanés*, que tiene la capacidad de integrar y conciliar los opuestos, en cuanto ella misma representa la unidad perfectamente realizada dentro de la armonía del Todo" (Pulcini, 1996, p.225)

Pero no es posible esa fusión eterna bajo el dominio de la pasión, ni siquiera en la práctica sexual del amor, como afirma esta investigadora: "Su acto los retrotrae inexorablemente a la separación y la inactividad, sin conducirlos nunca a una unión más completa o duradera" (Nussbaum, 1995, p.241). Sobre todo, porque los individuos no se estructuran en una evolución hacia una conciencia completada de conocimiento, ni solos ni fusionados. Lacan afirma que si lo hacen no es de manera natural: "Aunque la evolución sea verdadera, sin embargo, hay una cosa cierta que, como decía Voltaire hablando de otra cosa, no es tan natural" (Lacan, 2013, p.116). En realidad, lo que esconde esa evolución es el deseo mítico de la autosuficiencia: "Querríamos encontrar un modo de conservar nuestra identidad como seres móviles sujetos de deseos y, al mismo tiempo, convertirnos en autosuficientes" (Nussbaum, 1995, p.243).

La cuestión es que el deseo, constituido en el inconsciente e interpelado por lo otro, permanece oculto para el sujeto y trasciende el orden de la modulación racional: "[…] una marca, que señala una fecha para siempre" (Lacan, 2013, p.116). Mucho más impensable es

que se conjugue en términos de impulso consciente hacia la búsqueda planificada de un supuesto complementario, más bien ese es el deseo que demanda consumación y nueva búsqueda: “Freud designó su soporte, cuando habla de ello, en la pulsión de muerte misma, acentuando el carácter mortiforme del automatismo de repetición” (Lacan, 2013, p.117). Es más, lo que acontece es que deseo y ética no se encuentran: “la posición excéntrica del deseo en el hombre, que es desde siempre la paradoja de la ética” (Lacan, 2013, p.117), es decir, imprime un desorden al que el cuerpo obedece. Sin embargo, este discurso marca el mito del imaginario del individuo masculinizado y su mismidad autosuficiente, que estará presente en el neoplatonismo y san Agustín para construir una metafísica de la conciencia solipsista y confabulada en reconocimiento entre semejantes.

El objetivo de la ética, que con Platón se inicia, se asienta en una comprensión del individuo predeterminado por su nacimiento, en el sentido de que esta abocado a seguir los fines de su alma o séquito y en los términos de su condición social, sobre todo en diálogos anteriores como *La República* o *Las Leyes,* pero también en *el Banquete,* y esto ha sido interpretado como como un intento de fundamento natural:

> En los diálogos anteriores, cuando Platón está hablando del bien parece como si estuviese hablando en conjunto acerca de que lo requerido por los propósitos humanos; en las breves y bastante superficiales referencias a los temas éticos en los posteriores diálogos, tengo la impresión de que está hablando acerca de lo que los propósitos de la naturaleza requieren de nosotros. (Crombie, 1979, 1, p.285)

La realidad es que su pensamiento está atravesado por una falacia naturalista que normaliza las relaciones de poder en un mundo androcéntrico, que sobrevalora unas atribuciones masculinizantes, y lo que resulta difícil es pensar en una vida buena para los sujetos identificados como mujeres o personas esclavas, a quienes les sitúan como inferiores. Ambos grupos sociales están dedicados a sostener la vida y eran parte del *oikos,* que es lo económico doméstico prepolítico y que no constituye el *Bien,* según el lugar de poder, clase y origen étnico, por supuesto. Muestra abiertamente su privilegio de clase, tal y como se interpreta en términos de justicia por este autor: “Así se identifica la justicia con el principio del régimen

clasista y el privilegio de clase. La justicia no es una relación entre individuos, es una propiedad del Estado basada en una relación entre sus clases" (Muñoz, 1974, p.128)

El siguiente discurso de *El Banquete*, el quinto, se abre por Agatón que atiende al encargo de hablar de la naturaleza de Eros, su aspecto externo y sus virtudes; aunque parece pobre de contenido tiene más valor de lo que en principio aparenta. Es más, Lacan dirá en este sentido: "Agatón no ocupa aquí una posición secundaria, aunque solo fuese porque, en el origen de la situación, es el amado de Sócrates" (Lacan, 2013, p.127). Y esto resulta obvio cuando anuncia que su discurso se aproximará a la naturaleza del dios, algo que hasta ahora no se había propuesto en las arengas anteriores y sabe que es lo que concierne a Sócrates en cualquier investigación filosófica. Apunta la idea de un dios que resulta ser el más feliz por ser el más hermoso y el mejor, sostiene además que es el dios más joven, frente a la idea de que es más antiguo que *Crono* y *Jápeto*, que se han originado bajo el imperio de la necesidad, dice Agatón: "Pues no hubieran existido mutilaciones ni mutuos encadenamientos ni otras muchas violencias, si *Eros* hubiera estado entre ellos, sino amistad y paz, como ahora, desde que *Eros* es el soberano de los dioses" (Platón 2014, 195c).

Desde el principio arranca con una visión distorsionada, o si se quiere, simplista e idealizada del amor bondadoso, puesto que los vínculos afectivos de los humanos que no se rigen solo por la belleza y bondad, o la paz y quietud. Estas afirmaciones resultan inconcebibles en un poeta trágico que vea paz en el amor, más bien, resulta algo cómico: "[…] puesto que todo el mundo sirve de buena gana a *Eros* en todo, y lo que uno acuerde con otro de buen grado dicen 'las leyes reinas de la ciudad' que es justo. Pero, además de la justicia, participa también de la mayor templanza" (Platón, 2014, 196b y c)

En la cumbre de su discurso introduce unos versos de su cosecha que terminan de manifestar otro significado que subyace su versión de Eros única e idílica de la paz: "La paz entre los hombres, la calma tranquila en alta mar, el reposo de los vientos y el sueño en las inquietudes" (Platón, 2014, 197c). Teniendo en cuenta la ambivalencia del idioma griego clásico "la calma tranquila" puede significar también para la antigüedad griega: "[...] –que ya nada funciona, los barcos permanecen inmovilizados en *Aulis*, y cuando esto ocurre en alta mar uno se aburre

demasiado, tanto como cuando te ocurre en la cama" (Lacan, 2013, p.127). Esto es y no es al mismo tiempo el amor, porque la paz se consigue sobre el silencio de la pasión interna, así como, de la subordinación de lo otro diferente, lo que construye otro simbólico de amor sosegado que se retomará por Agustín de Hipona en su concepción de amor modulado por la voluntad para lograr la felicidad en la quietud.

A partir de este momento, Sócrates introduce su método de la mayéutica con Agatón y sitúa su posición de poder frente a él. Las preguntas inciden en una cuestión importante: "¿Es Eros amor de algo o de nada? (Platón, 2014, 199e). Sócrates dirige a Agatón hasta llegar a que Eros es carencia, deseo de lo que no se posee: "[…] si Eros está falto de cosas bellas y si las cosas buenas son bellas, estará falto también de cosas buenas" (Platón, 2014, 201c). Pretende mostrar que no hay verdad en este discurso, porque las descripciones sobre *Eros* se contradicen a sí mismas, no se puede ser bello y tener carencia de belleza. Pero, esto también introduce una confusión entre el deseo de poseer algo en términos de carencia y el amor a la singularidad o diferencia del otro, que no tiene que pasar por la carencia ni el logro de la belleza absoluta.

Sócrates está abriendo un campo confuso identificando "deseo de algo" y "amor por alguien", pero además para llegar a ello lo ha hecho a través del método de la mayéutica, de "interrogar al significante sobre su coherencia de significante" (Lacan, 2013, p.140) a través de un otro. Pero con este método ya no puede ir más allá, solo a destacar el lugar del amor como "deseo de algo", incluso de conocimiento, que parece otro objetivo de la obra: "[…] la idea principal del *Banquete* consiste en buscar una respuesta a la cuestión, tan agitada en las escuelas socráticas, de si la virtud puede enseñarse, y cómo. La respuesta es que puede enseñarse por el amor" (Brochard, 2008, p.75).

Independientemente de lo anterior, en esta concepción hay una superposición entre amor, deseo y virtud en torno a la armonía y el conocimiento, de la que se extraerán ciertas visiones en las filosofías del amor de Agustín, y posteriormente en Rousseau y Kierkegaard que trataré más adelante. Si la virtud está en la perfección de la acción en relación con la Belleza suprema o ideal, constituye un problema que Crombie recoge de la crítica aristotélica de

Platón para afirmar que la articulación entre aprendizaje y práctica no deviene siempre en una conducta armónica, ni siquiera aquella bien intencionada resulta siempre adecuada: "[…] es iluso hacer creer que nuestro sentido de la armonía resume las necesidades objetivas de situaciones complejas. Así pues, en conjunto, Platón habría hecho bien en confesarse culpable ante esa crítica" (Crombie, 1979, 1, p.294).

Este método de la mayéutica, por el que Sócrates dirige una búsqueda de conocimiento interior en el otro a través de preguntas, induce a la reflexividad del yo. Pero será analizado por Foucault (2004) y que más tarde Butler (2012) recoge, ampliando su reflexión con la opinión de sus estudiantes para afirmar que con este método quien es interpelado por Sócrates parece mostrar siempre una posición de pasividad. Y efectivamente no es activo el amado Agatón en la procreación del conocimiento, no busca, no moviliza su deseo, es provocado y conducido en calidad de amado: "El oyente es conducido y, de tal modo, se entrega a la conducción de otro. Esta pasividad se convierte en la condición de cierta práctica de dar cuenta de sí, [...]" (Butler, 2012, p.171). Con este método Sócrates vendrá a conformar la parresía en un dar cuenta de sí a quien te dirige:

> La pasividad de un oyente en el juego parresiástico consiste en ser persuadido por lo que escucha. Aquí, el oyente es conducido por el *lógos* socrático a "dar explicación" -*didómai lógon*- de sí mismo "sobre su modo actual de vida y la que ha llevado en su pasado". (Foucault, 2004, p.132)

Si dar cuenta de sí delimita una *téchne* subjetiva centrada en la búsqueda de la verdad sobre sí mismo, al mismo tiempo es el método de verificar el *logos* o ética con el cual orientamos nuestra vida, tal y como lo interpreta también esta pensadora: "Si al dar cuenta de nosotros mismos hablamos, también exhibimos, en el propio discurso que empleamos, el logos según el cual vivimos" (Butler, 2012, p.171). Para Sócrates dar cuenta de sí es una manera de verificar el *ethos* del individuo*,* que haga un relato de la correlación entre el discurso y la conducta o estilo de vida para detectar si hay armonía: […] El papel de Sócrates, por tanto, es pedir un relato racional de la vida de una persona" (Foucault, 2004, p.132). Mientras que la *parresí*a en Platón se torna en una actitud: "[…] una cualidad personal, como una virtud

que es útil para vida política de la ciudad, en el caso de la *parresía* positiva o crítica, o como un peligro para la ciudad, en el caso de la *parresía* negativa, peyorativa" (Foucault, 2004, p.120). Un análisis comparativo entre las dos apunta a la *parresía* de Sócrates como antecedente de la confesión de la verdad en el cristianismo agustiniano, precisamente a través de la guía de un otro.

Por otro lado, lo que otros autores denominan ser moralmente responsable es lo que ya busca Platón con la *parresía*, con el fin de que el *lógos* sobre actúe incluso como corrector: "Ser moralmente responsable es ser la persona sobre la que es útil trabajar para impedir que se vuelva a repetir la ofensa" (Crombie, 1979, 1, p293). Supone interiorizar el esquema moral a través de la palabra para que module su praxis y se ajuste armónicamente al contexto de la ciudad, lo que estará presente posteriormente en la escuela estoica. Ahora bien, ya se ha planteado que no siempre es posible armonizar el *logos* y la praxis por la fragmentación del sujeto; además esta armonía necesita de un aprendizaje previo de lo que significa actuar éticamente para sostener la vida humana y su complejidad en cada contexto:

> Un hombre solo puede actuar correctamente en una situación dada si sabe cómo están involucradas en esta situación las distintas cosas que tienen valor para la vida humana, y que pueden sólo ser conocidas por un hombre a quien se le haya permitido captar la conducta correcta en situaciones de este tipo. (Crombie, 1979, 1, p.294)

De manera que, en lo que respecta al amor y deseo en el conocimiento, con la *parresía* socrática se busca dar cuenta de sí a otro, y con la de Platón una armonía del deseo racionalizado en amor moral a través del lugar dispuesto para cada quien en la ciudad. Una forma de ajustarse a la realidad social que, dados los problemas que abre al sujeto de deseo, precisa de una intermediación moral del amor. Y sin apenas haber lanzado Sócrates un discurso sobre el amor Platón introduce una voz femenina y religiosa, con la que legitima un lugar mítico del amor donde no llega la mayéutica: "Si pasa la palabra a Diotima, ¿no puede ser porque, tratándose del amor, con el método propiamente socrático las cosas no pueden ir más lejos? Todo indica que así es, y también el propio discurso de Diotima" (Lacan 2013, p.140). Este paso de la palabra a Diotima le da un papel relevante en el texto a través del

método aludido, con el que abre un nuevo movimiento de Eros el vertical entre el ser humano y la divinidad:

> […] el mito socrático abre una perspectiva completamente nueva, puesto que confiere al poderoso impulso de Eros un movimiento vertical, capaz de establecer unas relaciones no sólo entre creaturas humanas, sino entre los hombres y los dioses, entre la tierra y el cielo, entre la esfera sensible y la suprasensible. (Pulcini, 1996, p.225)

Este análisis del mito socrático, que en cierta medida muestra la versión de Eros de Platón, abre un lugar estratégico para el análisis feminista en lo que refiere al papel de las mujeres en el amor, por lo que nos detendremos en un análisis pormenorizado en las siguientes páginas para problematizar la aportación de la voz femenina al discurso del amor.

2.1.1.3. Diotima: el amor como medio para la virtud o perfección

El discurso de Sócrates comienza con un movimiento de negación de la verdad de los discursos anteriores centrados en la divinización de Eros, que puede interpretarse como una negación de Eros como deseo, y así abre una segunda parte del texto dentro de proceso dialéctico. Irrumpe con la presentación de Diotima por Sócrates, que ya es una manera de legitimar su opinión y, además, afirma que es una mujer "sabia en éstas y otras muchas cosas" (Platón, 2014, 201d) y religiosa porque es una sacerdotisa del Templo de Apolo. Pero también infravalora su opinión, en la medida en que no es ciencia lo que argumenta: "la presenta como algo de cuyo valor fue *persuadido* por una mujer" (Nussbaum, 1995, p.243). Platón sitúa el amor fuera del conocimiento proposicional y simplemente lo va a concebir como un medio moral religioso de segunda clase: "[…] el amor ocupa, siempre, un rango subalterno y secundario. Sólo es un intermediario y un auxiliar. Su misión consiste en una propaganda moral y espiritual, permanece siempre por debajo de la verdadera ciencia" (Brochard, 2008, p.76).

En un espacio de hombres confraternizados por el saber y el amor homosexual entra una mujer persuasiva o seductora, porque en el amor no se puede ir más lejos con el método de Sócrates, y ya que no es una ciencia, necesita en tanto que orden moral una especie de

propaganda; un discurso retórico sobre las bondades de este conocimiento práctico. Es decir, experiencias situadas del mismo vinculadas al mundo sensible.

Hay tres cuestiones a destacar: una que Diotima resulta el único nombre ficticio en toda la obra, según una última investigación sería el sobrenombre de Aspasia, esposa de Pericles, pero parece que también amante del maestro: "que había sido antes compañera de Sócrates" (D'Angour, 2020, p.169). Independientemente de que sea un personaje ficticio, o sea el sobrenombre de Aspasia, estas especulaciones sobre su existencia y otras sobre su papel en la obra han colocado su figura en un lugar especial dentro del feminismo, hasta el punto de considerar su historicidad una clave para establecer el orden teórico en el feminismo: "Margaret Walker describe la 'cuarta ola' de la filosofía feminista a partir del problema de la historicidad de Diotima, que Waithe delimitó en su obra sobre la historia de las mujeres" (Pagés, 2018, p.30). Con estas especulaciones se le ha dado un lugar de visibilidad que voy a analizar, con el objeto de destacar lo que puede significar su presencia en la obra.

La segunda cuestión es que es el único personaje ficticio o con sobrenombre de la obra no está presente en el simposio, posiblemente porque es una mujer, y como tal ella misma apunta su lugar social en términos de intermediación en el proceso ascético hacia la virtud de la masculinidad. Y la tercera es el propio significado del nombre ficticio que resulta especialmente llamativo: "Zeus-honra" (Nussbaum, 1995, p.243). El estudio realizado por Nussbaum sobre el nombre muestra otro juego al menos en contraposición con otro personaje. Alcibíades, tuvo una amante que se llamó Timandra "hombre-honra" (Nussbaum, 1995, p.243), y este más tarde tendrá un papel importante en la oda a Sócrates. El nombre que Platón elige para Aspasia, Diotima, como Timandra, evidencian una subyugación a la autoridad moral masculina para reconocerlas públicamente, porque ambas son honradas por hombres, mortales o dioses. Diotima es nombrada explícitamente y Timandra lo hace en calidad de referencia elidida, porque no aparece en la obra. Todo un juego de imágenes por similitud, reflejos de espejos amorosos entre los hombres y enredos narrativos, -porque además Alcibíades aparece como enamorado de Sócrates-, dignos de una novela de género amoroso.

Lo crucial en este enredo es que Diotima, una mujer, sustenta una posición de poder en el texto, no por ella misma sino por procuración de la masculinidad: el propio escritor Platón, Sócrates, Zeus y Apolo (Dios olímpico significativo de las artes, hijo de Zeus y Leto e iluminador de la verdad). Así, antecedida por la masculinidad en varios sentidos, es que Diotima puede ser guía, mediadora e interprete en el conocimiento de Sócrates para lograr la virtud, es decir, porque será amada y cómplice con los fines de autosuficiencia masculinos.

La narración de Diotima, incluso su propia voz, están localizadas en otro lugar diferente al de Sócrates, al de Platón y al del resto de comensales, es lo Otro: "La voz de Diotima ocupa, en el discurso del filósofo, el afuera de quien habla" (Pagés, 2018, p.39) Pero un otro no peligroso, en la medida en que Platón visibiliza esta voz femenina bajo una presentación honorífica masculina, lo que significa que hay que escucharla, posiblemente como si fuera un hombre: "[…] a quien escuchar como si fuera un hombre" (Pagés, 2018, p.29) Pero no hay que olvidar que el desplazamiento del protagonismo de Sócrates a una mujer, en tanto que sujeto feminizado sin prerrogativas en el conocimiento, puede generar algunas suspicacias, es decir, que haya una intención del autor, en que sea ella quien sostenga un discurso sobre aquello que no atiende a la lógica proposicional de la ciencia. El conocimiento del amor no es *episteme*, porque no es parte del mundo de las ideas, cuyos métodos de conocimiento son la mayéutica y sus razonamientos, sino *doxa*, un conocimiento inferior. El amor tiene entonces que ver con la imaginación, la opinión o la praxis, es decir, la *doxa*, que Lacan define como: "[...] discursos, comportamientos, opiniones [...] que son verdaderos sin que el sujeto pueda saberlo" (Lacan, 2013, p.145).

Estos saberes, sobre los que el sujeto no tiene un conocimiento argumentado y consciente, están situados entre la episteme y la *amathía* (ignorancia extrema) y para Platón parecen ser los saberes feminizados porque no permiten dicho conocimiento teorético, sino práctico. En definitiva, el amor expresa una ética feminizada, porque solo puede conocerse en la experiencia concreta que es diversa, y como lo amado, tampoco puede dar cuenta de sí para trascender al orden racional virtuoso, no puede universalizarse como moral. Lo amado, como feminidad, no trasciende hacia el mundo de las ideas, porque está sujeto a la esfera sensible

del sostenimiento del *oikos* y aportará otra dimensión de mediación a lo racional a través de la *doxa*, la opinión.

La posición de Diotima está entre Sócrates y el resto de comensales u oradores, entre el mundo de la teoría de las ideas y el mundo sensible material: "Esta dimensión mediadora entre el mundo sensible y el mundo de las ideas, tan característica de la filosofía de Platón, quedará encarnada, en el *Banquete,* por la figura de Diotima" (Pages, 2018, p.34). De manera que, el discurso sobre el amor tiene que ver con la afectación por lo concreto sensible y la opinión. Lo que dicha opinión exige es una retórica para persuadir y no la verdad. Esta última idea quedará clara a través de Lisias en *Fedro* cuando este último le narra al maestro*:* "Fíjate, pues, en lo que oí de este asunto, querido Sócrates: que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente que es la que va a juzgar; […]" (Platón, 1997, 260a)

El diálogo y la mayéutica posibilitan la crítica sobre la mera creencia u opinión para buscar la verdad en el interior del individuo, pero esa búsqueda exige un arte de persuasión y de autoridad moral por parte de quien dirige el diálogo reflexivo. Este es el lugar de la autoridad moral, en el que no vale cualquier opinión, sino la *doxa* u opinión recta y Diotima, en tanto que feminizada, opuesta, pero cómplice con la masculinidad es instrumento de mediación adecuado para la virtud masculina. Con la mayéutica y la teoría de la *reminiscencia* platónica no es suficiente para lograr la virtud, sino que necesita una mediación del amor; lo amado feminizado pero legitimado como masculinizado, que se presenta como la guía moral amorosa, como su lugar ético.

Diotima presenta a Eros desde ese lugar de mediación entre la ignorancia y el conocimiento*,* a través de un mito que le coloca fuera de lo divino e irracional, afirma que es un *demon*, hijo de Penía y Poros. La primera es una mujer que encarna la pobreza, según la nota 99 del traductor Martínez: "Penía es, evidentemente, la personificación de la Pobreza tal como se encuentra en el Pluto de Aristófanes, escrita unos años antes de este diálogo" (Platón, 2014, p.100). Y el segundo un dios que encarna la abundancia, algo semejante a lo que entendemos como recurso, pero Platón aporta una especial significación, según la misma nota anterior:

"La concepción de Poros como esfuerzo dinámico, alimentado por un perpetuo deseo que da plenitud a la vida y que es expresión de la valentía del hombre puede decirse que es la creación de Platón" (Platón, 2014, p.100). Un nacimiento originario de Eros bajo una unión amorosa sexual naturalizada, meramente reproductiva, es decir, en la que la feminidad es necesidad (pobreza), la masculinidad esfuerzo y oportunidad, mito que será referente del amor erótico heterosexual. El nacimiento de Eros muestra un amor que no es bello sino pobre y duro, pero como su padre ama la belleza del amor y tiene recursos para aprovechar la oportunidad:

> En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, […], compañero siempre de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de su vida, […] (Platón, 2014, 203d).

Ese lugar no es divino sino el lugar de un *demon* que asemeja al de Diotima, un lugar "entre", en el caso de Eros, entre la necesidad de la vida y la oportunidad de la cultura, entre la feminidad y la masculinidad, Penía y Poros. Eros ostenta una cualidad de dureza y pobreza como su madre, pero logra recobrar la vida por ser muy hábil y amante del conocimiento, como su padre, para aprovechar las oportunidades. Eros reside en un lugar intermedio entre dos mundos separados, pero no acontece entre dos seres, entre dos sujetos amantes ni siquiera es la afección entre humanos sin más, sino que también desea lograr algo, desea poseer desde el mundo de la necesidad al mundo del conocimiento y la bondad para lograr la felicidad: "«Veamos, Sócrates, el que ama las cosas buenas desea, ¿qué desea? -Que lleguen a ser suyas—dije. --¿Y qué será de aquel que haga suyas las cosas buenas? –Esto ya –dije yo—puedo contestarlo más fácilmente: que será feliz." (Platón, 2014, 204e)

Eros*,* como *demon,* responde a ese lugar "entre" la necesidad y la virtud, porque no es mortal ni un dios, con el que Platón introduce otro mito denominado en griego "metaxú" (Pulcini, 1996, p. 227), que refiere a las teogonías de Homero y Hesíodo y las religiones órficas:

> Ce n'était pas la premiére fois, on le sait, que la philosophie, avec les Pythagoriciens avec Héraclite, avec Empédocle, avec Démocrite lui-même, utilisait la croyance populaire à l'existence des démons, telle qu'on la trouve dans Homère, ou dans Hésiode, et dans les écrits orphiques[6]. (Robin, 1908, p.132)

Si Eros fuera un dios sería bello, sería perfecto y autosuficiente, y no lo es si está falto de independencia, está camino de la perfección, luego también desea poseer algo. La identificación del amor vinculado a la posesión y con la carencia de lo que no se tiene, contiene en sí mismo la posibilidad de completitud y perfección, que ha llegado a través del amor *caritas* de san Agustín hasta nuestros días. Pero el amor entre mitades que se complementan es rechazado por Diotima: "[...] el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea, amigo mío, realmente bueno, [...]" (Platón, 2014, 205e).

Tanto Platón, como Sócrates y posteriormente el padre de la iglesia católica comprenden que todas las expresiones del amor deben tener su fundamento en la similitud y, en todo caso, asimilar sus diferencias para aspirar a lo absoluto moral: "[...] la argumentación socrática se basa en un supuesto oculto: toda la belleza, en cuanto bella, es uniforme, idéntica en su género." (Nussbaum, 1995, p.246).

El amor en tanto que *doxa* exige una cualidad de rectitud moral entre la ignorancia y el conocimiento, en el que el amor es un recto intermedio que acerca también a la fusión: "La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia" (Platón, 2014, 202a). La moral amorosa es la conducta recta, acorde a fines y lineal, que permita al individuo alcanzar la virtud también en la heterosexualidad, en la que lo deseable es el esfuerzo de lo masculino y lo deseante es la feminidad de la necesidad según el mito del nacimiento de *Eros*, como asimismo lo destaca Lacan en su análisis de los papeles de *Penía* y *Poros*: "[...] lo deseable es lo masculino, lo femenino es lo activo. Al menos, así es como ocurren las cosas en el momento del nacimiento del amor" (Lacan 2013, p.145).

---

[6] Traducción propia: No era la primera vez, como sabemos, que la filosofía, con los pitagóricos, con Heráclito, con Empédocles, con el mismo Demócrito, utilizaba la creencia popular en la existencia de los demons, como se encuentra en Homero, o en Hesíodo, y en los escritos órficos.

Supone una preferencia por la ética del amor a lo abstracto masculinizada, mientras lo sensual, la necesidad y lo concreto quedarán del lado de la feminidad, que deben constituirse en un mero instrumento de mediación para someter lo singular a lo abstracto semejante, lo Uno en palabras de Plotino y más tarde en Agustín. Y lo que persiste únicamente en ese deseo de poseer el bien absoluto, lo Uno, es el poder de la independencia sobre lo sensual, el mundo de la vida y llegar a la virtud a través de una ética dirigida hacia lo abstracto de la belleza, que le da capacidad de procrear conocimiento: "una procreación en la belleza" (Platón, 2014, 206c)

Con lo anterior, Sócrates, y por tanto Platón, justifica una construcción del amor moral en favor de un sometimiento de lo singular para conseguir "tener" o lograr la belleza absoluta, la inmortalidad que es un fin mortífero, porque huye de la vida: "[…] más bien, creo yo, por inmortal virtud y por tal ilustre renombre todos hacen todo, y cuanto mejores sean, tanto más, pues aman lo que es inmortal" (Platón, 2014, 208 d y e). Con una comprensión del mundo que reproduce una metafísica dual jerárquica, separando el amor del cuerpo y del alma, sensualidad y razón, vida y espíritu:

> […] los que son fecundos -dijo- según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de hijos inmortalidad, recuerdo y felicidad […] En cambio, los que son fecundos según el alma…pues hay, en efecto -dijo-, quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos ¿Y qué es lo que le corresponde? El conocimiento y cualquier otra virtud, de las que son procreadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores. (Platón, 2014, 208e-209a)

En este párrafo de Diotima nos muestra dónde quedan ubicadas definitivamente las mujeres frente a los sujetos viriles, únicamente como objeto reproductivo al que se orientan los "fecundos", es decir, en el lugar del cuerpo y la maternidad, como mediadoras para alcanzar la inmortalidad con la procreación de los hijos. Mientras que a la masculinidad fecunda del alma se le reserva también el conocimiento racional, e incluso la creación en las artes. Este dualismo sexo-género en la heterosexualidad invisibiliza la importancia de los vínculos

necesarios y singulares del ser humano, en favor de una construcción moral y ética abstracta con pretensiones de universalidad. Un amor moral que sea recto o coherente con los ideales abstractos del contexto histórico y socio-cultural, para ofrecer una ética basada en la virtud de la idea de justicia y sensatez.

Este modelo de fusión y totalidad masculinizado y patriarcal, centrado en la idea de sensatez o moral recta y justicia, puede llevar a la política que es lo verdaderamente importante: "Pero el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es mesura y justicia" (Platón, 2014, 209 a-b). La virtud del poder o gobierno de la familia y la ciudad es el Bien supremo al que Diotima invita a Sócrates a ascender, que exige una cualidad: "[…] comportamiento de hombre prudente, moderado justo" (Foucault, 2005, p.170). Y así Diotima, aún siendo mujer, le plantea a Sócrates, como es el proceso amoroso como mero instrumento de la razón para lograr la virtud de gobierno de la ciudad y la familia de los hombres:

> "[…] cuando uno de éstos se siente desde joven fecundo en el alma, siendo de naturaleza divina, y, llegada la edad desea ya procrear y engendrar, entonces busca también él, creo yo, en su entorno la belleza en la que pueda engendrar, […] se apega a los cuerpos bellos más que a los feos, y si se tropieza con un alma bella, noble y bien dotada por naturaleza, entonces muestra un gran interés; ante esa persona tiene al punto abundancia de razonamientos sobre la virtud, sobre cómo debe ser el hombre bueno y lo que debe practicar, e intenta educarlo. (Platón, 2014, 209b-c)

Realiza toda una descripción, llegada la edad, de cumplir con el logro de la virtud a través de la educación de otro bello. Invisibiliza la importancia vital de la dependencia afectiva en favor de una instrumentalización masculinizada de lo bello para alcanzar la virtud. El fin es alcanzar la perfección moral individual entrelazada en una idea de ética de afecto vinculada con la belleza, en tanto que bien supremo; ascendiendo desde lo estético del mundo sensible para llegar a la virtud ética y lograr ser un ideal inmortal en términos de maestría, paternidad biológica y jefe gobernante: "[…] han dejado de sí descendientes tales que les procuran inmortal fama y recuerdo por ser inmortales ellos mismos; […] (Platón, 2014, 209d).

Con esta afirmación muestra el amor como mero instrumento moral para alcanzar la excelencia o virtud de la justicia, mesura en el conocimiento y la mayor inmortalidad individual entre semejantes en el conocimiento sobre el gobierno de las ciudades y las familias: "[…] el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es mesura y justicia" (Platón, 2014, 209a). Poder para el que se necesita una iniciación de desvinculación de dependencias de la esfera sensual, y Diotima se ofrece a iniciarle, a mediar: "[…] las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte […]Por consiguiente, yo misma te los diré -afirmó- y no escatimaré ningún esfuerzo; intenta seguirme, si puedes" (Platón, 2014, 209e). En definitiva, el fin de esa iniciación o proceso de autoconocimiento esotérico es una ascensión para modelarse moralmente a sí y ajustarse a una única medida ética, basada en lo absoluto del conocimiento de la idea de belleza y justicia sin dependencias de la sensualidad de la vida, ni de su sostenimiento que remite a la feminidad. Un proceso para convertirse Sócrates en un sabio y aproximarse, como otros sujetos, a la norma racional de pares sabios de una comunidad, siguiendo las pautas femeninas; cuyo objeto común es el reconocimiento de sí como sabios jefes de gobierno en relación con otros semejantes:

> […] y en común con el objeto bello ayuda a criar lo engendrado, de suerte que los de tal naturaleza mantienen entre sí una comunidad mucho mayor que la de los hijos y una amistad más sólida, puesto que tienen en común hijos más bellos y más inmortales. (Platón, 2014, 209c)

Los hijos más bellos son los más inmortales, es decir, los hijos creados desde la sabiduría o filosofía, o de la política y sus instrumentos, la ley, que procrean los hombres para el gobierno entre hombres, como les interpela Diotima con un "vosotros" dirigiéndose a Sócrates: "Honrado es también entre vosotros Sólon, por haber dado origen a vuestras leyes" (Platón, 2014, 209d). Tanto el pronombre "vosotros" como con "vuestras leyes", que Platón pone en la voz de Diotima evidencia quienes tienen el poder para el filósofo, los hombres atenienses en tanto que reconocidos entre semejantes y padres espirituales procreadores (tengan hijos biológicos o no).

Con la especificación de dichos pronombres deja claro que Diotima no se siente incluida como mujer de Mantinea en sus leyes, cuando además la persona real Aspasia tuvo un lugar político importante en Atenas: "Aspasia, la dirigente del partido democrático de los pobres (de los *thetes*), dice que los ciudadanos de la República democrática de Atenas «son todos hermanos nacidos de una misma madre», […]" (Domènech, 2013, p.16) Y con esta metáfora en la que se vinculan *oikos* o vida familiar y vida política lo que Aspasia quiere expresar es que: "[…] todos los atenienses son hijos de una sola madre, no de un solo 'padre', y menos de un padre autoritario y despótico" (Domènech, 2013, p. 17)

Ahora bien, Platón, junto con Aristófanes, eran críticos a esta democracia plebeya ática, tal y como destaca el mismo autor en ambos pensadores:

> […] han hablado de la democracia como un régimen subversivo del *oikos*, como un régimen que da el poder a los esclavos (*doulokratía*); y hasta un crítico moderado como Aristóteles que: […] ha hablado de la democracia radical ática como una *gynaicokratía*, un régimen en el que mandan las mujeres. (Domènech, 2013, p. 16).

Claramente, parece que con estos antecedentes históricos y ateniéndonos a la expresión de Aspasia de un "vosotros" en el orden de la política, ella observa que son los hombres sabios, como Sócrates, quienes detentan el poder frente a las mujeres y los esclavos situados en el *oikos*, como Sólon que fue uno de los legisladores que impulso la democracia ateniense[7].

Con este ejemplo de Diotima o Aspasia, Platón coloca el deseo de conocimiento como virtud libre de dependencias de la vida, cuyo sujeto aspira al reconocimiento racional entre semejantes con intereses de poder legítimo en la comunidad. Dichos sujetos se incorporan a la ética y la política de la justicia a través de ese proceso iniciático de transcendencia de la sensualidad de la vida, donde las mujeres son un medio moral para establecer una fraternidad entre individuos soberanos, hijos del padre.

---

[7] Según la nota al pie nº 112 de Marcos Martínez: "Poeta y legislador ateniense, de principios del siglo VI a.C., que con sus reformas constitucionales puso los cimientos de la democracia ateniense" (Platón, 2014, p.111)

Platón introduce el amor con Diotima como el conocimiento iniciático entre semejantes en términos de moral, lo hace en el sentido de "lo que se dice" (Lacan, 2013, p.143), porque se fundamenta en la tradición oral, ni deviene de una proposición lógica, no es episteme, ni de la escritura. Es la opinión aprendida que transfiere la sacerdotisa en su calidad de representante de la tradición religiosa, que dará lugar a la iniciación ascética hacia la virtud ética y la política, es decir, un proceso iniciático para lograr la maestría o la sabiduría.

A partir de este juego narrativo literario, entiendo que lo que está presente también en el objetivo de Platón con esta obra, curiosamente, es abrir el problema de si la virtud es natural o enseñable a través del amor:

> En el momento en que escribe el *Banquete*, Platón no abandona nada de esta teoría. La virtud no es natural, no es dada completamente hecha a nadie, tampoco es enseñable, si se entiende con ello que se podría darla a todo el mundo mediante una enseñanza apropiada. Tiene por condición un don o un favor divino, […] (Brochard, 2008, p.76)

La argumentación es que no hay saber teorético que alcanzar en este amor moral, solo un don divino referido en la tradición o la experiencia que permite una aproximación a un conocimiento recto. Entre lo bello y lo feo, o entre la sabiduría y la ignorancia hay algo intermedio, y en estos términos entran las mujeres sabias religiosas como Diotima, porque que como mediadoras no pueden ofrecer ciencia sobre el amor, pero sí opinión recta moralmente:

> ¿No sabes -dijo- que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? (Platón, 2014, 202a).

En el amor no se puede dar cuenta razonable de conocimiento, tampoco garantías morales absolutas, por lo que se puede afirmar que: "el amor es dar lo que no se tiene" (Lacan, 2013,

p.145). El amor solo se expresa en la propia experiencia vivida y la garantía absoluta es pura creencia religiosa. Es decir, el amor del que nos habla precisamente Lacan es:

> […] el que se conecta con la imposibilidad, es el que se sostiene en la inconsistencia, en la falta de garantías, un amor que no aspira a ninguna unión absoluta pues comprende que ahí se nos presenta la faz de Tánatos. Se trataría de un amor que pudiera introducir una verdadera grieta entre Eros y Tánatos. (De Francisco, 2012, p.29)

En el amor socrático, *Eros* es un *demon*, un ser entre lo humano y lo divino, luego no logra por sí la perfección de la idea, sino que media entre el mundo sensible y el mundo de las ideas. El amor responde a un recto saber sin razones proposicionales, ni garantías absolutas, a un hacer o un ejercer virtud en torno a un ideal divino sin argumento verdadero: "[...] dar una explicación válida, sin tenerla" (Lacan, 2013, p.145). Bajo la interpretación de Lacan este pseudosaber reside en el inconsciente, porque los dioses hablan del amor mediados por un *demon*, *Eros*, y por ello, es un elemento que distorsiona el análisis del amor bajo el prisma de la ética racionalista de Platón. O en otras palabras y sentido, el amor se plantea en el *Banquete* como un saber práctico moral entre lo irracional y lo racional, en el que no es posible un engranaje mecánico entre deseo, razón y bien supremo o belleza en abstracto: "No es suficiente demostrar que vivir virtuosamente es satisfactorio racionalmente, como una máquina bien diseñada." (Crombie, 1979, 1, p.301). Y por ello, Platón busca una mediación para lograr lo racional de la moral afectiva:

> […] Platón desea una "base racional" para moralidad, no en el sentido de que desee que el hombre vulgar adopte una moralidad racional en vez de estética […] sino en dos sentidos: a) cree que si no existe una base racional así, la moralidad como institución es un fraude, y b) cree que los hombres vulgares deben someterse a las directrices de aquellos filósofos que sean capaces de comprender la base racional. (Crombie, 1979, 1, p.301)

Precisamente, cuando Diotima empieza a hablar de lo irracional del amor, Sócrates le compara con un sofista, porque Eros divinizado armoniza con la opinión de los hombres

racionales que lo escuchan. A Sócrates le interesa que se identifique el amor con el camino racional hacia la virtud o perfección individual en relación con la virilidad:

> Cuando hube escuchado este discurso, lleno de admiración le dije:
>
> --Bien Sapientísima Diotima, ¿es esto así en verdad?
>
> Y ella, como los auténticos sofistas me contestó:
>
> --Por supuesto, Sócrates, ya que, si quieres reparar en el amor de los hombres por los honores te quedarías asombrado también de su irracionalidad, [...] (Platón, 2014: 208b y c)

Platón desaprueba los preceptos de la filosofía sofista en tanto que discursos aparejados a la opinión general, que no buscan la verdad. Y recordando que parte de la segunda generación de esta escuela está presente en el *Banquete*, convengo que Platón, con esta interpelación como sofista a Diotima, está utilizando la ironía propia de Sócrates para reprobar los discursos convenidos con lo dado socialmente de los sofistas:

> Si el filósofo ha hecho tabla rasa de todas las teorías sofísticas, si ha fundado su definición del amor sobre la teoría de las Ideas, es para llegar al discurso de Diotima a la definición del amor o de la enseñanza de la virtud. (Brochard, 2018, p.75)

El amor es un medio de enseñanza a través de la mayéutica en Sócrates, lo que problematiza Platón porque no es sabiduría, es *doxa* o tradición transmitida, con la que ni siquiera se alcanza la virtud en tanto que Belleza suprema o universal. De manera que, Platón incorpora la dialéctica como iniciación de ascensión a la perfección de la Idea, a la virtud o excelencia, desvinculándose de la esfera sensible y de la diversidad de la vida sensual.

Diotima arranca la descripción del proceso valorando la enseñanza, la necesidad de orientar o aconsejar en el conocimiento de la Belleza a los jóvenes en su ascensión al *Bien Supremo*. Interpelarles para que controlen su pasión por el amor concreto, hasta que logren trascender al amor a lo abstracto y ser alguien satisfactorio para la sociedad: “Una vez que haya

comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante" (Platón, 2014, 211b)

El fin de una vida razonable y útil en la virtud o autoridad moral, a la que puede llegar un sujeto libre de dependencias del cuerpo, sin impurezas del mundo de la vida: "pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas" (Platón, 2014, 212a), para evitar: "la tensión, el exceso y la servidumbre" (Nussbaum, 1995, p.248). De manera que introduce una especie de terapéutica contra lo bello singular y las necesidades de la vida, convierte "lo semejante en idéntico y lo insustituible en reemplazable" (Nussbaum, 1995, p.247) a través de un camino dialéctico de ascensión. Otra cuestión que estará delimitada en estos términos en Agustín de Hipona.

Diotima plantea que el amor puede decirse de muchas maneras: "[…] hemos separado una especie particular de amor y, dándole el nombre del todo, la denominamos amor, mientras que para las otras especies usamos otros nombres" (Platón, 2014, 205b). Y entre las especies las dos posibilidades éticas que se abren con la entrada de la sabia, una ética del amor de ascensión a lo abstracto ideal, la perfección de lo absoluto en la semejanza y otra la ética del amor a lo concreto y singular; lo desapercibido: "[…] fijarse en lo que no se ve, en lo des-apercibido. Rescatar los detalles no vistos" (Pagés, 2018, p.53), que según esta autora responde a lo femenino. En esta obra, *El banquete,* se opta por el amor a la idea abstracta de Belleza, a la Idea que comparten los cuerpos indiferentes sin singularidad. Y esa opción apunta a una homogeneización entre semejantes, en la que el sujeto se inicia en la individualidad virtuosa: "es capaz de concebir la totalidad de la belleza como un vasto océano, cuyos elementos son diminutas gotas, indistinguibles cualitativamente" (Nussbaum, 1995, p.247). Al final el iniciado lograría la capacidad de abstracción para comprender esa unidad del océano, lo Uno, como literalmente dice Diotima:

> [...] fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos

> discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría, hasta que fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de una belleza como la siguiente. (Platón, 2014, 210c-d)

En una sociedad homopatriarcal como la griega lo semejante abstracto, el conocimiento, concierne a la masculinidad aristocrática, que va a consagrar una ética iniciática basada en el afecto entre los hombres con una virtud o autoridad moral de jefes de familia o padres, maestros, y jefes de gobierno. Algo que tendrá muy presente san Agustín para lograr su propia inmortalidad, porque puede alcanzar no solo ese lugar entre los bellos masculinizados, sino entre los dioses, en palabras de Diotima: "Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?" (Platón, 2014, 212a). Asimismo, el obispo será guiado también por el amor de una mujer, su madre, en el ascenso hacia su virtud espiritual, la santidad, que oblitera sus propios intereses feminizados o deseos en favor de su complicidad con el poder de la masculinidad. La racionalización masculinizada del Uno conlleva entonces también la amputación a las mujeres de sus propios intereses colectivos y su poder político, así como la invisibilización de su singularidad.

Ese proceso de ascetismo, tal y como describe Foucault, podría identificarse también con los procesos de subjetivación actuales, no es tanto una renuncia sino un ejercicio de dominio sobre sí para acceder a la virtud:

> [...] dando a la palabra "ascetismo" un sentido muy general, es decir, no en el sentido de la moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse, acceder a cierto modo de ser. (Foucault, 1999, p.394)

Sócrates puede realizar este proceso ascético porque se sitúa en el papel del *erastés*, el amante comprometido activo con el conocimiento del adolescente (*erómeno*), que se establece en las relaciones amorosas homosexuales de pederastia en la Grecia clásica, mientras que el *erómeno* es, tal como repara Nussbaum (1995): "bella criatura carente de necesidades propias. Es consciente de su atractivo, pero en su relación con quienes le desean, permanece

ensimismado" (p.256). Una relación de posiciones amorosas masculinizadas arquetípica, basada en la agencia o movimiento del amante y sus estrategias activas de seducción para mantener la tensión sexual en el *erómeno,* sin que este sienta deseo: "No sólo debe demostrar el *erómeno* su rechazo a someterse a la voluntad del *erastés*; de igual importancia es el constreñimiento de que no comparta el deseo del de más edad" (Keller, 1991, p.34).

Pero Alcibíades como apunta Nussbaum comienza siendo el bello *erómeno* sin necesidades, y al final, parece el activo *erastés*, remarcando la importancia de estos roles, que describe Alcibíades como ofensas de Sócrates por su seducción y su cambio:

> Sin embargo, no las ha hecho sólo a mí, sino también a Cármides, el hijo de Galucón, a Eutidemo, el hijo de Diocles, y a muchísimos otros, a quienes él engaña entregándose como amante, mientras que luego resulta, más bien, amado en lugar de amante. (Platón, 2014, 222a y b)

Esta inversión de posiciones entre *erastés* y *erómeno* afectaban a la pérdida de la masculinidad y su lugar de poder, en la medida en que se goce con la postura de pasividad: "En las vasijas pintadas de la Grecia clásica, los únicos que son descritos experimentando goce sexual positivo en el rol pasivo son las mujeres y los hombres degradados" (Keller, 1991, p.34). Es más, como analiza Keller, el goce con la actitud pasiva es lo que invita a la dominación:

> Los hombres *pueden* sentir deseo sin comprometer su masculinidad, pero únicamente cuando asumen el rol activo. Por tanto, lo que asimila a los hombres con las mujeres no es el deseo como tal, sino la conjunción del deseo con la pasividad -conjunción que se considera que no sólo permite, sino que invita a la dominación agresiva. (Keller, 1991, p.34)

Y precisamente por el tema de la dominación del deseo de Sócrates, la voz de Alcibíades abre una tercera parte de la obra a mi parecer: la alabanza del maestro, que es funcional a la ascensión de Sócrates a la virtud o Idea de belleza, precisamente porque muestra como el maestro tiene total dominio sobre su deseo sexual y hacia el cuerpo de los bellos. Alcibíades

irrumpe en la casa buscando a Agatón, se encuentra con Sócrates sentado a su lado, y de manera incisiva le insinúa que se ha colocado intencionalmente ahí porque siempre busca a los más bellos. Alcibíades encarna ese amor apasionado a un bello concreto y no ha logrado dominio de sí racional que trasciende los bellos; es más, se expresa celoso y descontrolado. Lo que Sócrates considera erróneo porque no logra su lugar de reconocimiento entre los bellos, es decir, entre los sujetos masculinizados y semejantes en intereses.

2.1.1.4. Alcibíades instrumento amoroso de un cuerpo sin vida: Sócrates

La interpretación de una tercera parte se inicia con la entrada de Alcibíades para narrar los avatares de su relación con Sócrates, afirma que va a contar la verdad y anima al maestro a interrumpirle si considera que algo no es cierto. Durante el relato Alcibíades proyecta y exalta todo un conjunto de virtudes de virilidad como la valentía, la autosuficiencia o la calidad intelectual del filósofo con mucha pasión: "Efectivamente, cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes" (Platón, 2014, 215e), que son un grupo de sacerdotes asociados al culto a Cibeles, cuya música predisponía para entrar en trance y oír las palabras de la diosa.

Alcibíades refleja una imagen de un ser sobrehumano o próximo a la divinidad carente de deseo sexual y con un dominio absoluto sobre sí, porque no solo se ha liberado de las pasiones de los placeres sexuales, sino directamente del amor a alguien en particular. Asimismo, trasciende las necesidades vitales, las emociones y el amor concreto, incluso las físicas porque no aparenta debilidad, fatiga o frío en las heladas: "[...] salió con el mismo manto que solía llevar siempre y marchaba descalzo sobre el hielo con más soltura que los demás calzados, [...]" (Platón, 2014, 220b). Hasta tal punto doblega Sócrates su cuerpo que expresa una enajenación absoluta del mismo: "[...] Sócrates se ha disociado de su cuerpo hasta el punto de que no siente dolor ni considera que los sufrimientos corporales sean sucesos que le ocurran realmente a él" (Nussbaum, 1995, p.251). Es la representación de la virtud, de la Idea de belleza moral, que le desconecta de la vida, para ser el ejemplo de excelencia amorosa. Parece una especie de antecedente del Jesús cristiano, donde su virtud se halla en la cúspide del ideal y su amor hacia los muchachos es puramente espiritual.

Esta similitud entre el propio discurso ético de Sócrates y su práctica moral en aras de alcanzar la virtud de la sabiduría, muestra el objetivo fundamental de esta obra: "El elogio del amor deviene del elogio de Sócrates, porque Sócrates es un verdadero filósofo y el amor digno de este nombre no existe sin la verdadera filosofía" (Brochard, 2018, p.78). Platón muestra un Sócrates que busca conectar el saber y la vida moral ejemplar a través de la *parresía:*

> Sócrates no es sólo capaz de dar él mismo cuenta de su propia vida, sino que tal cuenta es visible en su conducta, ya que no hay la más mínima discrepancia entre lo que dice y lo que hace (Foucault, 2004, p.135)

Esta es la razón del amor sin vida de Sócrates, donde los amados son simples medios para cumplir con la imagen de virtud de la masculinidad y trascendencia de las inclemencias de la vida, produciendo una subjetividad útil, en unidad moral y perfección consigo y con el resto de hombres, para la sociedad griega clásica: "duro, indivisible, inmutable" (Nussbaum, 1994, p.263). Por ello, no rehúye, sino que no puede responder a los múltiples intentos de Alcibíades de yacer con él, y cuando este le pregunta directamente si podía ser su amante e intercambiar bellezas, al modo de Pausainas, Sócrates le contesta que se equivoca, porque iba a intercambiar su belleza por nada: "no soy nada" (Platón, 2014, 219a). Por un lado, Sócrates es ya solo una forma o ideal, es intelecto y sabiduría despegado de la vida, una imagen idealizada que le devuelve a Alcibíades tal proyección viril como un espejo: "A sus ojos, Alcibíades es un ejemplar más de belleza, una participación de la forma, algo puro como una gema" (Nussbaum, 1995, p.264). Esta imagen de amor abstracto centrado en el reflejo de los hombres en la semejanza masculina como virtud, que será reformulada como espíritu en san Agustín.

Y, por otro lado, Alcibíades, *erómeno*, invita a su propia dominación, no solo porque no se ha mostrado pasivo y digno rechazando la voluntad del *erastés*, sino que había invitado a Sócrates a la sodomía o coito anal, pero al tiempo, se invierten los papeles. Él mismo se coloca en un lugar de perdida de la masculinidad asumiendo el papel de subordinado en la dominación sexual, que en Grecia se identifica con dos prácticas:" […] tanto del coito

heterosexual cuanto de la copulación anal homosexual" (Keller, 1991, p.34). La relación más equitativa que se contempla en la Grecia clásica como simétrica, es precisamente la de *erastés* y *erómeno* porque equilibra dos cuestiones: "La simetría en el estatus social es opuesta a la asimetría de edad, por una parte, y la distribución del deseo sexual por la otra" (Keller, 1991, p.35). Esto siempre hay que contextualizarlo en una cultura que no observa el deseo recíproco ni equitativo, solamente lo situaba en el *erastés*: "[…]no reconocía modelo alguno de sexualidad recíproca entre iguales" (Keller, 1991, p.35).

Esta idealización de la virilidad de Sócrates, sabia e intelectual, que controla el deseo sexual y del cuerpo pretende también contrarrestar la imagen negativa de Sócrates que había dado Aristófanes en *Las nubes*: "Al mismo tiempo que pintaba el retrato de Sócrates, quiso oponerlo a la caricatura que de él había dado Aristófanes, y así, el *Banquete*, al mismo tiempo que trata una cuestión de filosofía moral, es una respuesta a las nubes" (Brochard, 2018, p.83). Pero, negando el valor de la estética en favor de una racionalidad moral que rehúye del cuerpo y el sostenimiento de la vida, no es más que la muerte en vida, que ya identifica Nietzsche (2005):

> Lo segundo es la comprensión del socratismo: Sócrates, reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como *décadent* típico. «Racionalidad» contra instinto. ¡La «racionalidad» a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia que socava la vida! (Nietzsche, 2005, p.76)

El discurso sobre *Eros* para Alcibíades implica hablar de una historia de amor concreta, su amor por Sócrates, porque no pretende hacer una disertación sobre la pasión en general o abstracta, sino su experiencia concreta, situada y distinta de cualquier otra, aunque sea idealizada: "Todo el discurso es un intento de comunicar ese carácter único" (Nussbaum, 1995, p.255), pero Platón hace de esa experiencia un relato cómico. Y después de que Erixímaco le inste a Alcibíades a hablar sobre Eros y hacer un elogio y se produzca un intercambio de provocaciones, Alcibíades se dirige a Sócrates para reafirmarse: "¡Por Poseidón! -exclamó Alcibíades-, no digas nada en contra, que yo no elogiaría ningún otro estando tú presente" (Platón, 2014, 214d).

Alcibíades no elabora una concepción del amor, ni antropológica ni ontológica del ser humano, ni parece que haya realizado una práctica de cuidado de sí para su autoconocimiento, porque no sabe referirse a su interior y él se apresura a explicar con imágenes ideales a su amado: "[...] yo intentaré elogiarlo de la siguiente manera: por medio de imágenes" (Platón, 2014, 215a). Precisamente ilustra las imágenes de los ideales de la masculinidad de su contexto, que él ama porque esa es la idea de virtud viril en ese momento en Grecia, ama el ideal que les reconoce como hombres, del que quedan excluidos quienes están sometidos a la necesidad de la vida como las mujeres y los esclavos. Y este personaje utiliza todo tipo de recursos poéticos para ensalzar a su amado con el símil del sileno: "[...] cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior" (Platón, 2014, 215b), o para expresar su sentimiento amoroso: "[...] quien ha sufrido una mordedura de víbora" (Platón, 2014, 217e). Herramientas poéticas que componen el imaginario ideal del amor hasta la absoluta idealización masculinizada y, por tanto, inmortal como ideal mortífero para la vida: "Era, para ellos, algo así como un ser extraordinario y único ese hombre que podía, como se decía más tarde del sabio estoico, beber indefinidamente […], el más sufrido, el más mesurado, […]" (Brochard, 2018, p.82). En contraste con esta imagen, Alcibíades se sitúa en la fragilidad, la vulnerabilidad, el desorden y el dolor del amor desbordado por la pasión de lo sensible, corpóreo y la dependencia vital, lo erróneo para Platón. Sin embargo, aunque se sitúa en un lugar feminizado: "Aquí Alcibíades le hace a Sócrates una escena femenina" (Lacan, 2013, p.186), la realidad es que tiene otro objetivo, como se ve a continuación.

El elogio a Sócrates termina con una recomendación de Alcibíades, que provoca la risa en los invitados al diálogo, porque alerta a Agatón sobre el engaño del maestro a sus amados. Este es el objetivo de Alcibíades, que Sócrates intuye: […] como si no hubieras dicho todo para enemistarme a mí y a Agatón, al pensar que yo debo amarte a ti y a ningún otro, y Agatón ser amado por ti y por nadie más" (Platón, 2014, 222c y d). Alcibíades se desvanece en el texto, desaparece del final. A contraluz, Sócrates emerge persuadiendo a su amado Agatón para sentarse a su derecha y elogiarlo, como ha hecho Alcibíades con él, lo que pone

al mismo nivel las dos imágenes para que sean amores homogéneos y semejantes entre hombres.

Ahora ya todos los comensales admirados de la sabiduría viril de Sócrates, aprueban sus afirmaciones:

> Sócrates les obliga a reconocer que era cosa del mismo hombre saber componer comedia y tragedia, y que quien con artes es autor de tragedias lo es también de comedidas. Obligados, en efecto, a admitir esto y sin seguirle muy bien, daban cabezadas. (Platón, 2014, 223d)

A pesar de este intento del *Banquete* para ensalzar el deseo, ubicándolo entre la comedia y la tragedia, no se hace en relación con el amor a la filosofía, solamente su reconocimiento se vincula al amor o deseo entre sujetos amantes y amados. La literatura tiene su fin en el amor, como afirma esta investigadora: "la literatura constituye una prolongación de nuestra experiencia y nos anima a comprender y desarrollar nuestras respuestas cognoscitivas-pasionales" (Nussbaum, 1995, p.254) y este fin va a estar muy presente en nuestra cultura para la construcción de modelos amorosas. A través de las imágenes del amor de la producción literaria, que con esta obra ha entendido el amor como esa unidad idealizada en la semejanza de fines, es que aprendemos a amar. Agustín de Hipona también entenderá posteriormente que como deseamos necesariamente, es preciso reproducir estas imágenes del amor correcto, para llegar más allá del amor singular. Es decir, ensalzar esas imágenes del espíritu de la semejanza y la unidad de los intereses de la virilidad, para que sean referente cognoscitivo de la moral, la ética y la política.

Para finalizar Sócrates interpela a continuación a Fedro por su nombre, sin motivo aparente, pero no al resto de comensales, dejando reforzado curiosamente su papel: "Esto, Fedro, y demás amigos, dijo Diotima y yo quedé convencido" (Platón, 2014, 212b). Un detalle que aporta también un hilo conductor para la interpretación del siguiente diálogo, *Fedro*, como posterior cronológicamente a *El banquete*, que contradice además esta construcción moral virtuosa e iniciática del amor.

2.1.1.5. Fedro: el amor al bello singular desexualizado

El protagonista de este diálogo, como avanzaba en *El banquete*, era hijo del ateniense Pítocles, amigo de Demóstenes y, posteriormente, de Esquines, es decir, tal como lo describe Emilio Lledó Íñigo (1997) en la introducción de este diálogo fue un "personaje histórico" (Platón, 1997, p.293). Además, este nombre significa centelleante: "[...] que irradia salud, belleza y facultades" (Nussbaum, 1995, p.269). En la obra anterior es el primero que lanza su discurso sobre Eros, para hacer una alabanza de la norma del deseo homosexual griega, apostando por un amor virtuoso que vincula a almas concretas y, curiosamente, es el último a quien interpela Sócrates entre todos los comensales.

El texto se puede estructurar en tres partes, haciendo una lectura de los contenidos en tres pasos: una primera comprendería el discurso de Lisias, que Fedro reproduce y el primer discurso de Sócrates sobre el vínculo entre hombres sin amor, la segunda parte situaría el discurso de Sócrates negando las afirmaciones anteriores. En la tercera parte, la conversación de Fedro y Sócrates a propósito de la unión de las almas gemelas a través de la alegoría del carro alado y la reprimenda de Sócrates a Fedro por aceptar y no indagar en los discursos persuasivos dándolos por verdaderos si proceden de alguien legitimado, como Lisias. Y en este sentido, termina con el relato del maestro del mito de *Theuth* y *Thamus*, con el que se critica la escritura como fuente de verdad, porque es imposible interrogarle a la misma. Parece que Platón considera inmejorable el conocimiento a través de la oralidad y la mayéutica, y no la autobiografía y confesión escritas, que estarán presentes como *parresía* de salvación en Agustín, Rousseau y Kierkegaard.

En relación con la estructura de esta obra, coincido con este autor en no considerar que se compone de dos partes y, además, desconectadas: "La disposición de las dos partes principales no sólo es primitiva, sino que parecen no tener ninguna conexión sí" (Pieper, 1965, p.11). Entre otros motivos porque con ello se afirma que el objetivo del texto es la retórica y el amor un mero recurso, como el caso de este autor: "La elección del *eros* como materia del discurso obedece a lo socorrido que este tema era en esta clase de ejercicios escolásticos de los retóricos" (Jaeger, 1993, p.987), pero no solo por ser socorrido, sino

porque estaba conectado con la búsqueda de la virtud entre los bellos, la inmortalidad en la política y el conocimiento.

Esta falta de acuerdo en la organización de la estructura es debida a las contradicciones hermenéuticas que ha generado esta obra, porque *Fedro* reflexiona algunas cuestiones relativas al amor a lo bello concreto, un individuo, que se habían relegado a un mero medio en *El banquete*. Y Sócrates dejaba claro que solo la razón, el intelecto, puede llevar al ser humano a lograr trascender la necesidad y la sensualidad de los cuerpos bellos en favor de la idea suprema de belleza. Pero en este texto no renuncia al tránsito por el amor concreto apasionado, sino todo lo contrario, defiende el amor mutuo.

En *El banquete* se concluye a través de Alcibíades que el amor sensual y carnal a otro individuo es irracional, un delirio, y no permite a los seres humanos una vida estable y de orden racional: "En el Banquete, Platón profundiza en este planteamiento y formula una opción tajante: por una parte, está la vida de Alcibíades, 'poseído' por la locura del amor personal" (Nussbaum, 1995, p.270). En *Fedro* el amor concreto al amado toma también lugar en el proceso de conocimiento porque moviliza el deseo del amante, rememorando el fin que determina su alma, que es necesario para la masculinidad en el mundo inteligible:

> Mais le Banquet nous apprend comment il faut discipliner ses mouvements, comment il faut en unifier la multiplicité diverse, comment il faut, en un mot, régler l'ascension qu'il nous permet de faire jusqu'aux idées, ou du moins jusqu'à l'idée du Beau. Le Phèdre pareillement, s'il nous montre dans l'amour un délire, nous fait voir en même temps qu'il est une condition de la réminiscence et définit cette réminiscence comme un retour à l'Idée par la généralisation[8]. (Robin, 1908, p.200)

[8] Traducción propia: "Pero *El banquete* nos enseña cómo hace falta disciplinar sus movimientos, cómo hace falta unificar su multiplicidad diversa, cómo hace falta, en una palabra, regular el ascenso que nos permite llegar hasta las ideas, o al menos hasta a la idea de belleza. Del mismo modo, el Fedro, si nos muestra en el amor un delirio, nos hace ver al mismo tiempo que es una condición de la reminiscencia y define esta reminiscencia como un retorno a la idea por generalización."

El objetivo de esta obra sería incidir en la inclusión del amor concreto en el camino hacia la Idea y el conocimiento, porque la rememoración del fin predeterminado del amante es parte del método, pero bajo los principios dialécticos a partir de la experiencia: "En résumé, l'Amour, comme méthode philosophique, c'est en quelque sorte une dialectique ascendante empirique[9]" (Robin, 1908, p.200). En *Fedro* se muestra la necesidad de la experiencia del amor erótico y concreto, cuyo conocimiento práctico o experimentación permite lograr el autoconocimiento y la sabiduría, y Platón reconceptualiza el amor de pederastia, porque coloca las relaciones en un lugar sin dominación del *erastés* hacia el *erómeno,* aunque predomina la desigualdad de edad y sabiduría: "[…] sigue siendo jerárquico, aunque se ha librado de la dominación, proporciona una metáfora de una forma de conocimiento que es erótica pero que sigue sufriendo de las desigualdades internas que le son propias" (Keller, 1991, p.37)

Otras interpretaciones descentran el tema del amor, para destacar el método de conocimiento como objetivo de la obra y la crítica de la retórica y una estructura de unidad del libro: "La unidad del Fedro reside en sus relaciones con el problema de la retórica. A este problema se consagran por igual las dos partes de la obra" (Jaeguer, 1993, p.984). Creo que realizar una crítica a la retórica del momento, a partir del discurso de Lisias, es un objetivo, efectivamente del *Fedro*; así como que con dicha crítica Platón busca deslizarse también del discurso del amor exclusivamente como medio para alcanzar la Idea de belleza y virtud, defendido en *El banquete*, para traer otra imagen del amor a los bellos concretos, no tan desbordada y cómica como la representada por Alcibíades.

A través de esa estructura defendida por Jaeger (1993) se destaca la importancia de reflexión en torno al fin de unidad de conocimiento y verdad a través del método: "Es la articulación de la retórica con la filosofía, de la forma con el contenido espiritual, de la fuerza expresiva con el conocimiento de la verdad" (Jaeger, 1993, p.993). Esta cuestión es importante en el texto, pero mucho más interesante para los pensadores posteriores cristianos como Agustín

[9] Traducción propia: "En resumen, el Amor, como método de filosofía, es en cierto modo una dialéctica empírica ascendente."

de Hipona, que consideran el papel de la pasión espiritual adecuada y el método algo fundamental para lograr la fusión del alma con el espíritu de la Unidad, que es la sabiduría absoluta. Pero no se puede olvidar que esa articulación incluye el mundo sensible, la estética, en la medida en que es fundamental para movilizar el deseo y construir la unidad, y esto también lo sabe Agustín de Hipona. En el ascenso amoroso a la idea del Bien Supremo, Agustín recurrirá a las imágenes del mundo sensible que muevan las pasiones hacia el Bien supremo, pero Platón abre esta cuestión desde el amor singular, como también plantea esta autora: "En mi opinión, el *Fedro* presenta un cambio del planteamiento platónico sobre el papel de los sentimientos, las pasiones y el amor personal en la vida buena, […]" (Nussbaum, 1995, p.271)

Platón, en la voz de Sócrates, redefinirá de nuevo el papel de las pasiones concretas, la poesía y su vínculo con el conocimiento y la filosofía: "[…] la conclusión que se va a obtener sobre las pasiones influirá en la concepción de la función de la poesía y de las relaciones entre ésta y la filosofía" (Nussbaum, 1995, p.271). De hecho, el texto se inicia con un encuentro entre Fedro y Sócrates a las afueras de la ciudad, en un lugar especialmente apasionado, bello y peligroso, amorosamente hablando: "Pan (Hijo de Hermes, deidad de la fortuna) tiene su santuario, donde el viajero corre el peligro de quedar poseído por el *eros* a la hora más calurosa del día" (Nussbaum, 1195, p.270).

Con este escenario seductor comienza el relato de Fedro a Sócrates sobre el discurso de Lisias en torno al amor, que se sitúa en estos extremos: "[...] complacer a quien no ama, más que a quien ama" (Platón, 1997, 227c). Fedro lee toda una relación de motivos por los que es preferible escoger a quienes no son amantes, es decir, presenta una economía exclusivamente racional instrumental sobre sus intereses, como la del *Banquete*, a través de afirmaciones como la siguiente:

> Porque mira qué cosas son las que el amor manifiesta: cuando tienen mala suerte, les parece insoportable lo que a otros no daría pena alguna, mientras que un suceso afortunado que, por cierto, no merece ser tenido por algo gozoso desencadena, necesariamente sus alabanzas. (Platón, 1997, 233a)

A pesar de ello Fedro aporta su propia crítica al hecho de que se abandonen los propios intereses por los enamorados: “Pero a los que no aman y no ponen esa excusa al abandono de sus propios asuntos, ni sacan a relucir las penalidades que hayan soportado, […]” (Platón, 1997, 231a). Ciertamente, no siempre se abandonan los intereses por amor.

La narración de Fedro aporta toda una serie de descripciones negativas, que ha expuesto Lisias, sobre la pasión concreta, que abordan desde la indolencia ante sus propios asuntos, el problema de los celos, pasando por las molestias que generan los enamorados a los demás hasta lo inconcebible de priorizar el deseo sensual del cuerpo en lugar del alma. Y Fedro concluye con una afirmación moral para rechazar el amor: “En definitiva, hay que compadecer a los amados más que envidiarlos” (Platón, 1997, 233b). Con esta definición de Lisias se sitúa en general al amante en la esfera sensual, concebido como un error en la época de la Grecia clásica, como se podía apreciar en *El banquete*: “El amante es, según esta definición, el hombre que antepone el placer de los sentidos al bien” (Jaeger, 1993, p.988). Por eso, Lisias, a través de Fedro, describe una economía de los afectos que propone el desahucio del amor pasional concreto del amor, con el fin de alcanzar una vida sensata, dedicada a sí y a los propios intereses. En el amor, el amado, debe ser un medio para alcanzar el bien supremo del amante, para constituir su identidad y unidad.

Para analizar el discurso de Lisias, Sócrates recurre al principio de su método de la mayéutica de distinguir o identificar de qué se está hablando: “[...] saber de qué se trata la deliberación [...]” (Platón 1997, 237c). Frente a este método los recursos utilizados por la retórica son: “La argumentación de los retóricos opera únicamente con los recursos de la semejanza” (Jaeger, 1993, p.990), es decir, funciona comparando unas cosas con otras para buscar analogías, que para Socrates no se aproxima al conocimiento de la verdad.

Sócrates evidencia la falsedad del discurso sobre el amor de Lisias, disertando su mismo contenido con un tono teatral, y se tapa la cabeza para no avergonzarse ante su acompañante de lo que va a decir, o para parecer más verídico si no le ve la expresión facial. La interpretación de la vergüenza del maestro puede remitirnos a su anterior defensa de la exclusión de las pasiones en *El banquete,* en el que Fedro ha estado presente. Este recurso

narrativo teatral ha abierto problemas hermenéuticos sobre la cuestión del amor: "[…] una de las causas de que dichos discursos se hayan tomado tan a la ligera es que Sócrates se muestra avergonzado y expresa su disgusto al referirse a ellos retrospectivamente" (Nussbaum, 1995, p.271). Este parece el motivo por el que *Fedro* ha causado tanta confusión: "Ante ninguna obra de Platón ha vacilado tanto el juicio de la posteridad como ante el Fedro" (Jaeger, 1993, p.982). Y esa confusión puede ser porque Platón introduce en *Fedro*, el amor concreto y singular y el mundo sensible, el mundo de la vida; y en el pensamiento posterior helénico y cristiano hay un interés en desvincular la poesía y la estética de la filosofía y trascender el mundo sensible entendido como el terrenal.

Volviendo al texto, Sócrates, tapado, relata la historia de un adolescente amado por muchos, de los cuales uno astuto le quiere convencer de que otorgue sus favores a quien no le ame, porque todo son ventajas. De manera que, aquella dura crítica a los amantes también muestra un interés oculto por parte de Lisias para que Fedro sea su amante, como afirma Sócrates con ironía: "Sólo presté atención a lo retórico, aunque pensé que, al propio Lisias, no le bastaría con ello" (Platón, 1997, 235a). Sócrates insinúa de nuevo en esta obra los intereses del deseo que están detrás de los discursos y ahora advierte del juego de seducción de Lisias, como asimismo lo hizo en *El banquete* con Agatón.

A partir de este desvelamiento, Sócrates describe dos principios en el amor: uno cuando es la opinión (moral), lo que nos domina para lograr lo mejor, que, entonces, está regida por la sensatez; mientras que cuando es el gozo, que atolondra y desordena, predomina el desenfreno cuyos nombres son múltiples, como, por ejemplo, glotonería sobre el exceso de deseo en la comida. Admite que ese amor desenfrenado físico aporta gozo: "[...] cuyo imperio es el deseo, y el placer su esclavitud, hará que el amado le proporcione el mayor gozo" (Platón, 1997, 238e), cuestión que estará presente posteriormente en Agustín. Pero el deseo muestra servidumbre cuando está centrado en el placer físico como gozo y este es el precio que puede acarrear esta nueva reformulación platónica del amor concreto. Por este motivo el amor recíproco tiene que terminar controlando el deseo sexual como precio:

> Al parecer, Platón ha descubierto un modelo de amor sexual que permite la mutualidad del deseo sin comprometer la masculinidad ni la dignidad del amado, sin evocar una división entre el papel del dominante y el del subordinado, ni la agresión que ello implica. Pero esta reciprocidad tiene un precio, y el precio es la represión sexual final. (Keller, 1991, p.36)

Por un lado, según el relato de Lisias, el amante lo que busca es la inferioridad del amado, ya sea en sabiduría, en valentía o debilidad, porque es celoso y apartará al amado de relaciones provechosas y de todo conocimiento hasta llegar a ser "su mayor enemigo" (Platón, 1997, 239b), e incluso que no tenga bienes o familiares. Pero en su discurso no ha hablado del amor "realmente libre" (Platón, 1997, 243b), que podríamos entender que refiere el amor recíproco entre amantes: "[…] un nuevo tipo de mutualidad: una relación entre dos amantes participativos, en lugar de la relación tradicional entre el amante apasionado y el amado impasible" (Keller, 1991, p.35)

Y, por otro lado, este amor concreto exige la evacuación de los placeres del cuerpo, es necesaria porque son considerados "esclavizadores" (Platón, 1997, 258e) y fronterizos con el dolor, que Platón pretende eludir. Este filósofo considera que el placer no se aproxima al saber y la verdad, cuestión que ha generado también toda una genealogía de investigación en occidente:

> El nexo platónico-foucaultiano del Eros-saber, y a su lado el poder, tiene estas similitudes y esta análoga apuesta teórica: entre Eros y conocimiento se teje un entramado que evacua el placer. Más aún, para poder construir esa estructura relacional, lo sensorial y lo empírico tienen que ser preteridos dejando paso a lo racional. (Marí, 2001, p.293)

San Agustín lo tendrá en cuenta para su formulación del amor, y definitivamente separará el deseo de la sensualidad y el placer, identificando el deseo sexual como amor erróneo y el amor sin deseo sexual como correcto. Pero, además, el padre de la iglesia católica incorpora la relación jerárquica entre amante y amado, amada en su caso, por que lo que está en juego es la autoridad o virtud moral masculinizada del amante, como la que se describe en el amor

de Lisias y en el primer discurso de Sócrates. Y en ambos se elogia un deseo de unión que permita el autodominio, es decir, que la *téchne* pueda devenir en una práctica amorosa armónica con los intereses personales similares en ambos: "[...] elogiando el autodominio o *sophrosýne*" (Nussbaum, 1995, p.273).

No obstante, en este primer discurso de Lisias como el que analizaré a continuación de retractación de la posición de Sócrates encarnan la posición de "un enamorado al mancebo que pretende" (Nussbaum, 1995, p.272), a quien se quiere seducir y conquistar. En Sócrates esto se podría interpretar como una razón amorosa bienintencionada: "[…] que el orador está movido por una preocupación auténtica por el bienestar del muchacho" (Nussbaum, 1995, p.272), o simplemente una seducción que permita ensalzar de nuevo su figura, como ocurrió con Alcibíades o con Ágatón.

2.1.1.6. El amor como medio entre amante y amado

El discurso de retractación de Sócrates puede articular una segunda parte de esta obra, porque niega lo anterior presentando incluso un nuevo concepto sobre el amor, la *manía* enviada por la divinidad: "el estado del alma en que los elementos no intelectuales -apetitos y pasiones- dominaban y dirigían la parte intelectual" (Nussbaum, 1995, p.274), que se contrapone a *sophrosýne*, el autodominio de la pasión que, sin embargo, es cosa de los hombres.

En el *Banquete,* la *manía* erótica está plenamente representada por el amor de Alcibíades a Sócrates, un estado de apasionamiento que supuestamente (Sócrates desvela sus intereses reales por Agatón) le coloca fuera de sí, poseído: "[...] por procesos no discursivos menos transparentes para la conciencia del sujeto y posiblemente más difíciles de dominar [...]" (Nussbaum, 1995, p.274). Pero, en el *Fedro* se pone en cuestión esta calificación, en concreto dirá que es: "[…] una simplificación excesiva e injusta: el enamorado puede deliberar en su locura sin por ello ser perverso y desordenado en su vida y en sus elecciones" (Nussbaum, 1995, p.274); de manera que en Fedro Platón disputa incluso la afirmación de que: "[…] el enamorado razona mal y es incapaz de dominarse" (Nussbaum, 1995, p.275).

De acuerdo con Nussbaum, parece que no está planteando una elección entre dos tipos de deseo, uno arrebatado y otro sosegado, porque en el amor no hay elección, simplemente se ama apasionadamente o no se ama. Aunque Platón asume que las pasiones amorosas dispersan al individuo, no son útiles pero tampoco elegibles; muestran la fragmentación del "yo", por lo que no son reducibles a discursos centrados en el logro de una conciencia unitaria del individuo. Por tanto, lo que se plantea es que no son vías de conocimiento lineal y ascendente, tal y como lo presentaba en *El banquete* y en otros diálogos: "La negación de todo valor cognoscitivo a los elementos no intelectuales no puede sorprender, dada la concepción general platónica respecto de los apetitos y pasiones en los diálogos intermedios, […]" (Nussbaum, 1995, p.275). Y para modular ese exceso de deseo es necesaria la separación de lo corpóreo y la Idea: "Lo verdaderamente malo, lo inhumano de esta actitud, no yace en el afán de contento sensual, sino en la separación consciente y programática de lo sensual y lo espiritual, del sexo y el eros" (Pieper, 1965, p.38). Y a este objetivo es al que se adhiere Agustín de Hipona, negando incluso cualquier amor concreto entre amantes que no tengan unos fines semejantes.

Ahora bien, en Fedro, Platón plantea una regulación de ese exceso del deseo a través de la semejanza de fines de las almas, utilizando la alegoría del carro alado. Parte de la premisa de que todo lo que se mueve a sí mismo es inmortal y al movimiento del deseo que viene desde dentro, de sí mismo se le dice animado, como el alma. La misma concepción que luego se encontrará del deseo espiritual en san Agustín, un movimiento que surge del interior del alma de cada uno, y que si no se dirige únicamente hacia lo semejante espiritual es erróneo o peligroso.

Con esta alegoría Platón también da cuenta de la *parresía* para el dominio subjetivo de la pasión, que se establecía entre los varones libres de clases altas, de hecho instituye una clasificación jerárquica de nueve almas en la que el sabio está en primer lugar: "[...] los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor; la segunda para un rey nacido de leyes o un guerrero y hombre de gobierno [...]" (Platón, 1997, 248d). Es más, si el séquito del dios al que pertenece cada quien es guerrero, como aquellas almas que pertenecen a Ares, éstas pueden llegar a ser almas muy violentas e incluso

homicidas: “[...] han llegado a pensar que su amado les agravia, se vuelven homicidas [...]” (Platón, 1997, 252c).

La alegoría da cuenta del destino de cada alma de acercarse a su semejante, indica que hay que orientarse a la búsqueda de lo mismo, lo semejante en cada séquito. En los séquitos no se busca la feminidad porque no es capaz de ser semejante, solo aspira a esa posibilidad la masculinidad y de clase alta. Los sujetos masculinizados serán quienes alcancen el estado de posesión por alguna divinidad, lo que supone apartarte de lo humano para situarse en la *manía*: “Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es ‘entusiasmado’” (Platón, 1997, 249d). Una manía que tiene que ver con el entusiasmo ante la semejanza de lo amado, ya sea en la sabiduría de la filosofía o en otros campos. Y es por este motivo que dirá Sócrates que a quien se eleva ante la belleza, olvidando lo humano, se le tacha de loco por ser “amante de los bellos” (Platón, 1997, 249e), sean los cuerpos bellos u otra manía.

Lo que en términos estructurales este concepto de amor recrea es un rechazo al amor singular, porque perturba y dispersa cognitivamente al sujeto amante de su séquito, si lo amado no es el medio para alcanzar la excelencia. El amor del sujeto amante tiene que tender moralmente al alma amada de su séquito para que no le disperse en el logro de su excelencia, lo que termina asimilando la diferencia en favor del interés semejante, y esto puede suponer en la ética, como se verá más adelante en Agustín, elevar la semejanza como carácter de una universalidad abstracta, que no tenga en cuenta la particularidad o singularidad, como se analiza a continuación:

> “[...] el problema no radica en la universalidad como tal, sino en una operación de esa universalidad que no es sensible a la particularidad cultural ni se reformula a sí misma en respuesta a las condiciones sociales y culturales que incluye dentro de su campo de aplicación.” (Butler, 2012, p.17)

Esto no significa que toda ética con aspiraciones universales redunde en la falta de observancia de la particularidad, pero puede ser una tendencia en este marco de una relación

jerárquica entre amante y amado, y una semejanza abstracta que desvincula el amor de la sensualidad y sexualidad.

Claramente, el amor que hace del amado un semejante al sujeto amante, destaca al amor como medio para ensalzar la masculinidad del amante que, además, ha hecho posesión del alma del amado. Lo que también resulta un instrumento de éxito social en tanto que Alcibíades dejó ensalzado a Sócrates frente a todos los comensales. Sócrates se puede presentar como un auténtico seductor de jóvenes alumnos, ese "amante de los bellos", que serán medios para lograr una posición de excelencia. Una relación moral que se encontrará más tarde en Agustín, Rousseau o Kierkegaard, pero expresamente en el contexto de la heterosexualidad.

Platón sabe muy bien que si no hay pasión y apetito no actuamos, de manera que opta por ese Eros intermediario, sostenido por los amados, para que se mantenga un continuo impulso del deseo: "Si dejamos languidecer o eliminamos nuestras pasiones y apetitos, ello puede debilitar el conjunto de nuestra personalidad, impidiendo a ésta actuar decisivamente; incluso puede incapacitarnos para toda acción" (Nussbaum, 1995 p.285-286). Y también lo comprenderá san Agustín, el amor es el impulso para movilizarnos y actuar.

A pesar de esta mirada sobre el amor, Platón mantiene esa jerarquía entre los apetitos, los irascibles y los concupiscibles, estos últimos encarnados por el caballo indómito que se lanza impetuoso hacia el amado arrastrando el carro (el cuerpo), mientras que el otro dócil (irascible) dominado por el pundonor, se contiene a sí mismo. Este último caballo y el auriga (el "yo" de la razón moral) son forzados a ir hacia el amado, y lo harán curiosamente "[...] cuando ya no se puede poner freno al mal [...]" (Platón, 1997, 254b). El amor, expresado en estos términos, se comprende erróneo, pero siempre es posible una asociación beneficiosa: "[...] en compañía de la *sensatez* [...]" (Platón, 1997, 254b).

Una poética descripción del alma enamorada en su encuentro con el amado, que construye un discurso moral binario, cuando el caballo indómito, feo y negro, es decir, erróneo, es aquel que representa las pasiones irracionales o apetitos concupiscentes: "Al parecer; Platón sigue pensando que el corcel rebelde precisa un domino constante y lo llama "compañero de la

hebras" (Nussbaum, 1995, p.294), frente a su compañero blanco que simboliza el impulso moral positivo: "El otro caballo no manifiesta ninguna propensión al exceso; en realidad, colabora para evitarlo" (Nussbaum, 1995, p.295).

El amor del amante tiene que tender hacia la soberanía sobre sí, que la voluntad o moral module la pasión descontrolada, con el objeto de dar un orden sintético de homogeneidad ética, de interés virtuoso de la masculinidad soberana: "[...] si vence la mejor parte de la mente que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismos, [...]" (Platón, 1997, 256b). Y en este caso, la felicidad se centra en la soberanía del amante, que supone la subordinación del amado al amante en el hecho de que el amado: "siente la verdad" (Platón, 1997, 255a). Es más, pasa por aceptar su compañía con el paso del tiempo, porque nadie le ofrece una amistad como la que le ofrece aquél, donde el amante se proyecta hacia el amado y este le devuelve su mismidad:

> [...] pero no sabe qué. Ni sabe qué le pasa, ni expresarlo puede, sino que, como al que se le ha pegado de otro una oftalmía, no acierta a qué atribuirlo y se olvida de que, como en un espejo, se está mirando a sí mismo en el amante. (Platón 1997, 255d)

El amado se ve reflejado en el amante, pero sin deseo sexual: "Ansía igual que aquél, pero más débilmente, ver, tocar, besar, acostarse a su lado" (Platón, 1997, 255e). Relaciones amoroso-eróticas y de supuesta amistad que se enredan en ese orden de dominación entre el amante y el amado, porque no construyen un orden social homosexual entre subjetividades "iguales", lo hacen a partir de una desigualdad, a pesar de que sean almas enamoradas. De manera que los jóvenes ensimismados se dejan seducir, identificándose con el alma de su señor maestro o padre moral, es decir, lo semejante espiritual del séquito masculino del adulto que privilegia un orden de homogeneización de las pasiones.

Precisamente, la relación del amor con la retórica en *Fedro* se establece para evidenciar la escasa articulación entre este método y la verdad, porque no es posible conocer sin pasión. Ante todo, Platón, ahora a través de Sócrates, critica el deseo hacia alguien o algo que no se ama, porque supondría vivir en la máxima "ignorancia" (Platón, 1997, 257a). El conocimiento exige desear un vínculo afectivo, un espejo que permita a la conciencia mediar

con el saber y el conocimiento, que te devuelva la mismidad a través de una práctica racional subjetiva, pero desde una relación jerárquica entre el amante y el amado.

En este sentido, la norma heterosexual era entendida como la unión con lo otro diferente y tiene sentido si es para un fin semejante de procreación de hijos, como afirmaba Diotima en *el Banquete*. Pero parece un vínculo inferior que no se identifica con el deseo, queda relegado a otro orden moral y económico invisibilizado, la asociación para el *oikos*. Sin embargo, también es el medio para trascender lo concreto hacia la inmortalidad en la procreación de hijos, como decía Diotima, en la medida en que hay un sujeto que se hace cargo de la necesidad y la economía en los términos siguientes: "la colaboradora, la compañera, la *synergos*, de la que necesita para la práctica razonable de la economía" (Foucault, 2006, p.172). Una economía que comprendía las actividades de gestión y administración de los bienes en el *oikos,* mientras que la política se realizaba en el *ágora*.

Pero, además, hay toda una serie de preceptos de comportamiento para los esposos con sus compañeras, que presentarán como padre de familia honorable que puede ejercer, como virtuoso, el poder político y moral en el gobierno de la ciudad:

> El matrimonio exigía un estilo particular de conducta en la medida sobre todo en que el hombre casado era un jefe de familia, un ciudadano honorable o un hombre que pretendía ejercer sobre los demás un poder a la vez político y moral; […] (Foucault, 2005, p.170)

Lo que está en juego en el amor es el poder del padre o jefe de familia en la ciudad, que no reconoce la responsabilidad sobre el cuerpo y sobre la organización para la subsistencia que se realiza en el *oikos* por las mujeres, sino el gobierno justo de la comunidad de los sabios como jefes de familia y de la ciudad como virtud en la medida en que es poder de gobierno de la masculinidad. El cristianismo de Agustín reformulará esa misma versión de poder en la moral cristiana que, más tarde, recogerá Rousseau, porque lo que está en juego es el reconocimiento entre semejantes, entre hombres padres para ejercer dicho poder.

En cualquiera de los casos, pederastia o heterosexualidad, el amor entendido como virtud o excelencia, que está presente en *El banquete*, se refuerza aquí porque Platón considera que a través del mismo se puede alcanzar la sabiduría. Es decir, formular un *Eros*-saber a través de la unicidad, mediante la ascensión por las distintas etapas del Eros-sexo. Una vinculación entre el amor y el saber que privilegia la virtud moral entre sujetos con fines semejantes para ensalzar una sabiduría con aspiraciones a una universalidad abstracta y a la unicidad individual cognitiva de corte patriarcal. Foucault dirá que hay que desbordar la unicidad del Eros-saber y como apunta el anterior pensador: "[…] a esta meta nos acercamos por medio de la multiplicación de los discursos del sexo, de los discursos del amor en nuestro lenguaje" (Marí, 2001, p.294). Ante la unicidad de los discursos del sexo plantea la multiplicación de los mismos, en la medida que expresan la diversidad del deseo y el amor y, por tanto, construyen una moral y ética más sensible con la particularidad.

Precisamente, la tercera parte de esta obra, compondría la crítica a la retórica porque su fin no es la verdad, sino buscar una aproximación a la convención social a través del recurso de la analogía entre cuestiones y no con la indagación de la mayéutica a través de otro. A partir de este mismo criterio metodológico critica al discurso escrito, que no permite un método de cuestionamiento de sus afirmaciones. Lo que podría interpretarse como un uso del amor como medio para la crítica de la retórica, pero no invalida el posible objetivo de esta obra de incidir en el amor concreto como acontecimiento entre individuos con almas semejantes, cuando, además abre el estudio a otros significados del amor e introduce la alegoría del carro para mostrar la posible regulación de las pasiones.

A continuación, se propone un breve recopilatorio del concepto de amor en las dos obras, *El banquete* y *Fedro*, puesto que la primera constituye una idea abstracta de amor a la perfección de la virtud, un amor encaminado a la belleza abstracta, y la segunda introduce, en contradicción con la anterior, el amor concreto a los sujetos o los cuerpos bellos, en general, también como medio.

2.1.1.7. Resumen recopilatorio del marco amoroso de Platón

Las dos obras, *El banquete* y *Fedro,* realizan un estudio sobre Eros, pero parece que la primera estuviera dirigida a los amantes y la segunda a los amados, *erastés* y *erómeno* respectivamente. En cualquier caso, ambas inciden en diferentes cuestiones del amor, algunas planteadas en la primera se presentan en la segunda de manera más aceptada.

Los cinco primeros diálogos mantienen una alabanza a la belleza de *Eros* en la primera parte del *Banquete,* a partir de un conjunto de perspectivas diversas sobre el amor que, en muchos casos, van a estar presentes en la producción cultural y mítica del concepto de amor en san Agustín.

El discurso de Fedro en *El banquete* es importante porque plantea el amor como un camino hacia la Bondad o Belleza suprema, materializado en el bien del amante y del amado, que será luego denostado al final de la obra con el ejemplo de un Alcibíades poseído supuestamente por el amor a Sócrates a pesar de que éste desvela su interés por Agatón. Exalta también la homosexualidad masculina como norma moral amorosa en la Grecia Clásica entre los hombres de clase alta, pero también afirma el amor heterosexual, siempre que la amada ame al amante. Con esto último, pone en cuestión también la norma que establece unas relaciones de dominación y jerarquía en el deseo homosexual entre el sujeto amante activo y el amado ensimismado.

La virtud o valor moral en el amor se abre con Pausanias que reniega del amor sensual hacia los cuerpos de las mujeres o los varones, *Afrodita Pandemo*, que sitúa frente al verdadero amor del alma de Afrodita *Uranio*, que no nace de madre y en el que el amor masculino es más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia. Aunque se pensó durante mucho tiempo que era el discurso con el que coincidía Platón, la estructura de la obra muestra que no es así, acompañada de la retranca de Apolodoro y el hipo de Aristófanes. El amor de Uranio para Pausanias es el amor de intercambio de valores, entre sujeto amante y el amado, donde el primero posee al segundo cuando este le permite capitalizar un fondo de inteligencia y méritos. Una versión del amor dualista y de intercambio que será resignificado en amor correcto por san Agustín, que en su método de interpretación literal se pensaba que era el

discurso principal platónico. El padre de la iglesia reformulará este amor homosexual en la forma voluntaria de amor heteronormativo sin sensualidad ni sexualidad entre varones, que será central en el amor al prójimo en términos de fines comunes para el reconocimiento de la virilidad y con el objeto de sustentar las relaciones de poder y acumulación de bienes en el matrimonio.

Otro de los mitos amorosos viene de mano de Erixímaco que establece la posibilidad del amor entre contrarios, que posteriormente será inscrito en una matriz heteronormativa, siempre vinculado con el bien y el error según su fin.

El imaginario mítico sobre *eros* más estratégico compete a Aristófanes, porque se aproxima conceptualmente al platonismo de la teoría de las esferas, a pesar de que, colocándolo en la voz de este comediógrafo crítico con Sócrates, se pueda interpretar como una burla de Platón hacia sí mismo. Este mito de origen órfico tendrá resonancias en la concepción divinizada de Agustín de Hipona sobre el amor en la esfera estética, ética o espiritual y en las producciones posteriores, éticas y políticas.

El mito narra el origen humano en tres sexos esféricos que fueron partidos por la mitad para invocar una concepción amorosa de atracción de nuevo entre opuestos y con fines semejantes. La homosexualidad masculina recoge la idea de amor verdadero, reformulada como amor abstracto entre semejantes viriles en san Agustín, porque se ama la moralidad y la virtud masculinizada; mientras que el amor heterosexual será repetitivamente adultero, cuestión que tiene muy en cuenta el padre de la iglesia. Y, el último de los cinco, Agatón, introduce la idea de *Eros* amante de la paz y dominador de los placeres, una idealización de la felicidad en la quietud del amor en la que subyace también la violencia amortiguada por la calma. El amor mortífero, sin pasiones ni conflictos, que también recogerán Plotino y san Agustín, porque el planteamiento es una relación de dominación del sujeto hacia el objeto, que es la establecida entre el sujeto amante y el amado ensimismado, una relación de sometimiento y paz al mismo tiempo.

A estos discursos divinizadores se contrapone una definición de Eros de Sócrates con una función más mediadora y, como *demon,* que moviliza al sujeto en la búsqueda para satisfacer

la carencia del sujeto amante, de aquello que querría obtener para lograr la unidad moral. Al no ser un conocimiento teorético que pueda dar razón de las ideas, Sócrates le procura la autoridad sobre el discurso a una mujer, Diotima, que reformula el mito del nacimiento de Eros para establecer el lugar intermediario del *demon* de las religiones órficas, situado entre la necesidad (femenina) y la oportunidad (masculina). El lugar de mediación del amor resulta ser un "entre" la *episteme* y la *amathia* que viene a ser la *doxa* u opinión recta, moralidad, cuya función es servir de medio para lograr la sabiduría excelsa e independiente de la masculinidad. Un lugar que personifica Diotima como sacerdotisa, guía moral en el proceso iniciático de los humanos hacia lo divino, como le indica a Sócrates, -posiblemente su amada Aspasia en la vida real-, con el fin de que él mismo logre la virtud, la perfección absoluta de la Idea y la soberanía en el conocimiento. El conjunto de saberes que se entienden esotéricos en la medida en que son producto de un proceso iniciático de trascendencia de la sensualidad y el sostenimiento de la vida hacia la virtud.

La existencia de Diotima en la obra, sea ficticia o sea Aspasia, ha jugado un papel importante en el feminismo, por ser una de las pocas voces femeninas visibilizadas en la época. Esta autoridad introduce un papel mediador de la feminidad en términos de complicidad moral con los deseos de virtud del sujeto amante y de unidad cognitiva de la masculinidad como ideal de belleza en la ética y la política, que se erigen en principios morales para la fundamentación de la *episteme*. Un papel de amada o amado cuyo fin es, como Alcibíades, un medio para la alabanza y ascenso moral de Sócrates, aunque en este caso sea un poseído tragicómico con otros intereses, con quien se muestra la importancia del papel moral de la comedia y la tragedia en *Eros*. Pero con ello, se renuncia a una ética de la responsabilidad por el amor al otro sujeto concreto por parte de una masculinidad amante no poseída, en la que lo amado no tiene más que un poder de mediación procurado por el amante. Y esta idea moral subyace en el concepto de amor de Agustín, tanto en la construcción de una ética de semejantes libres de condiciones materiales y de independencia del sostenimiento de la vida a través de lo amado, como en el amor heterosexual con fines de fusión.

De esta manera la ética relega las condiciones materiales, la interdependencia y sus vínculos al mundo sensible del *oikos* y la feminidad*,* pero no se explicitan sus prescripciones morales

y ni económicas en *El banquete,* más allá de un lugar intermedio de opinión recta. Solo Diotima alude a la reproducción biológica como medio para alcanzar la inmortalidad a través de los hijos de los fecundos, este es el lugar de mediación de las amadas heterosexuales, que también permitirán el ascenso a la virtud de la paternidad, política o intelectual, por la que los hombres se reconocen en otros hombres en tanto que semejantes espirituales. Con ello, logran su lugar de poder en el gobierno de la ciudad o en la sabiduría. Pero la observación de un detalle en las palabras de Diotima muestra claramente que para Platón las mujeres no se reconocen en este modelo ético de trascendencia de la vida hacia la idea de excelencia, ni en la supuesta universalidad de sus leyes, cuando las califica de "vuestras".

A pesar de que Diotima plantea que el amor se dice de muchas maneras, claramente en la obra se opta por el *demon* que guía hacia la Idea al amante, con el objeto de ser reconocido como individuo viril excelente, libre de su corporalidad, virtuoso y perfecto. Sócrates, que personifica un ser en camino de la *Idea* de belleza abstracta, constituye el ejemplo de un sujeto deseante totalmente independiente hasta de su propio cuerpo, de los placeres sexuales y de las dependencias materiales, así como también de las responsabilidades sobre el sostenimiento de la vida de los demás u otros concretos. Una forma que posiblemente fuera referente de Jesucristo en el cristianismo, como apunta Nietzsche. En todo caso, este arquetipo socrático introduce la confusión entre deseo de algo y amor para aportar valor al primero como definición e ilustrar en sí el rito iniciático de la masculinidad hacia la virtud amorosa descarnada y el reconocimiento simbólico entre semejantes que procrean intelectualmente. Él es la imagen de perfección y virtud moral que armoniza el discurso racional con su práctica para lograr la belleza de la Idea de sabiduría, separando la sensualidad como armonía del cuerpo y la sexualidad en favor de la Idea de Bien supremo de la virilidad, lo que ofrece una comprensión dual jerárquica de las relaciones patriarcales, que recuerda al orfismo: cuerpo/alma, razón/pasión, erastés/erómeno, etc. Comprensión que constituirá también un modus binario en las relaciones sexuales de la teoría del amor agustiniana.

Sócrates en *Fedro* contradice el rechazo al amor a los bellos concretos, frente al amor a la Idea de Belleza, reformulando su propio discurso del *Banquete,* que no recoge Agustín.

Platón introduce el concepto amoroso de *manía* erótica apasionada entre sujetos poseídos por el amor a lo semejante que puede encontrarse en una especie de universalidad abstracta del amor al prójimo del padre de Hipona. La pasión es difícil e indómita, pero es posible domeñarla a través de la *parresía* en relación con el control del dominio sobre sí. Sin embargo, esa *parresía* será la *téchne* posterior sistematizada por los estoicos en deberes de la naturaleza específica de cada individuo para llegar al amor voluntario verdadero o correcto de Jean Cassien y Agustín.

El pensador griego introduce la alegoría del carro alado para expresar el dominio de las pasiones, donde la ética se enmarca en un amor más partícipe entre sujetos semejantes unidos por su séquito, aunque mantiene la jerarquía entre *erastés* y *erómeno.* El sujeto amante proyecta el reflejo de sí en el amado enamorado, cuyo precio es la desensualización y desexualización del deseo, que se terminará de articular como principio Agustín.

Esta idea de perfección y virtud entre sujetos con fines semejantes, descarnados y deseo desexualizado de Platón que será retomada por Plotino y, más tarde, por Agustín en términos de rito de ascesis religioso hacia la verdad, como Sócrates. Posteriormente lo recogerán pensadores como Rousseau y Kierkegaard en los mismos términos de ritos inciáticos para trascender la esfera sensual y sus dependencias y dirigir la existencia a un fin de unidad totalizante.

A continuación, se inicia el análisis de los preceptos morales estoicos y del pensamiento de Plotino que reformula la virtud en una divinización de la Idea de lo Uno.

2.1.2. Las influencias del neoplatonismo en san Agustín

2.1.2.1. La *téchne* subjetiva del Estoicismo

La denominación de la escuela estoica fundada por Zenón de Citio debe su denominación a un hábito de este pensador: "[…] comenzó a deambular por el Pórtico Pintado (Estoa) de Atenas y a entablar allí discursos filosóficos" (Long, 1977, p.113). Esta escuela tiene un largo recorrido histórico, desde el antiguo estoicismo en el siglo III a.C.; siguiendo en Atenas con el estoicismo medio durante el siglo II que tiene ya influencias latinas y, finalmente, en Roma

encontramos la época tardía durante los siglos I y II d. C, que está representada sobre todo por: "los escritos de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio" (Long, 1977, p.118). En este apartado vamos a destacar solamente algunos de los preceptos morales fundamentales del estoicismo que atraviesan las diferentes épocas sin detallar el pensamiento concreto de sus pensadores. Solamente se destacan aquellos elementos que influyen particularmente en Agustín de Hipona.

En general esta escuela sostiene que la doctrina filosófica consta de tres partes: "[…] pues la integran una sección física, otra ética, y otra lógica; así la dividió el primero de todos, Zenón de Citio, en su *Sobre la razón* […]" (Laercio, 1990, p.119). Y dividen la lógica en dos: la retórica y la dialéctica, incorporando la primera en la filosofía para sistematizarla en: "la ciencia del discurso racional" (Long, 1977, p.125). Ahora bien, la filosofía estoica es fundamentalmente ética: "Quien se dedicaba a la filosofía buscaba ante todo un contenido para la vida, que ya no le podía ofrecer el Estado. Sócrates todavía lo había encontrado en la vida del Estado. Pero Platón ya no" (Barth, 1930, p.38).

La retórica será crucial para expresar la verdad sobre sí de una *parresía*, que en san Agustín devendrá en confesión salvífica y, asimismo, con la dialéctica se acercan a Platón, acentuado el aspecto pedagógico: "[…] un rasgo pedagógico que no es la única vía propia del filosofar. La dialéctica en el estoicismo es definida como conocimiento de lo que es verdadero, falso o ni verdadero ni falso" (Long, 1977, p.125). Con la dialéctica los estoicos constituyen una relación entre: "Las palabras, las cosas y las relaciones que unas y otras mantienen entre sí […]" (Long, 1977, p.125), así como la articulación entre pensamiento y habla: "pensamiento articulado" (Long, 1977, p.127), que será aplicada a lo verdadero y falso más tarde en el cristianismo, en concreto, por Jean Cassien y Agustín de Hipona en su obra *Confesiones* cuando expone su vida a la verdad de dios.

Esta escuela afirma que la moral está inscrita en el instinto de conservación de los animales, y, por tanto, en los humanos. Como dijo Zenón tienen que: "vivir de acuerdo con la naturaleza" (Laercio, 1990, p.163), como en la infancia: "los niños buscan lo que les es útil y huyen de lo que puede dañarlos; y no sería así si no obedecieran a su naturaleza y no

temieran la destrucción" (Brun, 1977, p.108). Siguiendo esta afirmación, los estoicos introducen el deber en la ética: "El 'deber' (*kathekon*) fue llamado así por primera vez por Zenón, habiendo sido tomada esta denominación del hecho de 'incumbir a algunos'" (Laercio, 1990, p.181). Una definición ambigua que se afina para concebirse como lo obligatorio en tanto que necesario: "[…] aquello que sirve a la propia conservación" (Barth, 1930, p.161).

Hay una distinción entre el estoicismo antiguo y el medio en dos especies que tienen que ver con el deber "medio y el perfecto" (Barth, 1930, p.162). Mientras que el primero es: "[…] un deber neutral que se halla entre el mal y el bien, porque no tiene en absoluto carácter moral. Se verifica en aquellos que carecen de educación filosófica, los cuales siguen tan solo el sentido común y la costumbre" (Barth, 1930, p.162). Y el segundo es: "[…] el cumplimiento de las obligaciones por el sabio, que por eso se llama también obrar recto o justo, y dimana, no del sentido común, sino del entendimiento (filosóficamente) recto" (Barth, 1930, p.162). Lo que se entendería como una moral del obrar recto, como se planteaba en el Banquete, armada en torno al deber individual y de la que se hará cargo Agustín de Hipona para su formulación ética del amor *dilectio*.

Este movimiento filosófico fundamentalmente destaca cuatro pasiones: "la pena, el temor, el deseo y el placer" (Laercio, 1990, p.183), para quienes el deseo es irracional: "El deseo es una apetencia irracional, a la que están subordinadas también estas pasiones: la necesidad, el odio, la porfía, la cólera, el amor, el resentimiento, la irritación; […]" (Laercio, 1990, p.185) Distinguen claramente entre deseo y amor: "[…] el amor es un deseo que no tiene cabida en los sabios, porque es un proyecto de hacer amigos a causa de la apariencia de la hermosura" (Laercio, 1990, p.185). Rechazan como Platón el amor de la belleza corporal y el erotismo, además separan la hermosura o armonía de la ética, pero son conscientes de que el deseo moviliza la acción del alma y consideran que se debe modular por la razón hacia la virtud: "[…] la buena voluntad, que es un apetito racional" (Laercio, 1990, p.187). San Agustín y Jean Cassien recogerán esta ideas de separación de la belleza de la armonía y de control por la voluntad sobre el amor, para que el individuo cristiano se deba a su fin natural, que es el amor *caritas* a dios y al prójimo, más allá del amor inmediato o concupiscente.

El estoicismo entiende que una existencia recta supone vivir conforme a la naturaleza, que es la razón para el ser humano y esa es la unidad de la virtud, puesto que para ellos *fisis* y *logos* "son sinónimos" (Brun, 1977, p.109). Esta identificación entre naturaleza y razón moral viene a significar una vinculación de la virtud exclusivamente con aquello que sea útil para el individuo. Es lo verdadero o bien supremo que aportará la felicidad. La modulación del deseo para lograr una vida útil es una formula criticada por Platón en *Fedro*, porque no busca la verdad de la felicidad, sino la adecuación al contexto social, pero esto no es recogido por los estoicos.

Uniendo el atributo de lo útil y el amor hacia a sí mismo, los estoicos sistematizan la parresía y el dominio de sí bajo un aprendizaje de un número de verdades, de doctrinas, de las cuales unas son principios fundamentales y otras reglas de conducta. De manera que como, ya avanzaba, el planteamiento estoico es que naturaleza y razón moral van estrechamente unidas, de hecho, su prioridad es la ética y con ella proponen el desarrollo de una técnica psicológica o subjetiva: "A rational ethics cannot exist without a well-developed psychology; nor can psychology be complete without ethics. The Stoics believed this and built this conviction into their analysis of human action[10]" (Inwood, 1985, p.216-217). Esta relación aparece claramente en *Fundamentos de la Ética* de Hierocles, tal y como se afirma: "Este documento esclarece la relación entre la ética y la psicología, y resulta plenamente congruente con los testimonios del estoicismo antiguo" (Long, 1977, p.119) Asocian bien y belleza al logro de la unidad en la armonía de un destino individual con el Uno de la totalidad: "La virtud del hombre feliz y la vida armoniosa nacen de la conformidad del genio de cada uno con la voluntad de quien organiza el todo" (Brun, 1977, p.112). En definitiva, la armonía fue la medida que los estoicos llevaron como principio a la razón para someter las pasiones a la voluntad y el tiempo, desvinculándola de la esfera sensual, como se describe esta modulación a continuación: "Medida, armonía que sujetaba a las pasiones y aquello otro más dramático que cualquier pasión: el fluir del tiempo" (Zambrano, 2011, p.67). Una relación

[10] Traducción propia: "No puede existir una ética racional sin una psicología bien desarrollada; ni la psicología puede ser completa sin ética. Los estoicos creían esto y construyeron esta convicción en su análisis de la acción humana"

armónica entre razón, ética y psicología que marcará la exigencia del dominio de la voluntad del individuo en san Agustín y Jean Cassien para lograr la fusión con lo Uno, como sujeto armonizado consigo mismo en tanto que individuo compacto. De nuevo, la virtud es el control de los apetitos por la voluntad, la armonía entre razón moral e idea de Belleza, y se encuentra en una persona o no.

La cuestión que sobrevuela este desarrollo ético es que la razón se fundamenta en una libertad determinista, puesto que, como en Platón, y como estará en san Agustín, cada alma tiene su propia perfección, bien o destino y tiene que ser útil a sí mismo:

> De hecho, en el estoicismo encontramos la idea de que la libertad *requiere* el determinismo específico, en el sentido de que sólo seré realmente capaz de hacer todo lo que quiero si incluyo el dominio de cosas que quiero dentro del conjunto de aquellas que estoy predeterminado a hacer. (Salles, 2006, p.162)

El control del deseo por la voluntad implica poder alinearlo con lo que cada quien está predeterminado y es la manera de sentirse bien consigo mismo: "De este modo, el sabio alinea sus deseos con el orden providencial con que se desarrollan los sucesos. Por consiguiente, sus deseos no se ven jamás frustrados" (Salles, 2006, p.162). La siguiente metáfora de Plutarco, que recoge Foucault, ilustra la manera de hacer cuerpo de las virtudes a las que estamos predeterminados, bajo ese control virtuoso sobre los deseos a través del decir, del logos:

> [...] es preciso que hayáis aprendido los principios de un modo tan constante que cuando vuestros deseos, vuestros apetitos, vuestros temores lleguen a despertarse como perros que ladran, el *lógos* hable como la voz del amo que, con un solo grito hace callar a los perros. (Foucault, 1999, p.398)

La importancia de esta idea reside en el dominio de sí a través de un *logos,* un habitar el cuerpo en armonía con un discurso normativo ético*,* que funcionaría moralmente como aprendizaje y, ahora también, como autocensura para aproximarnos hacia la virtud, sin que hubiéramos de hacer nada; hasta el punto que, como dice Foucault: "[...] habríamos llegado

a ser el *logos* o el *logos* se habría convertido en nosotros mismos" (Foucault, 1999, p.398), como Sócrates, que ya se había convertido en la perfección de un ideal normativo.

Los estoicos están conformando una subjetividad a la que hay que orientarse de manera obligatoria y responder según se establezca en cada sociedad, que no tiene en cuenta la vulnerabilidad y la diversidad de la vida del ser humano, ni la interdependencia o una posible cooperación social para sostenimiento de la vida porque se tiene puesta la vista en la inmortalidad del espíritu individual. Un desalojo del cuerpo y la sensualidad, que evidencia ya: "el desprecio hacia el mundo terrenal" (Arendt, 2011, p.39). La separación de la armonía del cuerpo y la sensualidad se hará medida moral a través de un proceso ascético y temporal en Agustín de Hipona, y marcará el camino de elección del amor *caritas* por la voluntad frente al amor *cupiditas*, erróneo.

Esto supone que en los dos primeros siglos antes de Cristo y los dos primeros de nuestra era, se produzcan cambios en la práctica del matrimonio y la amistad, que homogeneizara un modelo normativo virtuoso de relación amorosa exclusivamente heterosexual. En estoicos, como Plutarco en los *Preceptos conyugales* o en su *Diálogo sobre el amor*, se pueden encontrar reflexiones y toda una relación de preceptos sobre el matrimonio. Una de las cuestiones importantes que cambia es que se da mucho más valor a la relación entre los esposos, que tiene, más que una forma de asociación para el buen gobierno del *oikos*, un estilo individual de lazo, atravesados por los deberes del soberano con los otros y con la esposa: [...] en el hecho de que la soberanía de uno sobre sí mismo se manifiesta cada vez más en la práctica de los deberes para con los otros y sobre todo de cierto respeto para con la esposa; [...] (Foucault, 2005, p.171)

El ejemplo claro de la vinculación de la soberanía con los deberes hacia los otros semejantes está en Plutarco, que también introduce el tema de la fidelidad sexual y la definición de cierta conducta en las relaciones de placer, así como el valor del amor, en lo que concierne al afecto, el buen entendimiento y la simpatía mutua. De hecho, el matrimonio para pensadores como Musonio Rufo se convierte en la relación más venerable por encima de las relaciones de amistad, pero no como un valor a fundar, sino como tradición: "una tendencia primitiva y

única que empuja directamente hacia él, como fin esencial" (Foucault, 2005, p.175). Y este autor pondrá el ejemplo de Admeto, cuya esposa Alceste aceptó morir por él, para mostrar la imagen del amor abnegado y mediador. Este modelo de esposa, como aquella que se desvive por la inmortalidad del esposo, será uno de los referentes femeninos para san Agustín que verá en su madre y en la virgen la misma abnegación.

Este esquema estoico de comprensión binaria, convertido en norma, establecía específicamente la complementariedad de tareas como modelo de existencia, en concreto, conyugal para la fusión, donde la mujer hace "la tarea que no es competencia de su marido" (Foucault, 2005, p.184) y el hombre tenía que hacer lo que "la mujer no podía cumplir" (Foucault, 2005, p.184). Ella estará también al corriente de lo que haga su marido, y además de esto, por ejemplo: "para Plinio era importante que su esposa Calpurnia, le alentara y se regocije de sus éxitos, algo que ya se hacía en Roma entre las grandes familias" (Foucault, 2005, p.186). Asimismo, para Hierocles, "contemporáneo de Epitecto" (Long, 1977, p.119), el matrimonio se funda en la naturaleza "binaria" (Long, 1977, p.119) de los seres humanos, es decir, que, para él, son seres conyugales, están hechos para vivir en pareja. Sin embargo, este autor no opone la naturaleza conyugal a la social, para él ambas están vinculadas: la relación dual y la plural. Pero dado que los hombres son seres normativamente binarios por "naturaleza", se ven conducidos hacia el matrimonio, a partir de un impulso natural: "[...] por un impulso que, siendo a la vez natural y razonable es el mismo en todos" (Foucault, 2005, p.78). Una fundamentación en la naturaleza que también estará presente en el pensamiento filosófico posterior, en san Agustín o en Rousseau.

En definitiva, el buen matrimonio tiene que regir en la *homonoia*, según Musonio (Foucault, 2005, p.186), que viene a construir el deseo de unión de dos seres diferentes en un fin idéntico, donde la mujer tiene que apoyar los fines del esposo en el afuera. Una concepción fundamental en torno al deseo y el amor moral que estará presente en san Agustín, cuando en favor de su unión el sujeto deseante se aproxime al objeto adecuado hacia el ideal moral de lo Uno, como lo confabula Plotino. A continuación, se analiza la influencia de este último pensador en Agustín de Hipona.

2.1.2.2. El espíritu de lo Uno de Plotino

San Agustín formula su pensamiento amoroso fundamentalmente a través de la corriente posterior neoplatónica y, en concreto, de Plotino (203 o 204 d. C). Un pensador de origen egipcio (Licópolis) que se adhirió a esta corriente filosófica, combatió a los gnósticos y aunque no llegó a ser nunca cristiano, sí que influyó bastante en las ideas espirituales de san Agustín: "[...] y fue el espiritual idealismo de su filosofía lo que hizo que ésta influyese tanto en el gran docto latino san Agustín de Hipona" (Copleston, 1991, p.456).

Plotino se muda a la escuela neoplatónica de la mano de Ammonio Saccas; convertido, porque por entonces la filosofía neoplatónica y estoica era más que una disciplina: "[...] escuela de vida espiritual destinada a transformar el alma por completo [...]" (Hiusman y Verguez, 2001, p.84). Y aunque se inicia en el neoplatonismo a través de Saccas, se le ha considerado "el verdadero fundador" (Abbagnano, 1994, p.213).

Estuvo viviendo en Roma (años 244 a 269 d. de C.), en esta ciudad abrió una escuela y en ella también tuvo relación con los movimientos gnósticos: "En realidad, como parece cierto, sus relaciones con los gnósticos fueron incluso anteriores y, como lo revelan las *Enéadas*, ellas, aunque largas, no siempre fueron amistosas" (García, 1978, p.195). *Enéadas* compila las clases dictadas por Plotino, que no tienen el orden que él dio originalmente, sino otro que organizó su editor y biógrafo Porfirio:

> […] el estado actual que ofrecen las Enéadas, es decir, su organización en seis partes, cada una de las cuales contiene nueve tratados, no es, ni mucho menos, la derivación directa del orden como Plotino las redactó, sino el resultado de la actividad editora de Porfirio; […] (García, 1978, p.197-198)

El motivo por el que Plotino imparte las lecciones el curso escolar 265/266, fue debatir contra el gnosticismo, concretamente a través de una agrupación de las mismas: "el alegato antignóstico" (García, 1978, p.199). Pero el objetivo fundamental de sus clases y su pensamiento fue mostrar que: "[…] el mundo sensible o el devenir no es más que una imagen espiritual" (García, 1978, p.201). Y esta será la influencia fundamental en Agustín de Hipona, para quien el mundo terrenal es una mera imagen del mundo espiritual, que tendrá

repercusiones en su ética salvífica, puesto que el mundo sensible, y con él el mundo de la vida en general es un lugar a trascender e invisibilizar para lograr la salvación.

Plotino y san Agustín llevaron una trayectoria de pensamiento parecida, puesto que el segundo llega al neoplatonismo a través del primero y rompe también con el gnosticismo, en concreto, el maniqueísmo, al que Agustín de Hipona fue adepto antes de convertirse al cristianismo. Y las influencias de Plotino en san Agustín se muestran en su propia concepción ontológica, en la que el ser del Uno se conforma en tres hipostasis que son realidades eternas y verdaderas: "lo Uno, el Espíritu y el Alma" (García, 1978, p.200) y, en la misma medida, dichas realidades están en relación jerárquica entre ellas a partir del Uno, que comprende y es causa de la diada del espíritu y el alma:

> Ha quedado ya demostrado que hay que pensar que las cosas son así: que existe lo que está más allá del Ser, o sea el Uno. Tal cual nuestro razonamiento trató de mostrarlo en la medida en que la demostración era posible en este asunto; que seguidamente, existe el Ser y la Inteligencia y que, en tercer lugar, existe la naturaleza del Alma. Ahora bien, del mismo modo que esta Trinidad de la que hemos hablado existe en la naturaleza, así hay que pensar que también habita en el hombre. (Plotino, 1998, p.39)

La relación parte del Uno que es causa del Espíritu o Inteligencia y el Alma, y en tanto que causa divina, no necesita de la Inteligencia ni del Alma, porque el Uno: "es simple y autosuficiente" (García, 1978, p. 200). Lo que significa que el Uno es lo absoluto, en tanto que causa, pero también fin moral de fusión que transciende todo pensamiento y a todo ser: "No siendo ninguna de ellas, dirás que está más allá de ellas. Ahora bien, estas cosas son los Seres y el Ser; luego aquél está más allá del ser" (Plotino, 1998, p.107); así como a todas las cosas: "[…] trascendiendo todas las cosas, fue capaz tanto de crearlas como dejarlas estar en sí mismas" (Plotino, 1998, p.118) Sin embargo, desde su tradición griega politeísta, Plotino es consciente que el Uno puede negar la multiplicidad: "Pero bien puede ser que aun el nombre de "Uno" comporte negación de multiplicidad" (Plotino, 1998, p.108).

A diferencia del padre de la iglesia católica, los seres no son resultado de un acto de creación sino más bien una emanación porque no hay voluntad ni movimiento en lo Uno: "Es preciso, por tanto, que si hay una cosa segunda a continuación de aquél, venga a la existencia estando aquél inmóvil, sin que haya habido en él propensión, ni volición ni movimiento alguno en absoluto" (Plotino, 1998, p.31). Lo que viene del Uno, los seres creados son por una radiación: "Una radiación emanada de él, es verdad, pero emanada de él mientras él permanece, al modo del halo del sol que brilla en su derredor como aureolándolo" (Plotino, 1998, p.31). Por lo que los seres son imágenes del Uno: "Y todos los seres, mientras permanecen, emiten necesariamente de su propia sustancia, […] siendo una imagen de los que son algo así como sus modelos, de los cuales provino" (Plotino, 1998, p.31). Con esta modelación se estimula también la idea de que lo creado resulta a imagen y semejanza del Uno, a partir de la cual Agustín de Hipona, como avanzaba, comprende ese dios en tanto que ser antropomorfo al que el hombre se asemeja en términos de imagen o modelo, y a la que los hombres tienden como seres soberanos.

Las imágenes e iluminación serán cruciales en la construcción del concepto de amor del padre de la iglesia y, en la misma medida que Plotino, comprenderá que la verdad para los seres inteligibles, los hombres, es iluminación divina que fluye en su interior: "[…] iluminado por la verdad procedente del bien, que irradia verdad sobre todos los seres inteligibles" (Plotino, 1985, p.517). Es más, el bien como idea suprema, es el fin absoluto de la existencia que está por encima de todos los principios en calidad de unidad:

> El bien es el principio inconmovible al cual todo tiende y aspira. En él la unidad se recubre de la primera sutilísima veste. Es el plano del puro Amor, primer reflejo de la Unidad espiritual y germen de todo lo creado, es el nexo entre la existencia esencial incondicionada y la manifestación." (Maynadé, 1970, p.169)

En cuanto al conocimiento Plotino muestra también una línea afín al pensamiento de Platón en torno al deseo, tamizado por su interpretación en términos de impulso que busca: "Y es que el conocimiento es un anhelo y una especie de hallazgo de quien ha buscado" (Plotino, 1998, p.72). El intelecto o pensamiento, como ya había planteado, no puede ser el principio

de todas las cosas: “Para Plotino, el conocimiento siempre es experiencia; más aún, es metamorfosis interior” (Hadot, 2004, p.77); pero igualmente exige una transformación de sí a través de una vía de conocimiento ascético hacia el espíritu del Uno, en línea con una mirada de logro de la virtud del Sócrates de Platón en *El banquete* y que marcará a Agustín. Supone un proceso de purificación, en el que el intelecto exige el autoconocimiento de sí mismo en relación con lo Uno, en tanto que dios, es decir, una armonía de sí con la fusión espiritual:

> -Pero quien esté de acuerdo en que la inteligencia conoce a Dios, forzosamente convendrá en que por esta vía se conoce también a sí misma. Porque conocerá, efectivamente, cuanto posee recibido de aquel, los dones que confiere y los efectos de su potencia. (Plotino, 1998, p.64)

El autoconocimiento es una toma de conciencia sobre sí, o un conocerse a sí mismo, afirma Borrego (1994): “El fruto inmediato de la toma de conciencia de la propia situación originaria es, ante todo, un viaje de la mente hasta el conocimiento de su origen y destino. Una conjunción de teología, mística y dialéctica […]” (p.81) Un proceso de conocimiento de ascensión purificadora orientado hacia la perfección o unión con dios, como ocurre en Agustín de Hipona, que responde también al deseo de ser Uno entre semejantes desprendidos de lo sensible:

> Así pues, puesto que lo que buscamos es Uno, puesto que examinamos el Principio de todas las cosas, el Bien y el Primero, no hay que alejarse de los alrededores de las realidades primeras cayendo en las postreras, sino lanzarse y reconducirse desde las sensibles, que son las postreras, hasta las primeras; […] (Plotino, 1998, p.538)

Asimismo, la unión significa la voluntad de afirmación de sí frente a lo exterior sensible diferente, que es múltiple: “La purificación plotiniana implica una voluntad de afirmarse a sí mismo frente a la multiplicidad exterior, a todo aquello que constituye nuestra encarnación en lo sensible, que por naturaleza es múltiple” (Borrego, 1994, p.90). Más tarde, también Agustín de Hipona se apropia de esta idea de mirada interior, para lograr la unidad absoluta del sujeto en el amor al prójimo frente a lo múltiple de la vida corporal y terrenal.

Por otro lado, en el concepto de amor de Plotino hay diferencias con Platón, tanto en su concepción vinculada con el cuerpo como en la orientación del deseo. En primer lugar, el amor de los cuerpos es solo una posible vía de ascensión, mientras que para Platón era el medio necesario: "Hay aquí una primera diferencia entre Plotino y Platón, puesto que, para este último, el amor a la belleza de los cuerpos es el medio privilegiado e indispensable de la experiencia filosófica: […]" (Hadot, 2004, p.87)

En cuanto a la preferencia del deseo, también tendrá una influencia en san Agustín, ambos conciben la fusión de la unidad a través de la heterosexualidad, que en Platón estaba centrada en la homosexualidad: "Platón sólo habla de un amor homosexual, mientras que Plotino, por su parte, precisa que el amor conyugal también puede conducir a la reminiscencia y al descubrimiento de la belleza trascedente" (Hadot, 2004, p.87). Es más, Plotino apela al amor heterosexual, porque no aceptaba la homosexualidad, tampoco en su contexto: "[…] es hostil a la práctica de la homosexualidad" (Hadot, 2004, p.87-88). Y, asimismo, se apropia de la idea de que el amor, en cuanto que afinidad abstracta es correcto, y el amor terrenal, concreto y corpóreo es erróneo:

> El que no tenga experiencia de ello, colija de acá y de los amores de acá cuál será el encuentro con el Amor de sus amores; sepa que los amados de acá son mortales y nocivos, son amores de simulacros y versátiles, porque no eran el verdadero Amado, ni el Bien nuestro no el que buscamos. (Plotino, 1998, p.551-552)

El concepto del deseo plotiniano toma dos caminos en cuya raíz aloja una opinión moral, lo que fue la *doxa* en Platón. El deseo se presenta en calidad de erróneo o verdadero moralmente si es inmortal o moral, -cuestión que también recogerá Agustín de Hipona-, porque Plotino afirma que el fin del alma es dedicar el amor a su unión moral con dios:

> El alma, pues, que sea fiel a su naturaleza ama a Dios, deseando aunarse con él, del mismo modo que una doncella de padre noble ama con amor noble. Pero si, al encarnarse, se deja engañar por galanteos trocando su amor por un amor mortal, desamparada de su padre abusan de ella; mas si aborreciendo de nuevo los abusos de

> que es víctima acá, se mantiene pura de las cosas de acá y emprende el camino de regreso a su padre, "se siente a gusto". (Plotino, 1998, p.551)

El fin del amor humano hacia las otras almas es correcto en la medida en que son una, busca únicamente distinguir la perfección en la semejanza, una imagen ideal de unidad sin más expectativas éticas creativas, que dará una versión mística de las obras platónicas que no tiene que ver con la vida: "Cuando Plotino utiliza el vocabulario erótico del *Fedro* ya no es, como hacía Platón, para describir el amor humano y su sublimación, sino para expresar a continuación, en un lenguaje con imágenes, 'una experiencia mística'" (Hadot, 2004, p.89). Y también hace del *Banquete* de Platón su propia interpretación bajo un registro de imágenes idealizadas: "El banquete, como el Cantar, se convierte en el objeto de una interpretación alegórica: el vocabulario del amor carnal sirve para expresar una experiencia mística." (Hadot, 2004, p.90). Con el éxtasis Plotino busca cesar toda actividad, mientras que en Platón es fecundidad, procreación:

> El estado más elevado del alma es la pasividad total. Y este estado busca ser mantenido. El amor platónico, una vez que ha alcanzado lo Bello, despliega su fecundidad en pensamientos y acciones múltiples; produce la ciencia, la educación, la organización de la ciudad. (Hadot, 2004, p.92)

Agustín de Hipona se hará cargo posteriormente de esta versión mística del deseo cuyo objeto es la paz, imágenes de quietud, en concreto religiosas y místicas, y entre ellas, también mistificará el amor al amor, a pesar de que para Platón fuera un *demon,* un intermediario entre dios y los hombres: "[…] aquel amor al que tienen por dios no sólo los demás hombres, sino también los teólogos" (Plotino, 1985, p.125)

Ante todo, Plotino introduce una concepción antropológica del hombre reformulada de la teoría de las almas de Platón, que refleja en tres vías de ser hombres: "[…] "teoría de los Hombres", inteligible, racional y sensitivo" (Borrego, 1994, p.88), que vienen a abrir la posibilidad de que el hombre pueda ser espiritual (virtuosamente moral) sin más mezcla de otras cualidades, y en esta triada hay una jerarquía en cuya cúspide esta el inteligible que ilumina al racional y este al sensitivo: "Este hombre ilumina al segundo, y éste al tercero"

(Plotino, 1998, p.426). De hecho, esta afirmación ha dado lugar dicha interpretación de la manera siguiente:

> Con esta interpretación puede entenderse por qué afirma Plotino que el Hombre inteligible es el que está delante de todos los otros hombres o que produce (ilumina) un segundo hombre, el hombre racional, el cual puede elevarse al nivel del "noûs" o descender al nivel de la sensibilidad. (Borrego, 1994, p.88)

Estos tres arquetipos antropológicos de las almas van a estar muy presentes en Agustín de Hipona y serán estadios de la masculinidad en su proceso de autoconocimiento y ascetismo. Y para realizar el ideal de hombre virtuoso y viril hay que ascender por una vía mística a través de estos arquetipos hasta llegar a la idea perfecta del hombre inteligible, que Sócrates consigue con la idea de virtud, y que más tarde alcanzará Agustín en el espíritu:

> Vendría a decir Plotino que el hombre tiende a realizar en sí el mismo ideal del Hombre que simboliza la plenitud de ser como hombre. En esta perspectiva, la versión agustiniana de "idea" perfecta en la mente divina se parecerá a la "idea" plotiniana […]" (Borrego, 1994, p.89)

Agustín se hace cargo de la concepción espiritual o inteligible del hombre individual masculinizado y en soledad dentro de la comunidad religiosa, y siguiendo este universo antropológico Rousseau y Kierkegaard estudiarán los otros dos estadios. Como analizaré en los diferentes capítulos, cada uno de ellos centrará su investigación en uno: el espiritual, el racional y el estético; todos ellos disociados del mundo de la vida, su sostenimiento y multiplicidad.

Todos estos estadios antropológicos, separados y situados en progresión ascética son una mera preparación para la unión en calidad de fusión con la divinidad espiritual de los semejantes viriles, desapegados de lo material del sostenimiento y la diversidad de la vida. Plotino confabula la unión viril y el reconocimiento entre los hombres con semejantes fines morales que estará presente en la concepción del deseo agustiniana entre el sujeto deseante y el objeto deseado. Plotino también institucionaliza esa metafísica dualista jerárquica que

estaba latente en Platón: el mundo espiritual/mundo terrenal o de la vida, el amor verdadero/amor erróneo, etc. Pero mientras Platón vinculaba los mundos a través del *demon* o amor, ahora quedan totalmente separados porque el amor es deseo de unión con la imagen. Y finalmente este pensador neoplatónico aporta un marco filosófico moral a las concepciones religiosas salvíficas del individuo, que exigen no solo trascender la mera vida corporal, terrenal y diversa, sino relegarla a la invisibilización para formular un conocimiento del mundo moral y solipsista, entre aquellas el pensamiento cristiano y católico de Jean Cassien y Agustín de Hipona.

2.1.2.3. Jean Cassien y la sistematización del control del deseo

El cristianismo construye un camino homogeneizador de sus múltiples doctrinas, cuya única versión se instituirá más tarde en la religión oficial católica y esto supondrá un cambio violento en la cultura occidental: la pérdida del mundo antiguo y con él la filosofía pagana de la multiplicidad. Con este intento de destrucción de las diversas escuelas filosóficas y religiosas se impondrá la visión del mundo de Pablo de Tarso, con quien, además, nos ha legado un principio civilizatorio contrario a la vida, el hedonismo y la diversidad del deseo:

> [...] el desarrollo cultural y planetario de la neurosis de San Pablo, el triunfo del paulismo –odio a las mujeres, al cuerpo, a la carne a los deseos, a los placeres, a las pasiones, a la ciencia, a la inteligencia, a la filosofía- la furia persecutoria, [...] (Onfray, 2010, p.13)

Es más, desde el feminismo se destaca también no solo la mirada misógina de este padre de la iglesia católica, sino el sometimiento al dominio del esposo y padre, como jefe de familia y de gobierno, que se atisba en el discurso de Diotima en *El banquete* y que estará presente también en Agustín de Hipona:

> Si bien el matrimonio se consideraba una institución que exigía la fidelidad recíproca, parece evidente que la esposa debe estar totalmente subordinada al esposo: a través de San Pablo se afirma la tradición judía, fuertemente antifeminista. San Pablo exige a las mujeres discreción y contención; fundamenta en el Antiguo y el Nuevo

> Testamento el principio de la subordinación de la mujer al hombre. (Beauvoir, 2015, p.162)

Por otro lado, la influencia del legado amoroso de Platón en la época romana se centra en el debate entre pasión y sensatez racional, así como entre cuerpo y alma que aparece también en *El banquete* y arraiga una animadversión por la vida singular, que será afirmada por Plotino en su conformación del espíritu moral de unión. Así, el amor erótico se autorregula y transforma en afecto sosegado, que le permite al individuo individualizarse alcanzando la unión en la pureza del corazón. Un modo de subjetividad cristiana que, a través de una práctica de dominio de sí, pretende descontaminar el corazón de pasión desvinculándose del cuerpo al que se culpabiliza por su concupiscencia y dispersión de su individuación. Este es el modelo moral y ético que va a extender entre los monjes de la iglesia católica Jean Cassien o Juan Casiano (c. 360/365-ca. 435), padre de la iglesia de origen rumano y contemporáneo de Agustín de Hipona. Y es posible que el obispo recogiera la contribución de Cassien a las prácticas de sí, siendo como fue el instructor espiritual en los monasterios, con la intención de llevar también ese dominio voluntario del deseo a todo conciudadano cristiano.

Las prácticas de sí establecen un proceso ascético, entendido tal y como avanzaba Foucault: "[...] el ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser" (Foucault, 1999, p.394). Pero, aunque hay similitudes con el proceso de virtud de Sócrates, Cassien va sistematizar a través del cuerpo la renuncia expresa a lo singular de sí, constituyendo una moral finalista específica del cristianismo: "Esta única moral enseñada hasta ahora, la moral de la renuncia a sí mismo, delata una voluntad de final, niega en su último fundamento la vida" (Nietzsche, 2005, p.143)

En la serie de 12 libros monásticos traducidos al francés con el título *Institutions Cenobitiques* (1965*)*, Cassien plantea un proceso de ascetismo a partir del control sobre el deseo sexual y de la comida. Este texto que escribió para los dos monasterios que fundó, uno masculino y otro femenino, examina los vicios contra los que han de estar prevenidos los monjes, entre los que se encuentran dos íntimamente interrelacionados: la gula y la

fornicación. Ambas pasiones del cuerpo que se nombran en el texto de *Fedro* valoradas como males por Lisias, pero en términos de exceso y descontrol.

Para Cassien el control del deseo significaba el control del cuerpo, de la gula y la fornicación y sus sensaciones o sentimientos, buscó su total anulación a través de una *téchne* y un proceso ascético hacia la castidad, como ya se venía conformando tal proceso ascético amoroso desde Platón y pasado por el filtro espiritual de Plotino. Así, en la introducción del Libro VI Cassien explica la importancia de estos vicios corporales:

> "Le deuxième combat, selon l'enseignement reçu de nos Pères, est contre l'esprit de fornication. Il dure plus longtemps et est plus tenace que tous les autres, et rares sont ceux qui y remportent une victoire complète. [...] Car s'armant de deux vices à la fois, l'ennemi nos attaque sur un double front[11]". (Cassien, 1965, p.263)

Por un lado, deja claro que los padres, como antecesores y tradición originaria, son los que se instituyen a otros en legítimos maestros del conocimiento, cuyo lugar de privilegio social se establece a través de la comunidad masculina cristiana. Aunque tal legitimidad ya se insinuaba con anterioridad por parte de Diotima en *El banquete* con el reconocimiento a través de la comunidad de padres sabios en la familia. Y, por otro lado, evidencia que el deseo sexual constituye el vicio más difícil de domeñar, que no se logra si no se ha abordado la dominación de una serie de vicios más espirituales como la avaricia y la cólera. Lo que marca una estrecha vinculación del deseo, con la posesión y el arrebato colérico ante la pérdida, que lo configura el amor en términos de deseo de algo.

El objetivo fundamental para este monje es lograr la perfección del corazón conformando un amor espiritual sin sensualidad ni deseo sexual, motivo por el que, de nuevo, amor y deseo sexual se confunden y separan con el fin de ser controlados por la voluntad. Para Cassien el corazón simboliza el amor y el cuerpo las pasiones del deseo sexual y la perfección se logrará

---

[11] Traducción propia: "La segunda pelea, de acuerdo con la enseñanza recibida de nuestros padres, es contra el espíritu de la fornicación. Que dura más y es más tenaz que los demás, y raros son quienes obtuvieron una victoria completa. Puesto que se arma con dos vicios a la vez, el enemigo nos ataca en un doble frente."

moralizando el amor, vaciándolo de sensualidad y deseo sexual y proyectándolo en torno a fines. Una *téchne* de dominio voluntario y consciente del cuerpo que elabora este monje para dirigir el amor a la espiritualidad, hacia la moral:

> La correction de ce vice dépend principalement de la perfection du cœur d'où sort aussi, la parole du Seigneur nous l'apprend, le venin de ce mal. "Du cœur, dit-il, sortent les pensées mauvaises, homicides, adultères, fornications, vols, faux-témoignages[12]. (Cassien, 1965, p.264-265).

Algo bastante importante, que marca una diferencia con la reflexión de Sócrates sobre el amor singular en *Fedro,* pero en cambio, sigue la línea de amor desensualizado, desexualizado y desvinculado de la vida del Sócrates en *El banquete* y del discurso de Lisias en *Fedro* en contra del amor entre amante y amado. Así, las pasiones, como la amorosa erótica, instaladas en una racionalización correcta, como ya defendían Lisias, también Plotino y los estoicos, evitan la expresión desaforada de la singularidad que obstaculice el proceso de ascensión a la unión con el padre celestial y con los semejantes.

Para ello va a distinguir entre contención y castidad, pero utilizará ambas: “Entre las dos nociones existe la diferencia entre lo negativo y lo positivo. Por un lado, una abstención externa en lo referido al sexo; por otro, un movimiento interior del corazón; […]” (Foucault, 2019, p.235). La castidad no se centra tanto en la misma práctica sexual, sino en que no se ocupe nuestro corazón ni nuestra existencia de pasiones que provengan de lo otro diferente concreto, de unas pasiones vinculadas a la sensualidad y la vida sexual:

> Para Casiano el papel de la castidad es realizar una “pureza de corazón” o una “pureza de espíritu” que haga posible la relación de conocimiento: que no haya confusión en la mirada, sombra que escape a la luz, mancha que obstaculice la transparencia. (Foucault, 2019, p.239)

---

[12] Traducción propia: “La corrección de este defecto depende principalmente de la perfección del corazón del que también viene la palabra del Señor que nos lo enseña, el veneno de este mal. "Desde el corazón, dijo, salen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, robos, falsos testimonios.”

Con este motivo de la castidad del espíritu el monje modificará la serie de trabajo monacal de Evagrio, que era virginidad-integridad- esponsales e introducirá otra serie de principios monacales: "castidad-pureza de corazón-contemplación" (Foucault, 2019, p.239). El corazón o el amor espiritual debe ser puro, sin dependencias de la materialidad singular de la vida y su diversidad, para guiarse por la maestría del espíritu del Uno que busca el amor sin cuerpo y sin placer para lograr la unidad cognitiva de un sujeto desapegado emocionalmente de lo Otro. Cassien sistematiza el «conócete a ti mismo» para instaurar el dominio del deseo heterogéneo y someterlo a la homogeneidad de una razón moral, con el objeto de dominarse a sí y a lo Otro en favor de la salvación.

Esta modulación del deseo en torno a lo Uno, que proyectaba Plotino, se cristaliza en el cristianismo a través de la divinización de la unidad masculina en la idea de dios, como amor espiritual, creada a imagen y semejanza de la espiritualidad masculinizada: una idea de sujeto individualizado a partir de un ideal descarnado, desexualizado y padre soberano del dominio sobre sí y el objeto deseado a través del amor fusión. Para ello, Dios se afirmará como la Idea de lo Uno, mortífera para lo Otro diferente y diverso, que significa la materialidad y la vida terrenal, como en cierto sentido destaca este carácter nocivo posteriormente Nietzsche (2005): "¡El concepto «Dios», inventado como concepto antitético de la vida -en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida! (2005, p.144).

Nietzsche arremete contra el cristianismo en su obra, precisamente contra esa espiritualidad virtuosa del Uno. La realidad es que Eros no se expresa como amor a la vida sino a la Idea y, por tanto, Sócrates en *El banquete* ama virtuosamente y racionalmente a todos y a nadie o nada en concreto, ama únicamente una imagen de virtud viril idealizada en sí por sus semejantes como Alcibíades y el propio Platón. Esa concepción del amor de Sócrates no es más que deseo de algo racionalizado en torno a la Idea de Belleza, que deviene en un sometimiento mortífero para el cuerpo y la singularidad propia en el cristianismo, que devalúa la vida terrenal.

En esta línea de racionalización del amor, Cassien da más importancia a la virginidad amorosa, a la virginidad en el deseo singular a lo otro concreto y menos a la práctica sexual. Por ello, comienza por distinguir entre pensamiento amoroso y práctica sexual, separarlos con el objeto de hacer de la práctica sexual una conducta vinculada a la voluntad. Este es el motivo de que apunte al trabajo sobre el pensamiento amoroso, hacia la virginidad en la afección singular que es lo realmente pecaminoso, como ilustra con una sentencia de un obispo:

> On rapporte cette sentence sévère de saint Basile, l'évêque de Césarée: "Je ne connais pas de femme, et pourtant je ne suis pas vierge." Il a bien compris que l'incorruption de la chair réside moins dans la privation de femme que dans l'intégrité du cœur qui garde sans corruption la sainteté du cœur par la crainte de Dieu ou l'amour de la chasteté. (Cassien, 1965:285)[13]

Hay un destierro del deseo singular y de todas las pasiones incontroladas impuras porque contaminan el pensamiento, distorsionan al sujeto e impiden la quietud de la individuación que exige el conocimiento: "El conocimiento espiritual exige la pureza del corazón y la castidad por el motivo, muy general, de que ésta es incompatible con la agitación de los pensamientos: […]" (Foucault, 2019, p. 239).

Para este fin de control sobre el amor indagará en el estado de virginidad abierto por Tertuliano (segunda parte del siglo II y primera del siglo III), que será esencial para Cassien no solo la virginidad física sino la amorosa espiritual. Supone un punto de inflexión en la subjetivación del cristianismo en relación con la unión con dios, que tendrá sus frutos en siglos posteriores:

> En la mística de la virginidad que se desarrolla a partir del siglo III, el rigor de la renuncia (sobre el tema, ya presente en Tertuliano, de la unión con Cristo) invierte la

---

[13] Traducción propia: "Se informa de esta sentencia grave de San Basilio, obispo de Cesarea: "Yo no conozco mujer, sin embargo, yo no soy virgen. Él ha comprendido bien que la incorruptibilidad de la carne no reside tanto en la privación del contacto con una mujer sino en la integridad del corazón, que conserva sin corrupción la santidad del corazón por el temor de Dios o el amor a la castidad."

> forma negativa de la continencia para convertirla en promesa de matrimonio espiritual. (Foucault, 2019, p.262)

Agustín de Hipona también seguirá esta intervención sobre la virginidad amorosa del alma, porque lo que realmente buscan ambos es doblegar la pasión, para dirigirla hacia el amor espiritual hacia el dios padre y sus semejantes como totalidad absoluta. Cualquier inclinación afectiva hacia otro individuo desarma de manera inconsciente el control sobre el alma y la voluntad, no solo sobre el cuerpo y sus prácticas, y distorsiona su camino a la salvación. De hecho, Cassien distingue dos tipos de fornicaciones, una mecánica del cuerpo y el pensamiento, la *inmunditia*, y otra del juego del pensamiento consigo mismo, la *libido*, como explica a continuación:

> […] la *inmunditia,* que en la vigilia o el dormir sorprende a un alma inepta para vigilarse y, al margen de todo contacto con el otro, lleva a la polución, y la *libido*, que se desenvuelve en las profundidades del alma y que, recuerda Casiano, tiene en cuanto palabra un parentesco con *libet*[14]*.* (Foucault, 2019, p.257)

El amor es un combate espiritual y su logro es una interpelación tanto a la masturbación como a las relaciones con otros, pero también a la amistad, que ha desaparecido ya del escenario amoroso para pasar a ser sujetos semejantes reconocidos entre sí, con legitimidad moral en el conocimiento. Y este combate consiste en un tratamiento de disociación de la libido como placentera, según la traducción de *libet,* de manera que el sujeto pueda desconectar el deseo del placer de su cuerpo a través de la voluntad, para arrancar el deseo sexual y reducirlo a un modelo moral de amor correcto: el matrimonio espiritual con dios o con otra persona y la reproducción biológica. Para ello, sistematiza una serie de preceptos, reglas y prácticas

---

[14] **libet** [mejor que *lubet] -buit* y *-bitum est* 2 impers. [o intr. con id por su jeto]; place, agrada, gusta *(id quod mihi máxime libet,* lo que más me place). Diccionario Ilustrado Vox, Latino-Español, Español-Latino (1982), prólogo Vicente García de Diego. Barcelona, Biblograf (p. 295)

subjetivas que vinculen naturaleza y deber, como en los estoicos. Dicha sistematización permite que el *logos* se encarne en el cuerpo a través de vigilias nocturnas y vigilancias diurnas, castigos como el ayuno y oraciones; es decir, una intensa y continua intervención que exige un grado máximo de atención, sufrimiento y rechazo a la vida terrenal corpórea:

> Se trata de una labor perpetua sobre el movimiento del pensamiento (sea que prolongue y transmita los del cuerpo, sea que los induzca), sobre sus formas más rudimentarias y sobre los elementos que pueden desencadenarlo, de manera que el sujeto jamás esté implicado en él, ni siquiera por la forma más oscura y aparentemente más "involuntaria" de voluntad. (Foucault, 2019, p.257)

Esta reflexión sobre sí mismo insta no solo a una alienación o disociación de su cuerpo y de la vida en favor de una unidad espiritual, sino a alejarse de toda relación afectivo sensual con un otro u otra concreto para situarse en un consigo mismo, un individualismo extremo desapasionado y sacrificado para dedicarse a su fin espiritual, la sabiduría:

> Les dons sont divers, et la même grâce de l'Esprit-Saint n'est pas accordée à tous, mais à chacun est offerte celle dont il s'est rendu digne par son application et son activité. Enfin, bien que l'on sache que tous les saints apôtres furent parfaits dans la vertu de chasteté, pourtant Paul posséda le don de science en plus grande abondance, car il s'en était rendu capable par son zèle à l'obtenir[15]. (Cassien, 1965, p.285)

La santidad como perfección de sabiduría en alguna materia exige una transformación de sí; un olvido de sí como medio de ascender a dicha santidad, que supone despreciar el cuerpo y la vida: "¡El concepto «alma», «espíritu», y por fin incluso «alma inmortal», inventado para despreciar el cuerpo, para hacerlo enfermar -hacerlo «santo»-, […]" (Nietzsche, 2005, p.144).

---

[15] Traducción propia: "Los dones son diversos, y la misma gracia del Espíritu Santo no se concederá a todos, pero a cada uno se ofrece aquel que a él le es merecido por su aplicación y su actividad. En fin, bien se sabe que todos los santos apóstoles fueron perfectos en la virtud de la santidad, por tanto, Pablo poseía el de la ciencia en gran abundancia, pues él llegó a ser capaz por su celo para obtenerlo."

Una santidad que exige un total dominio sobre el deseo incluso involuntario, que para él tiene fundamento en el exceso de pensamiento o de comida:

> La etapa que permite alcanzar la santidad: la ausencia de las poluciones "absolutamente" involuntarias que se producen durante el dormir. Aun así, Casiano hace notar que, pese a producirse de tal modo, no todas son forzosamente involuntarias. Un exceso de comida o pensamientos impuros durante el día son para ellas una especie de consentimiento, si no de preparación. (Foucault, 2019, p.259)

De esta manera, el cuerpo sometido por la voluntad, como una máquina sin emociones, necesidades o deseos, se pone a funcionar con todas sus fuerzas para la sola actividad del trabajo espiritual, el conocimiento, porque se halla inmerso en un sistema biopolítico y, además, en este caso religioso, que le impone un dominio de sí mediante un mecanismo de subjetivación del discurso, como dice Foucault: "atrapado por los mecanismos del poder" (Foucault, 1999, p.65). Este pensador describe, en la misma página de esta entrevista, lo que supone la politización de la vida, definida bajo el término biopolítica: "una fuerza de producción, que no existe tal cual, como un artículo biológico o material. El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político" (Foucault, 1999, p.65). La vida, y con ella el cuerpo también, existen atravesados por unas relaciones de poder específicas, religiosas en este caso, que se concretan en tecnologías del yo y le exigen cumplir un modelo o imagen para comportarse de manera exitosa. Este sistema de control y desprecio de la vida terrenal o biopoder, lo llevará san Agustín a la vida cotidiana cristiana fuera del monasterio.

La importancia de Cassien en occidente es que sistematizó una serie de procedimientos de auto conocimiento y formación de sí, cuyo objeto consiste en el desgarramiento de las vinculaciones materiales y sensuales de la vida con otros para ascender a la salvación celestial con la individualización. Este procedimiento se despliega a través de las técnicas de la pastoral de la siguiente manera:

> Las técnicas de la pastoral cristiana relativas a la dirección de la conciencia, al cuidado de las almas, a su cura, todas estas prácticas que van del examen a la confesión, pasando por el reconocimiento (aveu), comportan esa relación obligada de uno

> consigo mismo en términos de verdad y de discurso también obligado, y creo que éste es uno de los puntos fundamentales del poder pastoral y que lo define como un poder individualizante. (Foucault, 1999, p.125)

Este poder individualizante, que se reconoce en los otros y que Cassien sistematiza con el fin de que cada quien realice una minuciosa investigación sobre sí para llevar a término una subjetivación, es lo que buscará Agustín de Hipona también para la masculinidad fuera de los monasterios, porque exige un proceso de autoconocimiento, examen y reconocimiento, como se analiza a continuación:

> […] un proceso de conocimiento que hace de la obligación de buscar y decidir la verdad sobre uno mismo una condición indispensable y permanente de aquella ética. La subjetivación, si la hay implica una objetivación indefinida de uno por sí mismo: indefinida en el sentido de que, al no adquirirse nunca de una vez por todas, no tiene fin en el tiempo, y en el sentido de que siempre hay que llevar lo más lejos posible el examen de los movimientos del pensamiento, por tenues e inocentes que parezcan. (Foucault, 2019, p.263)

Estos cambios en el pensamiento ético y las técnicas de control sobre el "yo" para armonizarse con la verdad, advierten que el cristianismo, la institucionalización de la Iglesia con su organización territorial, así como el conjunto de creencias relativas en función del más allá y la salvación con la correspondiente economía de méritos individuales, son el precedente de los mecanismos de individualización espiritualizada del s. XVIII. Es decir, la pastoral se desarrollará más tarde durante la Edad Media, de manera más intensa con la Reforma y la Contrarreforma y continuará, e incluso hasta la Revolución Francesa. Las sociedades capitalistas e industriales occidentales recogieron estas técnicas de poder ascético durante los siglos XVIII y XIX en Europa, que implican una "objetivación indefinida de uno mismo" (Foucault, 2019, p.263). Unas prescripciones ideológicas de subjetivación, que se adoptaron por el ámbito laico del aparato del Estado para inferir un adiestramiento de sí con el fin de proscribir la interdependencia de la vida: "[…] desalojar de uno el poder del Otro, el Enemigo, que se oculta bajo las apariencias de uno mismo; […]" (Foucault, 2019, p.263).

Desalojar las dependencias de la vida, que se sitúan en la feminidad y la maternidad para colocar el reconocimiento en los semejantes.

Una subjetivación que no tiene fin, sino un continuo rehacerse en lucha y dependencia con lo diferente: "Por ende, la subjetivación de la ética sexual, la producción indefinida de la verdad sobre uno mismo, la puesta en juego de relaciones de combate y dependencia con el otro forman parte de un conjunto" (Foucault, 2019, p.263). Y que finalmente, supone también una invisibilización de la dependencia y de lo Otro participe en sí.

A modo de ejemplo, la confesión de la verdad como poder pastoral se convertirá en literatura de la mano de Agustín de Hipona en *Las confesiones* (escrito entre 397 y 398), de Rousseau con su texto *Les Confessions* (escrito entre 1765-1770) de publicación póstuma, o *Temor y temblor* (1843) de Kierkegaard. Los tres pensadores, que se van a analizar en esta tesis, colocan en el centro de su obra el conocimiento y formación de sí mismos con el objeto de confesar la verdad de su proceso de ascesis hacia la perfección virtuosa y al reconocimiento de sí entre los iguales. Una narración autobiográfica que supone una técnica de subjetivación en torno a un fin y poco tiene que ver con la verdad, sino con una narrativa moral para algunas interpretaciones como la nietzscheana sobre la verdad cristiana:

> Todo lo que hasta ahora se llamó «verdad» ha sido reconocido como la forma más nociva, más pérfida, más subterránea de la mentira; el sagrado pretexto de «mejorar» a la humanidad, reconocido como el ardid para *chupar la sangre* a la vida misma, para volverla anémica. (Nietzsche, 2005, p.144)

Lo cierto es que esta *téchne* pastoral de la verdad de Cassien, y más tarde de san Agustín, coloca el deseo individual en un movimiento de consumo de imágenes, bajo un orden mortífero del deseo. Por lo que podríamos situar estas confesiones de la verdad en contra de una existencia vitalista, más bien, como filosofías morales mortuorias porque se aproximan más a *Thánatos* como pulsión del deseo de muerte, que a *Eros* como pulsión de vida.

A continuación, inicio el análisis del concepto de amor en Agustín de Hipona, teniendo en cuenta la transmisión de estas prescripciones rituales de la ascesis moral del deseo sometido

a la modulación por la voluntad para lograr la Idea Suprema de belleza. Para ello establece un proceso de individualización que exige desvincularse de las condiciones materiales de la vida propia y de lo Otro, así como, invisibilizar su propio origen materno y reconocerse en los otros en tanto que sujetos procreadores de ley moral y sabiduría y, por tanto, padres, en fusión espiritual entre semejantes con dios.

2.2. San Agustín: Del amor, el Uno y dos éticas diferenciadas

Agustín de Hipona es un pensador sobre el amor crucial en Occidente, porque su teoría del deseo ha llegado a nuestros días, todavía hoy sus discursos atraviesan también producciones culturales y normativas en nuestras relaciones sociales y sexuales: "De ese modo dará fundamento [Agustín], a la vez, a una concepción general del hombre de deseo y a una jurisdicción elaborada de los actos sexuales que marcarán profundamente la moral del Occidente cristiano" (Foucault, 2019, p.340).

El objetivo fundamental de Agustín de Hipona en torno al deseo fue desvincularlo definitivamente de la *libido,* entendida por él como: "[…] *libido* (el término que Agustín emplea para designar el deseo sexual) […]" (Comte-Sponville, 2012, p.126). El padre católico expulsa la sensualidad, el placer sexual, el cuerpo y, en definitiva, la vida, para construir una visión antropológica centrada en el recorrido por diferentes estadios (sensual, racional e inteligible o espiritual) y una concepción ontológica del ser humano, masculinizado, impenetrable en su individualidad espiritual. Ensalza ese ideal de sujeto autosuficiente moral y económicamente, entre otros motivos, por un interés común entre semejantes: "Agustín había crecido entre personas perseguidas por el temor al empobrecimiento. Él y su nuevo grupo tenían motivos para temer caer en la pobreza en la que se salvan las apariencias, […]" (Brown, 2016, p.360). Y como investigador de la filosofía del amor y la voluntad, Agustín vuelca su indagación sobre el conocimiento del deseo del sujeto, a partir de un proceso de autoconocimiento interior, para orientarlo conscientemente a un fin. Una técnica de subjetivación que busca ordenar un deseo voluntario de amor fusión en el sujeto, prescribiéndole a desear lo Uno de la comunidad y

trascendiendo la relación con el cuerpo, la sexualidad y la vida porque contraviene a ese espíritu de unidad:

> Así vine a entender por propia experiencia lo que había leído de "como la carne apetece contra el espíritu y el espíritu contra la carne" (Galat., 5, 17), estando yo realmente en ambos, aunque más "yo" en aquello que aprobaba en mí que no en aquello que en mí desaprobaba; porque en aquello más había ya de "no yo", puesto que en su mayor parte más padecía contra mi voluntad que obraba queriendo[16]. (san Agustín, 1946, p.623-625)

El pensador católico continúa reformulando el legado platónico dispuesto en *El banquete* sobre la supresión del amor erótico a la singularidad, para que el individuo cristiano trascienda y relegue el placer corporal a lo erróneo por su carácter de servidumbre. Construye un modelo de amor sin lívido como antes de la *Caída* para el hombre posterior a la misma: "El hombre podía querer y, en efecto, quería todo cuanto sucede en él. La relación sexual sin *libido* está íntegramente habitada por el sujeto voluntario" (Foucault, 2019, p.346). Y para modelar una subjetivación adapta la *téchne* monacal que ya había sistematizado Jean Cassien para extenderla al mundo de la vida o vida cotidiana:

> En condiciones muy diferentes, San Jerónimo y San Agustín, en Occidente, adoptaron un papel hasta cierto punto similar: promovieron el desarrollo de una pastoral cuyo objetivo era adaptar a la vida en el mundo algunos de los valores ascéticos de la existencia monástica, así como las prácticas de dirección de los individuos. (Foucault, 2019, p.269)

La cartografía de su marco conceptual interrelaciona entre otros los siguientes conceptos: amor *caritas* y *cupiditas*, *dilectio*, voluntad, virginidad, matrimonio y fusión con dios. El amor *caritas* se erige como el amor deseable voluntariamente; un amor centrado en el

---

[16] "Sic intellegebam me ipso expriemento id quod legeram, quomodo "caro concupisceret adversos spiritum et spiritus adversus carmen" (Gal.,5, 17), ego quidem in utroque, sed magis ego in eo, quod in me aprobabam. Ibi enim magis iam non ego, quia ex magna parte id patiebar invitus quam faciebam volens." (San Agustín, 1946: VIII,5,11)

dominio de sí para desvincular el deseo de la sensualidad, la sexualidad y lo corpóreo y dar cuenta de la verdad de sí, expresada en una práctica subjetiva del yo sin dependencias. Con el orden de la dilecto la voluntad se orienta hacia el amor *caritas*, sobre las apetencias buenas o correctas y las erróneas y el pensador católico considera que hay que estudiarlo no solo desde la investigación antropológica, sino también en el hombre sociohistórico, como lo afirma Huftier (1966): "Homme concret et historique: l'expressión peut également signifier l'homme actuel par opposition à Adam"[17] (p. 203). Asimismo hay que tratarlo como estilo de vida propio, como Sócrates mostrando su ejemplo de virtud en la voz de Alcibíades:

> Il est d'abord question, non pas de disserter sur les possibilités abstraites du libre arbitre face au péché, mais sur le pourvoir concret dont l'expérience montre à la fois la puissance et les limites. Et ici on peut dire, précisément, que parle l'expérience propre d'Agustín. Il fait appel à sa propre expérience[18]. (Huftier, 1966, p.202)

Por este motivo, el pensador de Hipona trabajó sobre la libertad humana, en la medida en que consideró por propia experiencia qué es el origen del mal, porque su propia alma ha luchado contra sí misma: "Il sait ce qu'est une âme qui lutte contre elle-même, qui à la fois veut et ne veut pas entièrement, [...][19]". (Huftier, 1966, p.203). Y este es el tema central de su crítica a los maniqueos, a quienes había seguido antes de su conversión a partir del año 387, y la respuesta que da insistentemente a la cuestión del mal en la libertad es no solo elegir hacer el mal sino elegir mal: "[...] el único origen del mal es la libertad personal. El sujeto que elige hacer el mal (o, como dice otras veces, que elige mal) es la única fuente de la presencia del mal" (Benítez; 2003, p.95).

---

[17] Traducción propia: "El hombre concreto e histórico: la expresión puede igualmente significar el hombre actual en oposición a Adam"

[18] Traducción propia: "En primer lugar, no se trata de disertar sobre las posibilidades abstractas del libre albedrío frente al pecado, sino tener capacidad de concretarlo, cuya experiencia muestre a la vez el poder como los límites. Y aquí podemos decir, precisamente, que habla de la propia experiencia de Agustín. Él apela a su propia experiencia."

[19] Traducción propia: "Él sabe que un alma que lucha contra ella misma, lo que a la vez quiere y no quiere por completo."

Una construcción del deseo que bajo la voluntad subjetiva reoriente o redirija a los individuos hacia lo útil para la salvación, permitiendo un uso instrumental del deseo por parte del espíritu que es lo realmente sublime. Así, el deseo se racionaliza en Agustín de Hipona para subordinarse al espíritu, cuya forma está por encima de toda razón material y diversa de la vida. El objetivo es desvincular la mente del cuerpo y de toda condición material porque es la manera de desligarse de lo erróneo y alcanzar, como Sócrates, la perfección y la verdad absoluta: "[…] Agustín demostraba que el intelecto humano podía penetrar la verdad última, sobrenatural. Pero eso requería la limpieza de mente" (Brown, 2016, p.350). Este es el punto crucial sobre el que gira el conocimiento supremo del padre la iglesia, una epistemología fundamentada en la forma descarnada del deseo de sabiduría.

El intelecto humano tenía que ser útil para la unidad, liberarse de todos los condicionamientos de clase, sexo/género, etc. para lograr la fusión. Lo que sustenta esa utilidad y está de fondo es la concepción de felicidad de Plotino disuelta en la comunión con el Uno espiritual, que ubica el alma racional por debajo del espíritu, de lo Uno. De manera que comparte esta relación jerárquica entre dios y el individuo iluminado por el intelecto, donde la razón es un mero instrumento del espíritu del Uno:

> Este gran platónico [Plotino] piensa que el alma racional […] no tiene sobre sí otra naturaleza que la de Dios, que fabricó el mundo, y por el que ella misma fue hecha. Dice, además, que a aquellos soberanos espíritus no les viene la felicidad de otra fuente, ni la luz para la inteligencia de la verdad, que de la fuente que nos viene a nosotros[20]. (san Agustín, 1964, p.517-518)

Este camino de conocimiento hacia el interior para hallar la verdad y la felicidad, reapropiado de Platón y Sócrates, así como de Plotino, constituye toda una temática de la teoría del conocimiento de la conciencia a través del autoconocimiento del individuo, que se desarrollara con el catolicismo en la Edad Media. Y, posteriormente, el pensamiento moderno

---

[20] "Dicit ergo ille magnus Platonicus, animan rationalem […] non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est: nec aliunde illis supernis praeberi vitam beatam, et lumen intelligentiae veritatis, quam unde praebetur et nobis; […]" (san Agustín, 1964, L. X, C.II)

de Descartes termina por marginar el mundo de la vida para centrarse en la razón: “El entendimiento moderno llegó a su desrealización a través de un cierto racionalismo que pide cuentas, que comienza con la duda. La realidad entonces parece huir” (Zambrano, 2011, p.55). Agustín de Hipona estará presente en un cartesianismo que reformula su enfoque metodológico de conocimiento en la estructuración del “yo” interior y de la conciencia de sí, que edificará una posición privilegiada de conocimiento de un sujeto moderno individualista y consciente de su conocimiento.

Esa idea de unidad no solo concierne al individuo, Dios era el bien o la causa común en los términos de unidad, cuya descripción de común recuerda a Cicerón para quien la palabra *res publica* tenía ese mismo significado: “[…] la palabra *res publica* (la mancomunidad, la república, la causa común)” (Brown, 2016, p.374). Pero en su comprensión ideológica del mundo está presente una especie de dualismo en síntesis hacia el Uno de Plotino. Entre estas dos posiciones extremas opuestas, verdadero y erróneo, también sitúa que lo privado es lo erróneo frente a lo público que es lo verdadero, y aquí descifra el origen de la caída porque Adán se enfrentó al bien común: “La rebelión de Satán y, posteriormente, la de Adán provenían de «cierto amor propio, al que sabiamente la lengua latina le dio el nombre al llamarle privado»” (Brown, 2016, p.376-377). Pero a Agustín no le servía Cicerón para resolver la renuncia de toda propiedad privada, porque este último había propuesto su concepto de *res publica* para la sociedad humana terrenal y en los términos de protección de la propiedad privada de la avaricia y la violencia: “[…] el Estado existía para proteger los derechos de propiedad de las personas particulares” (Brown, 2016, p.379). En este sentido recurre a una lectura particular de lo Uno de Plotino, para quien “lo privado estaba invariablemente teñido de la fuerte valencia negativa de la «privación» del Bien” (Brown, 2016, p.381)

Finalmente, la concepción ontológica del ser en Agustín de Hipona parte de la carencia y su satisfacción vendrá de la predeterminación de la libertad que orienta la voluntad hacia el objeto amado correcto; aquel, que como en el neoplatonismo, medie en el proceso de autoconocimiento y fusión con lo Uno. Por tanto, concibe entonces una metafísica dualista e instrumental para ordenar el amor y las relaciones de género en términos morales binarios,

así como los vínculos sociales, que va concebir bajo los términos de dos modelos éticos, cuyo fin es el amor de lo Uno. En definitiva, el pensador de Hipona conforma una metafísica solipsista de la conciencia subjetiva, que va a devenir, con posterioridad, en un pensamiento totalitario romántico en Rousseau y en la mirada subjetiva de Kierkegaard.

A continuación, organizo el análisis de este pensador a través de siete apartados que parten de una introducción a su vida y una justificación bibliográfica; en segundo término, el análisis de los elementos del concepto de amor en Agustín como amor al propio amor en términos de fusión; en tercer término, su comprensión metafísica dual de la realidad amorosa dual; posteriormente, su versión subjetiva binaria de las relaciones sexuales en su versión de la masculinidad y la feminidad, y siguiendo este apartado el concepto de felicidad como satisfacción y plenitud de los fines subjetivos alcanzados. Para terminar de abordar su teoría amorosa la conformación de dos éticas predispuestas al logro de la fusión amorosa, que se desarrolla en el último apartado.

2.2.1. Apuntes biográficos de Agustín de Hipona y justificación del análisis de sus obras. Agustín de Hipona nació en Tagaste (actual Souk Ahras, Argelia), el 13 de noviembre de 354, y muere el 28 de agosto de 430. El lugar en el que nació era un núcleo importante de Roma: "Era uno de los muchos núcleos de brillante conciencia de sí mismos que los romanos habían desperdigado por todo el norte de África y se llamaba a sí misma el «esplendidísimo concejo» de Tagaste" (Brown, 1969, p.19). Hijo de una burguesía empobrecida se hizo profesor de la lengua hablada y estudio fundamentalmente a "Virgilio, Cicerón, Salustio y Terencio" (Brown, 1969, p.41), pero no griego. Tuvo por lo menos un hermano y dos hermanas fuertemente vinculados a su madre cristiana: "Esta madre absorbente, profundamente herida por las rebeliones de su hijo, es la Mónica que vemos normalmente por los ojos de Agustín" (Brown, 1969, p.25). Sin embargo, no pareció muy vinculado a su padre Patricio, que inicialmente no era cristiano, se convirtió más tarde por influencia de Mónica.

Este pensador de Hipona también se cristianizó, fue obispo y padre doctor de la Iglesia católica después de que Constantino protegiera el cristianismo, intentó homogeneizar la

doctrina teológica cristiana de los primeros siglos y llegó a ser uno de los padres de la Iglesia que consolida los cánones doctrinales del cristianismo entre el siglo IV y el V.

Su biografía juvenil estuvo unida a varios amigos estudiantes que terminaron siendo todos obispos: "[…] y este corrillo de aplicados estudiantes había de convertirse en la plenitud de la edad en un formidable grupo de obispos que controlaría los destinos de la iglesia católica en África" (Brown, 1969, p.25). Inició una relación con Floria Emilia cuando estaba en Cartago en el final del primer año que duraría 15 años y nació su hijo Adeodato, que murió con pocos años de edad.

Con el golpe de estado del emperador Constantino se inicia la destrucción de la filosofía pagana, como ya avanzaba:

> [...] el vandalismo voluntario de la soldadesca a sus órdenes, la aniquilación de hombres, el incendio de bibliotecas, la persecución de filósofos, el cierre de sus escuelas, la incorporación del estatuto de extraterritorialidad ciudadana de los paganos al corpus jurídico –Códigos de Teodosio y de Justiniano- [...]. (Onfray, 2010, p.13)

Todos estos cambios implican una nueva visión del mundo de carácter espiritual centrada en los preceptos cristianos de unidad, que afectó también a Agustín y su grupo de amigos. Su unión se había basado en un principio en la amistad griega como una forma de contracultura: "los antiguos modelos de amistad espiritual y en el ideal de *otium* (de ocio dedicado al cultivo de la mente y del espíritu)" (Brown, 2016, p.363). Sin embargo, esta unión termina por abarcar a un grupo más grande y rico, lo que todos los grupos pequeños y económicamente independientes necesitaron a finales del siglo IV. Esta transformación comunitaria supuso su conversión y la de su grupo: "Agustín se convirtió en clérigo y puso su monasterio bajo la protección de un obispo" (Brown, 2016, p.364). Y durante este proceso, y antes de que Agustín sucediera a Valerio como obispo de Hipona, se había redactado el documento fundamental del monasterio, el *Praeceptum* [La Regla], cuya declaración de principios llamaba a la unidad de los monjes en una sola alma y en un solo corazón. Una visión mística

de fusión sobre el común que había recreado con Mónica para ejecutarlo con su nombramiento como obispo:

> Ahora esa visión de la vida común se establecía en el jardín del obispo, en Hipona, al otro lado del mar. En esa comunidad, la tenencia común de la riqueza se había vuelto central. Desde el punto de vista de Agustín, los bienes compartidos condensaban y favorecían todavía más la vibrante unidad de los corazones. (Brown, 2016, p.365)

Hasta ese momento de su conversión al cristianismo y su sucesión como obispo, el padre de la iglesia llevo una vida mundana, es decir, vivió en su adolescencia y juventud bastantes relaciones amorosas, mantuvo una relación larga y fiel con Floria Emilia, que apenas aparece en su obra: "Por supuesto, en todo esto hay una figura manifiestamente ausente: la concubina de Agustín" (Brown, 1969, p.77). Sacrificó esta relación afectiva por su elección espiritual: "La concubina será devuelta a África, víctima de los elevados católicos y del gran esnobismo de los milaneses" (Brown, 1969, p.79), como también lo hizo con toda existencia apegada a los placeres sensuales y sexuales y la vida terrenal como exigía el catolicismo. Y, como más tarde confesará a dios, realizó su proceso de trascendencia del amor concreto y la vida terrenal para llegar a la fusión total y espiritual con él: "[...] San Agustín enseña la inexistencia de las antípodas y lloriquea a lo largo de las *Confesiones*, y tantos otros...Es la buena sociedad filosófica, pero en ella todos están disgustados con su cuerpo y con la vida" (Onfrey, 2007, p.16). Una infravaloración de la vida en favor de la confesión de la verdad de sí orientada hacia la fusión, que nada tiene que ver con la cultura cotidiana como también se analiza más tarde por el psicoanálisis: "En el triunfo del cristianismo sobre las religiones paganas ya debe haber intervenido tal factor anticultural, teniendo en cuenta su íntima afinidad con la depreciación de la vida terrenal implícita en la doctrina cristiana" (Freud, 1995, p.30).

El género de la confesión, con el que Agustín espera lograr la unidad de sí con la realidad, se pone en marcha a través de una ascesis de dominio de su voluntad en favor del ideal de fusión o unidad monacal, porque le procura el espejismo de completitud o el sentido de totalidad originaria: "Pero la Confesión que lo es de la interioridad del hombre manifiesta, por su parte, la busca de una realidad completa" (Zambrano, 2011, p.54).

En este apartado se analizarán las doctrinas amorosas del padre de la Iglesia a través de conceptos recogidos de varios textos: *Ennarraciones sobre los salmos (3º)*, *La Ciudad de Dios*, *Salmos (3º) y (5º)*, varios textos de sus *Tratados Morales*, *Tratado sobre la santísima trinidad*, "Ochenta y tres cuestiones diversas" del volumen de *Escritos Varios (2º)* y fundamentalmente de la obra *Confesiones* (escrito entre 397 y 398). Esta última obra es una interpretación o revisión autobiográfica de su existencia, para armonizar el deseo en términos de confesión de la verdad y lograr la salvación en unión con el dios padre en la otra vida, y asimismo también se la hará llegar a los lectores de la posteridad como técnica extensible. Parte de la memoria como idea de rememoración de una unidad amorosa originaria e ilustra su ascenso metodológico hacia la unidad con dios y, por tanto, hacia la perfección de la santidad.

Agustín, como Sócrates en el *Banquete,* se contempla a sí mismo como ejemplo de perfección y, con *Confesiones*, pretende dar sentido completo de evolución y de unidad sintética a su existencia volitiva a través de la confesión de la verdad de su vida: "Agustín deja claro, a lo largo de las *Confesiones,* que la evolución del «corazón» es la verdadera materia de la autobiografía" (Brown, 1969, p.31), precisamente en un momento histórico de crisis cultural y cambio. Dicha obra se puede dividir en tres partes: I-IX referentes a su pasado, el libro X sobre su presente, en el que se ha convertido al cristianismo e inicia su camino hacia la santidad, y los tres restantes XI, XII y XIII referidos al progreso ascendente hacia la verdad: "[…] el XI, XII y XIII lo están a referir los progresos del mismo en el conocimiento de la Verdad y de las Santas Escrituras" (san Agustín, 1946, p. 304). En este texto se encuentran elementos fundamentales para interpretar su doctrina de amor, pero también se han introducido reflexiones o afirmaciones de los otros textos con el objeto de aclarar, descodificar o profundizar en su pensamiento.

Para abordar el significado de su filosofía amorosa me he apoyado fundamentalmente en los análisis de Hannah Arendt (2011), Remo Bodei (1998), Peter Brown (1969) (2016), Maurice Huftier (1966), Michel Foucault (2019), Ángel D. Román (2011), asimismo se relaciona con la concepción del *Ordo Amoris* de Max Scheler (1966), autor que se hace cargo del pensamiento amoroso de Agustín de Hipona y lo actualiza en su obra. Además, se dará cuenta

detallada en este capítulo de otros títulos que no analizan precisamente su obra, pero aportan elementos para descodificar en un sentido u otro el concepto de amor del pensador católico.

En el siguiente apartado se da comienzo el análisis con la doctrina fundamental de Agustín sobre el concepto de amor al amor como ideal referente para los vínculos en las relaciones afectivas heterosexuales y el amor al prójimo.

2.2.2. El amor al amor como fin moral de autosuficiencia

La formulación del deseo o del amor en la teoría de san Agustín se muestra también uno de los discursos platónicos del mito de los seres esféricos de Aristófanes, cuyo movimiento necesario y continuo va a la búsqueda de un objeto que le complementa. Ese encuentro supone la felicidad y expresa, en este sentido, el anhelo provocado por la carencia ontológica del ser humano. Para el padre de la iglesia lo esencial del amor, siguiendo a Plotino, es el logro de la autosuficiencia, donde lo Uno deviene de fusión de la diada. Y, por ello, el fin del amor es buscar ese objeto correcto a asimilar para lograr la plenitud.

Agustín solidifica una concepción de amor como ese movimiento necesario del sujeto deseante hacia el objeto correcto. Renuncia al deseo singular, para que el deseo individual sea sometido a los rigores de dominación racional sobre la propia pasión mundana o sensual y la ajena, con el objeto de hacer del individuo un sujeto moralmente satisfecho y tranquilo con el amor de dios o espiritual. De manera literal dice en uno de sus textos:

> En verdad que el amor es una especie de apetito; y vemos además que en las otras partes del alma está dentro el apetito, el cual, si está de acuerdo con la mente y la razón, en esa paz y tranquilidad se vacará a contemplar lo que es eterno[21]. (san Agustín, 1995, p.106)

[21] "Namque amor appetitus quídam est; et videmus etiam ceteris animi partibus inesse appetitum, qui si menti rationique consentiat, in tali pace et tranquillitate vacabit mente contemplan quod aeternum est." (san Agustín, 1995, XXXV, 2)

Este anhelo se dirige racionalmente hacia un objeto que previamente conoce y está arraigado moralmente en el cuerpo, es decir, voluntariamente el sujeto se dirige hacia él, porque le es conveniente o útil para su existencia, de manera que ama lo correcto en su contexto:

> Además, siendo el amor un movimiento, y no hay movimiento alguno sino hacia algo, cuando buscamos aquello que debe ser amado, estamos buscando qué es aquello hacia lo cual nos conviene movernos. Así pues, si el amor debe ser amado, de cierto que no debe ser amado todo amor[22]. (san Agustín, 1995, p.104)

El pensador de Hipona conforma ese aprendizaje del camino del amor en el deseo "hacia algo", en la utilidad de lo amado para la existencia del individuo en los términos de un deber de cuño estoico, cuyas reglas y preceptos dirigen el deseo hacia el objeto correcto, que el obispo denomina *caritas*. En realidad, supone el mismo proceso ascético e iniciático de desvinculación del cuerpo, la sensualidad y el placer que hacía Sócrates en el *Banquete* o proclamaba *Lisias* en *Fedro*, cuando interpela a que se ame a quien no se ama, modulando el deseo para llegar a una existencia ordenada de interés para sí y en conexión con lo semejante en torno a los fines de éxito social. Una relación amorosa se centra en la proyección del sujeto amante, para lograr el objeto deseado, por la que dicho amante cristiano posee ese objeto adecuado para su unidad con la comunidad de semejantes. Así, la voluntad o deseo del sujeto amante se dirigirá y se irá apropiando de los objetos que le han sido prescritos por el deber de lo dado en su contexto socio-histórico, para alcanzar esa perfecta coherencia razonable y tranquila, ese estado de quietud y paz: "San Agustín, en su confesión, huye de sí y acepta la realidad, por la que se siente tan cercado" (Zambrano, 2011, p.55).

Ese anhelo de permanencia bajo la ley moral del dios del amor por lo Uno, que está en el interior, -en sí-, será lo que logrará que se esquive la muerte a través de la salvación en la ciudad de dios. Ese interior regido por el valor del bien que fluye en cada quien, proyectado hacia el Uno como el amor plotiniano y ahora enunciado en amor *caritas*, exige toda

---

[22] "Deinde cum amor motas quidam sit, ñeque ullus sit motas nisi ad aliquid; cum quaerimus quid amandum sit, quid sit illud ad quod moveri oporteat, qua erímus. Quare si amandus est amor, non utique omnis amandus est" (san Agustín, 1995, XXXV, 1)

desvinculación de la feminidad y 'desresponsabilizarse', renegando de lo otro diferente que es parte de sí, como a continuación se muestra:

> Hacia el año 395 escribió a un «hermano» que aún se sentía ligado a un cierto sentido de responsabilidad con respecto a su madre. En opinión de Agustín, esa preocupación apartaba al futuro monje de la posibilidad de regresar a una unidad tan inmensa como la imaginada por Plotino […] (Brown, 2016, p.382)

Dios es el espejo donde mirarse y desde donde hay que colocar el deseo y el sentido de una vida eterna en la comunidad a imagen y semejanza del padre divinizado. Partiendo de que esa semejanza de espíritu atraviesa a un sujeto desgarrado de su condición material y del sostenimiento de la vida, el amor es deseo de unión espiritual masculinizada:

> Si la anchura la produce la caridad que no conoce estrechez, ved que es Dios quien se la procura para sí mismo, según testimonio del Apóstol: La Caridad de Dios se ha difundido en nuestros corazones mediante el Espíritu que se nos ha dado. Gracias a esta anchura, repito, dios se pasea en nosotros[23]. (san Agustín 1983, p.569- 570)

Con el dios del amor al amor, que es dios y *caritas* o caridad instituye un amor espiritual de dios en la semejanza, por el que se pueden amar a los seres humanos y, en concreto, a ninguno porque es un amor privado que no era generoso: "Agustín se mostraba muy severo porque consideraba que los amores privados eran inconmensurablemente menos generosos que un amor dirigido a cosas más elevadas y amplias" (Brown, 2016, p.383). Cada humano o hermano supone un momento de amor espiritual, solidario o fraternal, pero no un amor responsable del ser humano de carne y hueso concreto, sino se ama lo que ese otro refleja de semejante: "Todas las religiones oficiales enseñan el amor al prójimo, pero limitan sus prescripciones sólo a los semejantes..." (Onfray, 2010, p.33). Lo que constituye un esquema

---

[23] "Si enim latitudinem caritas facit, quae no novit angustias; videte quia deus sibi in nobis latitudinem facti, ipso dicente Apostolo: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis* (Rom 5,5). Propter hanc latitudinem, inquam, in nobis deambulat Deus." (san Agustín, 1983, Sermo CLXIII, I)

ideológico del "yo" individualista, vinculado al reconocimiento de la virtud de la virilidad en su semejanza con los otros, como ya planteaba Platón en *El banquete* a través de Aristófanes.

Por esa prescripción de la semejanza el pensador católico conforma un amor civilizatorio basado en una idea de hombre, que resultar ser el hombre romano u occidental, cristiano y sabio por asemejarse en su virtud a la idea del dios padre como espíritu perfecto, donde no se precisa la singularidad de quien se ama. La homogeneización de lo humano constituida en la abstracción de lo Uno y su valor civilizatorio. Asimismo, lo entiende posteriormente Scheler:

> Y lo supremo a que el hombre puede aspirar, es a amar las cosas, en la medida de lo posible, tal como Dios las ama, y vivir con evidencia, en el propio acto del amor, la coincidencia entre el acto divino y el acto humano en un mismo punto de los valores. (Scheler, 1996, p.22-23)

Agustín y Scheler muestran una visión de la semejanza con dios en los actos de lo humano como un valor divinizador de la idea de hombre soberano que, junto con la comprensión del prójimo como miembro semejante, van a conformar un amor centrado en una fraternidad homogeneizadora. Una enseñanza de amor a los semejantes que requiere primero del amor a sí mismo, en tanto que reconocido en un ser supremo soberano y excelencia de la paternidad autosuficiente:

> Observamos que la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto es especular, es decir en forma de espejo, y doblemente especular: este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. (Althusser, 2003, p.61)

La ideología, que atraviesa el orden o la ley del amor de *caritas* en Agustín, es un espejo en el que se reflejan los sujetos bajo el ideal supremo o dios. Un ideal que interpela al sujeto para aproximarse al objeto correcto, para que le devuelva su propia semejanza a Dios, que se concibe y reconoce en términos de espiritualidad masculina. La interpelación es doble, puesto

que hace sujeto al individuo sometiéndolo al Sujeto (dios) y este Sujeto es el espejo en el que se pueden contemplar todos los sujetos y reflejar la imagen de reconocimiento entre ellos:

> La estructura especular redoblada de esta ideología religiosa cristiana interpela a los sujetos en nombre de un Sujeto único y absoluto, de manera que se asegura de:
>
> 1) la interpelación de los "Individuos" como sujetos,
>
> 2) su sujeción al Sujeto,
>
> 3) el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y entre los sujetos mismos, y finalmente el reconocimiento del sujeto por él mismo.
>
> 4) la garantía absoluta de que todo está bien como está y de que, con la condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: "Así sea". (Althusser, 2003, p.62)

Una forma espiritual que recuerda el Uno plotiniano, donde el alma del individuo masculino es interpelada como sujeto intelectual semejante a dios. De estas proyecciones masculinizadas han devenido aspiraciones civilizatorias de divinidad del modelo del Uno, padre espiritual y procreador, que han traído muchos problemas: "Pero no olvidemos, en interés de nuestro estudio, que tampoco el hombre de hoy se siente feliz en su semejanza con Dios" (Freud, 1995, p.35).

En este movimiento de amor a lo semejante no se ama más que una imagen mental idealizada de unidad, centrada en valores de independencia de la masculinidad, en el que un sujeto amante voluntario ama sin cuerpo y sin vida o deseo singular. Y Agustín lo lleva hasta un punto en que el amor, sin cuerpo ni vida material, ama su propia forma de unidad amorosa, motivo por el que a san Agustín se le ha llamado el pensador del amor al amor: "¿Eso solo debe ser amado o también debe ser amado el mismo amor? Sí, por cierto, puesto que sin él

no se ama lo demás[24]" (san Agustín, 1995, p.104). Ama una forma del amor en sí mismo que rechaza el amor de lo otro diferente, su amor es una exaltación del amor a la fusión con el espíritu supremo del amor que es dios:

> En verdad no es al prójimo a quien se ama en el amor al prójimo: es al amor mismo. Y con ello se suprime la relevancia del prójimo como prójimo -la incongruencia que anteriormente se caracterizó- y el individuo permanece en su aislamiento. (Arendt, 2011, p.129)

Su concepto de amor encierra la afección en una matriz de divinización de la fusión totalitaria, sitúa al individuo en unidad consigo mismo y con el todo espiritual a través de la proyección de su imagen amorosa reconocida en lo semejante, como exige la religión monoteísta: "[…] pues este ser-uno-con-el-todo, implícito en su contenido ideativo, nos seduce como una primera tentativa de consolación religiosa, como otro camino para refutar el peligro que el yo reconoce amenazante en el mundo exterior" (Freud, 1995, p. 16). Es decir, desde la religión se presenta este movimiento amoroso continuo, recurrente y repetitivo del yo en dirección a la unidad en la familia o en la comunidad de cristianos. Construye el deseo o amor voluntario en la forma de unidad sin fisuras, que rechaza el amor concreto porque difumina el "yo" y hace del amor una religión. Y lo que Freud deduce sobre este deseo de unidad o amor religioso es que se muestra esta necesidad ante el desamparo paterno en la infancia:

> En cuanto a las necesidades religiosas, considero irrefutable su derivación del desamparo infantil y de la nostalgia por el padre que aquél suscita, tanto más cuanto que este sentimiento no se mantiene simplemente desde la infancia, sino que es reanimado sin cesar por la angustia ante la omnipotencia del destino. (Freud, 1995, p.16)

---

[24] "Idne solum amandum? an amor quoque ipse amandus est? Ita vero, quando sine hoc illa non amantar"(San Agustin, 1995, XXXV, 1)

Este es el punto de anclaje y a la vez problemático de la teoría del amor de Agustín de Hipona, porque muestra la felicidad del hombre sujeto en un continuo desear amor o fusión consigo mismo como padre: "[…] que podría tender, por ejemplo, al restablecimiento del narcisismo ilimitado" (Freud, 1995, p.16) Y lo cierto es que buscará repetidamente modular y orientar ese deseo hacia los fines subjetivos espirituales de la fusión del "yo" con su mismidad a través de los otros de su comunidad, de manera que el amor es amor a otros "yos": "El vínculo con los otros se divide en negativo y positivo (odio y amor) precisamente mediante la imagen de los rostros de la comunidad conformada por otros "yos", por otros que son amados *como si fueran yo*[25]" (Ahmed, 2017, p.91)

Pero este amor al estado continuo de deseo-fusión con lo semejante no logra la satisfacción, se convierte en una apertura sin fin, repetitiva y mortífera por excluyente de lo diverso; puesto que, siendo el referente amoroso la idea de uno mismo y reposando la identidad de cada quien en el espíritu de la unidad, el amor a la fusión trasciende la diversidad y la expulsa para lograr esa imagen de belleza y perfección de lo Uno. Agustín concibe que el sujeto proyecte su amor a la espera de que el objeto u otro sujeto refleje su mismidad, lo que implica un amor de posesión, conquista o dominación y asimilación de lo diferente concreto y material que es la vida. Y, sin embargo, este impulso continuo y mortífero del deseo deriva del miedo a la propia muerte:

> El bien es el objeto del anhelo, es decir, algo útil que el hombre puede hallar en el mundo y puede esperar poseer. Pero por otra parte, el bien es definido en función del temor a la muerte, es decir, por el temor de la vida a su propia aniquilación. (Arendt, 2011, p.28)

El impulso amoroso en Agustín conforma una posición narcisista del sujeto amante, dispuesto a satisfacer el deseo con objetos dominados y de utilidad para sí, cuyo fin es rehuir su propia aniquilación, tal y como afirma Arendt. Un sentimiento de unidad que exime al

---

[25] Cursiva de la autora para destacar los términos de la semejanza y analogía en la construcción del amor y el odio.

individuo de la responsabilidad sobre lo otro, sobre la alteridad. Con este discurso el pensador de Hipona recoge el testigo conceptual del deseo de inmortalidad, expresado por Diotima en *El banquete* o de Lisias en *Fedro* y la reformulación posterior de los estoicos, que contemplan el amor como movimiento hacia la perfección del sujeto y el deber consigo mismo y su naturaleza. En su concepción moral rehúyen cualquier postulación ética sobre la responsabilidad del sujeto sobre la vida del otro concreto.

Para san Agustín, de manera irremediable el alma se mueve en dirección a algo que cree que puede saciarle y esta satisfacción está en el afán de la unidad, que sea útil para su interés espiritual en la vida terrenal en favor de su fin salvífico en la eternidad. Su movimiento vendrá orientado por ese esquema moral y ético de vínculo con lo semejante abstracto, a la idea de analogía previamente dada socialmente y corporeizada desde la infancia:

> […] determinado por la cosa precisa que busca, igual que el movimiento se despliega por el fin hacia al que se mueve […]. Lo que determina el movimiento del deseo, siempre está dado de antemano. Nuestro anhelo se dirige a un mundo que conocemos y no descubre en él nada nuevo. (Arendt, 2011, p.25)

En cualquiera de las dos vías del amor, poseer un bien o lograr la inmortalidad en la ciudad de dios, Agustín nos rememora la influencia de algunos discursos platónicos, tamizados por Plotino.

A los ojos de este padre de la iglesia el ascenso hacia la perfección del individuo se corona con la fusión del hombre con dios, trascendiendo la carencia entendida como el mal de la dependencia y la necesidad, la pobreza y el sostenimiento de la vida, que era atribuida a *Penía* en el relato sobre el nacimiento de *Eros* de Diotima*:* "Entonces, Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros" (Platón, 2014, 203b). Una unidad de perfección del individuo masculinizado hecha divinidad que, en sí misma y para sí misma, espera alcanzar la unicidad en la autosuficiencia a través del: ser sabio, ser guerrero, ser eremita o santo, o un cristiano ejemplar. Realización individual del "yo" que expresará una concepción filosófica hiperindividualista e incluso devendrá en ese narcisismo soberano, como se analizará más

adelante, de Kierkegaard. En definitiva, el pensador de Hipona parte de una ontología sobre el ser carente, entendido como no cerrado o ser sin unicidad espiritual o sin completitud e independencia existencial, que comprende como erróneo o el mal.

Con esta doctrina sobre la autosuficiencia inscrita en el logro intelectual y espiritual Agustín está intentando solventar el temor a la carencia devenida de la materialidad de la vida que es interdependiente, expresada también por los estoicos en la falta de poder de la individualidad sobre la vida: "nuestra falta de poder sobre la vida misma, y es la razón existencial del ideal de autosuficiencia" (Arendt, 2011, p.39). Las diferencias entre los estoicos y él estriban, fundamentalmente, en que el autor sigue el relato existencial religioso de un solo dios patriarcal, el cristiano, y aunque ambos se desprenden del mundo sensible o de la vida corporal, el dios cristiano promulga un único sentido en la eternidad. El pensador católico conviene con el Sócrates de Platón, recogido por Plotino, que el primer deber del hombre es: "librarse de sus vinculaciones corporales y purificarse por medio de las virtudes" (Abbgnano, 1994, p.216), para alcanzar la unión con el amor a lo Uno de dios.

Previamente esta unión está inscrita en el alma, como la reminiscencia del séquito en las almas platónicas, que ahora añora Agustín a través del autoconocimiento y la confesión: "La 'reminiscencia' de que Platón nos habla puede ser producto de la nostalgia de la realidad presentida, nostalgia de lo que no se tiene ni se muestra. Nostalgia de una vida en unidad" (Zambrano, 2011, p.55). Ese sentimiento de nostalgia de unidad proveniente del desamparo paterno en la infancia, que destacaba Freud, puede tender al continuo deseo de mismidad y narcisismo y, por tanto, a la conformación de un "yo" identificado con una imagen de individualidad compacta y paternidad autosuficiente, es decir una idea de individuo aislado y desvinculado del mundo diverso de la vida.

El autoconocimiento o conocimiento centrado en el "yo" no puede ser narrado de manera inteligible por sí mismo, tampoco entendido como una unidad, ni siquiera puede ser interpelado como masculinizado y abstraído espiritualmente; tampoco permite un impulso del deseo con dirección lineal y coherente hasta alcanzar la fusión espiritual. El motivo es que el sujeto se muestra fragmentado, disperso e incoherente por el quehacer del

inconsciente. La memoria es subjetiva y puede tender a narrar la propia existencia en relación con un fin y a través de un proceso de conocimiento cegado por ese afán de unidad. Y el sujeto cognoscente que no acepta la fragmentación del inconsciente o piensa que su "yo" es interpretable en su totalidad, entiende el conocimiento y la experiencia subjetiva en transcendencia hacia la totalidad de lo Uno:

> Un "yo" que adopta esta postura –y es una postura, debe serlo, erguida, alerta, cognoscente- cree sobrevivir sin inconsciente. O, si acepta un inconsciente, lo acepta como algo plenamente recuperable por el "yo" cognoscente, tal vez como una posesión, en la convicción de que el inconsciente puede traducirse de manera completa y exhaustiva en lo que es consciente." (Butler, 2012, p.93)

Desde una vertiente política Agustín se distingue de los criterios de racionalidad estoicos, que abogaban por la perfección política como ideal de justicia terrenal, aunque no consideraba que el Estado fuera intrínsecamente malo, sino que su problema era que la política emana de la violencia derivada de la avaricia humana: "Su naturaleza depende de los hombres que lo gobiernan, aunque sus orígenes hunden, por desgracia, sus raíces en la violencia" (Bodei, 1998, p.144). Una imagen que refleja su experiencia de la política romana, pero también porque entiende que la auténtica felicidad para el pensador cristiano no se logra en: "*libido dominandi*[26] (que por lo demás, no es propia sólo de los políticos) [...] el amor se pervierte en *cupiditas* [...]" (Bodei, 1998, p.144). La felicidad no viene ni del poder político ni la concupiscencia, pero articula un poder dominador inmanente a su concepción de unidad en términos de fusión en el conocimiento intelectual: "Agustín estaba convencido de la capacidad de todos de participar -en igualdad de condiciones y sin la competencia de un juego de suma cero- en la dulce inmensidad de la Sabiduría" (Brown, 2016, p.383). Sin embargo, hay suma cero, porque si la masculinidad gana en conocimiento espiritual es a costa de lo que pierde lo otro o feminidad, explotada en la reproducción de la vida y la responsabilidad sobre la misma. De esta manera, el conocimiento se desgarra de las condiciones materiales

---

[26] Traducción propia: "Por el poder". Lo traduzco así, entendiendo deseo de poder en tanto que dominación.

de la vida, posicionándose en un lugar de virtud y privilegio intelectual concebido como autosuficiente, que implica la exclusión de lo otro, como analiza la siguiente pensadora:

> En este punto, cuando me acerco a la perspectiva de la autosuficiencia intelectual en presencia del otro y lo excluyo prácticamente de mi horizonte, el hilo de mi historia se aclara. Si alcanzo esa autosuficiencia mi relación con el otro se pierde. (Butler, 2012, p.97)

El amor al amor acerca a un sujeto moral en unidad consigo mismo, como camino estratégico, al bien supremo o sabiduría intelectual o espiritual, que se constituye en autosuficiencia a través del reconocimiento entre sujetos semejantes. Sujetos que constituyen un orden de autoridad moral en la procreación o maestría a imagen y semejanza de la paternidad divinizada, relegando las condiciones materiales de la diversidad e invisibilizando el sostenimiento de la vida para adscribírselo a lo Otro diferente, como objeto de amor correcto o cómplice. Esta posición de poder del sujeto amante, basada en la autosuficiencia intelectual y moral del amor al amor, está relacionada con otros elementos, como analizo a continuación, para constituir una filosofía existencialista moral centrada en el logro de los ideales de virtud y eternidad.

2.2.3. *Cupiditas* y *caritas* y el orden moral de la voluntad

El mapa de conceptos, que construye Agustín de Hipona desde su conversión en torno al amor al amor, queda resignificado como un espíritu de fusión en el interior del cristianismo católico, pero había perseguido ese mismo fin de autosuficiencia y poder en común en todas sus relaciones intelectuales:

> […] se había abierto paso, a través de una serie de entusiasmos comunes (en el seno de una secta religiosa, en el de una comunidad filosófica y, por último, en su monasterio, recientemente fundado), hacia el ideal de una comunidad sin propiedades. (Brown, 2016, p.385)

En su trayectoria hacia el cristianismo Agustín conforma dicha cartografía del deseo de virtud platónica, y a partir de la reformulación de Plotino y los estoicos, como modelo de amor-

fusión, delimitando varios conceptos relacionados: *amor*, *dilectio* y *caritas*, y del extremo del error el amor *cupiditas.* Designa como amor concupiscente aquel objeto que desordena al sujeto amante y le expone a la carencia o dispersión, como el deseo apasionado a sujetos-objetos concretos. La distinción entre las tres concepciones correctas se ha explicado entre otros por Ángel Damián Román Ortiz: "el *amor* designaría la actividad o tendencia natural de la voluntad" y en esa línea la *dilectio* marca un sentido y constructo moral del amor: "el amor justo y ordenado" (Román, 2011, p.25). En concreto, en el diccionario de la RAE dilección significa: "voluntad honesta, amor reflexivo"[27], que implica una intención amorosa voluntaria y razonada para situar el deseo en un marco de orden moral elegido de las relaciones sociales y sexuales:

> Los vínculos naturales son sustituidos por los elegidos: ahora somos más hijos de la propia voluntad y de la gracia que de los progenitores carnales y de sus solicitudes; más conciudadanos de la ciudad de Dios, peregrina y extranjera en este mundo, que del Estado a que se pertenece. (Bodei, 1998, p.12)

El padre de la Iglesia interpela a los sujetos cristianos a la elección voluntaria de una unidad en la comunidad cristiana de semejantes, que aspira a separar a los sujetos de la responsabilidad sobre los otros, incluso los vínculos de origen, es decir, reordena las relaciones sociales en torno a la forma de fusión espiritual sin dependencias. Este *ordo amoris* deslegitima el marco social de vínculos greco-romanos al mismo ritmo en que se está aniquilando su legado con la crisis cultural y religiosa. Desaparece el amor homosexual, la amistad entre varones, la familia en tanto que asociación productiva fuerte y la sabiduría como fin cultural, para establecer otro, el de las relaciones heterosexuales y la familia como unidad fundamental sin fisuras donde gobierna exclusivamente el padre y la confesión de la verdad como salvación eterna. El vinculo entre hombres semejantes se articula a través de la comunidad religiosa, cuya unión meramente espiritual les encamina hacia la salvación. La

---

[27] R.A.E. Dilección: Del lat. tardío dilectio, -ōnis. 1. f. Voluntad honesta, amor reflexivo. Disponible en la web: http://dle.rae.es/?id=DmL5KBa

feminidad se instala en un lugar de mediación para el poder de la masculinidad en el tránsito de un orden amoroso homopatriarcal a otro heteropatriarcal.

Es más, en el *ordo amoris* agustiniano se insta asimismo al mandamiento del amor en términos de deber de amar: un amor "al que se debe también obediencia sin discusión" (Bodei, 1998, p.2). Con el mandado de obediencia se rompe el orden amoroso anterior, instala el deseo definitivamente en el deber, así como bajo un orden de identidad entre lo semejante, como en *El banquete* sin pasión por lo singular ni sensualidad. Lo que se puede interpretar como que el amor en realidad es un orden en el sentido de mandato moral, pero también un ideal que se ama, como se avanzaba, y que refuerza el siguiente pensador a partir de su análisis del amor en Agustín:

> San Agustín tenía razón al apuntar que «una definición breve y verdadera de la virtud es ésta: el orden del amor». Pero cabe añadir que el amor solamente ordena, salvo excepción, de manera indirecta: que reina (como ideal) más que gobierna (como afecto). (Comte-Sponville, 2012, p.20)

La realidad es que el pensador católico se distingue de Platón porque para él amar es amar el ideal de fusión, amar al amor es, efectivamente, amar ese ideal que reina como imagen de dios, pero, además, es un medio moral expresado en lo amado, es el amor a algo por su propio valor: "En cambio, cuando el amor es amado por aquellas cosas que deben ser amadas, no se dice con propiedad que se aman. Porque amar no es otra cosa que desear una cosa por sí misma[28]" (san Agustín, 1995, p.104).

Para describir ese deseo de lo amable por sí el pensador católico pone énfasis en el amor *caritas,* con el que destaca el amor al ideal o divinidad del amor y al ideal de hombre devenido del amor divino, tal y como se explica a continuación: "[…]el amor que se dirige a dios por sí mismo y a los hombres por amor a dios" (Román, 2011, p.25). Este amor es medio de salvación para alcanzar la eternidad, puesto que corresponde al "amor celeste" a dios a través

---

[28] "Sed si propter alia quae amanda sunt amor amatar, nou recte amari dicitur. Nihil enim aliud est mare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere." (san Agustín, 1995, XXXV, 1)

de los semejantes: "'amor celeste', que produce y lleva al conocimiento, […]" (Román, 2011, p.26). La formulación de esta pasión celeste, que resulta atenuada por el espíritu, recuerda a la de Plotino, sobre todo cuando el padre de Hipona plantea que el amor es dirigido hacia una especie de pertenencia abstracta entre sujetos semejantes, entre parejas heterosexuales o por un vínculo espiritual religioso descarnado y desensualizado en todos los aspectos de la afectividad:

> Cuando san Agustín se refiere en sus Confesiones a los recuerdos de sus amigos de juventud, la intensidad de sus afectos, el placer de los días pasados juntos, las conversaciones, los fervores y las risas, se preguntará si todo ello no revela, bajo una apariencia inocente, la carne y esa "ligazón" que nos une a ella. (Foucault 2006, p.40)

Hay también una irracionalización corporal del afecto para lograr la separación de cuerpo y alma, donde lo corpóreo sensible concierne a una supuesta sensualidad animal que interpela a la sexualidad; motivo por el que Cassien y san Agustín desvinculan la sensualidad de la armonía para situar esta última como principio de la razón y la voluntad. En línea con dicho monje, para Agustín, el cuerpo es un instrumento de dominio de la concupiscencia del corazón, que trata de dominar para que no se deje llevar por los sentimientos y las pasiones carnales y que, voluntariamente, el amor se dirija hacia una relación armónica de la sexualidad con la reproducción y la unión espiritual:

> La victoria del bien implica una preliminar y humillante derrota de la indisciplina de las pasiones, aunque no quedan destruidas, sino solamente organizadas y encauzadas hacia metas adecuadas y hacia Dios, la más alta cima del deseo. (Bodei, 1998, p.47)

A los anteriores conceptos de amor hay que añadir, por tanto, un cuarto término muy importante en este universo filosófico agustiniano, puesto que viene a situarse en contraposición a *caritas,* que es *cupiditas*: "Como la raíz de todos los males es *cupiditas*[29],

---

[29] La traducción que aparece por *cupiditas* es *codicia*, pero yo lo traduzco como *pasión*, que es el trabajo de investigación de este pensador. Además, la primera entrada del diccionario de latín *Vox* (1964) es la siguiente: "Cupiditas -atis f.: deseo, pasión; (c, *bellandi,* ansia de combatir; c. ad *reditum,* deseo de volver); codicia,

así la raíz de todos los bienes es *charitas*[30]" (san Agustín, 1966, p.360). Para el autor católico *cupiditas* es ese amor no recto, equivocado, fugaz y contaminante del alma, relacionado con la concupiscencia de la carne y la pasión, que él experimentó con su concubina Floria Emilia o en su juventud y del cual reniega:

> ¡Oh, quién hubiera regulado aquella mi miseria, y convertido en uso recto las fugaces hermosuras de las criaturas inferiores, y puesto límites a sus suavidades, a fin de que las olas de aquella mi edad rompiesen en la playa conyugal, si es que no podía haber paz en ellas, conteniéndose dentro de los límites de lo matrimonial, como prescribe tu ley, Señor, tú que formas el germen transmisor de nuestra vida mortal y con mano suave puedes templar la dureza de las espinas que quisiste estuviesen excluidas de tu paraíso![31] (san Agustín, 1946, p.373)

La institución del matrimonio constituye un mecanismo de control para rehuir del amor erróneo o incorrecto en san Agustín, porque prescribe una deuda moral entre los esposos que ordena económicamente el deseo apasionado y lo hace reflexivo, la *dilectio*, para hacerse cuerpo en la decisión voluntaria por el amor meramente espiritual. La libertad, que emerge ante la idea agustiniana de que el hombre individual es un ser carente y erróneo, mueve al sujeto amante desde el interior hacia una unión estable, hacia aquellos individuos que me devuelven el deseo de lo mismo, de la individualidad, y si no coincide, no es tal libertad:

---

ambición; parcialidad" (p.135). *Charitas* es una variante de "caritas -*atis* f.: carestía, precio cuantioso | amor, afecto, ternura (con gen. obj.; *c. patrice,* amor a la patria; *c. liberorum,* amor a los hijos; con gen. subj.; *c. hominum, deorum* o *civium,* el amor que profesan los hombres, los dioses o los ciudadanos) II f amor divino, caridad cristiana" (Diccionario de latín *Vox*, 1964, p.81)

[30] "Quomodo enim radix ómnium malorum cupiditas (1 Tim 6,10), sic radix ómnium bonorum charitas est" (san Agustín, 1966, Psalmus 90, sermo I, 8)

[31] Quis mihi modularetur aerumnam meam et novissimarum rerum fugaces pulchritudines in usum verteret earumque suavitatibus metas praefigeret, ut usque ad coniugale litus exastuarent fluctus aetatis meae, si tranquillitas in eis non poterat esse, fine procreandorum liberorum contenta, sicut praescribit lex tua, Domine, qui formas etiam propaginem mortis nostrae, potens imponere lenem manum ad temperamentum spinarum a pradiso tuo seclusarum? (san Agustín, 1946, II, 2, 3)

"[...] la libertad en cuanto origen del querer no puede tener su motor en otro" (Benítez, 3003, p.95)

De esta manera, el pensador cristiano afirma que hay una lucha interna entre los dos amores, *caritas* y *cupiditas,* donde la voluntad de cada individuo contiene su concupiscencia, reformulando la imagen del carro alado de Platón cuando el caballo de la razón tira hacia un lado y el de las pasiones hacia el otro. Pero Agustín no busca una buena dirección que regule armónicamente a ambos caballos en la misma medida que Platón en *Fedro,* por el contrario busca la elección entre los dos caminos, porque afirmará que el sujeto está dividido entre la voluntad del bien (la razón) y la voluntad del mal (las pasiones), una lucha interna en la misma mente, como se explica a continuación: "[...] reproduce y repite, de forma dramática, otra: la que tiene lugar desde tiempos inmemoriales, entre Dios y el Demonio" (Bodei, 1998, p.49). Mantiene que hay dos direcciones amorosas, que dependiendo del objeto amoroso por el que se decidan, será una dirección de la libertad verdadera o de la servidumbre e incorrecta; no es resultado de la existencia de división del alma en dos, sino que son afecciones que moran en la misma alma, pero orientadas en una *dilectio* u orden moral u orden erróneo:

> Luego no digan ya, cuando advierten en un mismo hombre dos voluntades que se contradicen, que hay dos mentes contrarias, una buena y otra mala, provenientes de dos sustancias y dos principios contrarios que se combaten[32] (san Agustín, 1946, p.641)

En este sentido, el padre católico reniega de los principios duales maniqueos, él conforma una misma alma con dos voluntades deseosas una correcta y otra incorrecta, en la que el deseo erróneo es: "parte y 'castigo' de la primera" (Bodei, 1998, p.69). Una concepción dualista de tendencias de lo Uno, no de principios. Subordina racionalmente una tendencia a la otra por el criterio del valor o utilidad hacia el logro de lo Uno. Y si el individuo no orienta

---

[32] "Iam ergo nondicant, cum duas voluntares in homine uno adversari sibi sentiunt, duas contrarias mentes de duabus contrariies subtantiis et de duobus contrariis pricipiis contendere, unam bonam, alteram malam." (san Agustín, 1946, VIII, 10, 24)

la voluntad hacia el amor verdadero, debe dejarse en manos de un ser superior, Dios o su representante en la tierra, de manera que:

> El "cuidado de sí" de la filosofía pagana (y más en concreto de los estoicos) se transforma en una *cura sui* confiada a otros, puesta en manos de alguien que es infinitamente más experto, más sabio, más poderoso que todos los hombres, pero que los ama hasta el punto de dar su vida –o la de su Hijo- por ellos. (Bodei, 1998, p.69)

Con ese dejarse en manos de otro espiritual religioso, el individuo realiza un proceso de autoconocimiento y afirmación de sí que se aleja del amor concreto a lo diferente, y proyecta amor a la espera de que lo otro semejante le refleje o reconozca lo mismo, asimilándose a lo uno del soberano a través del dominio de sí. O explicado de otra manera, bajo una proyección de la espiritualidad divina del padre el sujeto espera que el amor que retorne sea, tal y como lo Uno ordena, es decir, un objeto semejante a sí mismo amoroso con los valores espirituales del conocimiento. Este proceso de afirmación produce un *continuum* destructor de sí a través de la negación de la sensualidad, el placer y la diversidad para lograr la homogeneización, que lleva a los individuos a reconstruirse una y otra vez con el fin de alcanzar la perfección en lo Uno. La verdad centrada en la confesión continúa de los errores de la sensualidad desbordante, sin armonía, porque el amor concupiscente genera dependencia, consumo y nubla la conciencia:

> ¿Y qué era lo que me deleitaba sino amar y ser amado? Pero no guardaba modo en ello, yendo de alma a alma, como señalan los términos luminosos de la amistad, sino que del fango de mi concupiscencia carnal y del manantial de la pubertad se levantaban como unas nieblas que obscurecían y ofuscaban mi corazón, hasta no discernir la serenidad de la dilección de la tenebrosidad de la libídine[33]. (san Agustín, 1946, p.371)

---

[33] "Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari ? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animun, quatenus est lminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque offuscabant cor meum, ut non discerneretur serenitas dilectionis a caligne libidinis." (san Agustín, 1946, II, 2)

Iniciarse e incurrir continuamente en un amor meramente voluptuoso hace que disminuya la satisfacción en los objetos deseados; e imprimirá en el individuo un gozo porque aumentará cada vez más la sed de satisfacción que no tiene que ver con la quietud de la felicidad, como también describe Scheler: "[…] se ve impulsado por el mismo decreciente impulso a brincar cada vez más rápidamente de un objeto tras otro." (Scheler, 1996, p.49). En el caso contrario, el amor de logros espirituales y bienes útiles son valores que hacen creciente la felicidad, llenando más profundamente y con nuevas promesas porque decrece el impulso animal: "[…] decrezca el impulso primario que mueve hacia aquellos; hace que el rayo visual del movimiento amoroso explore siempre un poco más allá de lo dado" (Scheler, 1996, p.49).

El amor espiritual de *caritas* no es repetitivo ni brinca, como escribe Scheler en torno al amor voluptuoso, sino que es conocimiento progresivo en camino hacia la perfección en la unidad espiritual o moral. Por tanto, no se ama a lo otro singular ni a la vida, sino en la medida en que le es útil y proyecta su propia espiritualidad, en este caso: el ideal de espiritualidad masculinizada y soberana, que se organiza bajo ese orden de amor a lo semejante, de amor a lo mismo.

2.2.4. La subjetividad amorosa binaria: autosuficiencia y medio moral

El pensador de Hipona estudia y diseña un orden teórico sobre la libido que supone un cambio importante para la vida pública a partir de la organización de sus relaciones sociales y las relaciones afectivas. Restringe y enmarca el deseo en el amor heterosexual y matrimonial, única y exclusivamente, para darle un fin espiritual reproductivo y desvincularlo de la sensualidad:

> Pero una vez que resulta necesario definir hasta en sus fundamentos una *téchne* de la vida y las relaciones conyugales, lo que se necesita es una teoría de la concupiscencia y una economía del deseo. Y Agustín las establecerá por medio de una definición de la diferencia que la caída introduce en la relación sexual; por medio de una especificación de las formas propias de la libido en el hombre caído, y por medio de la distinción rigurosa entre la libido y su uso. (Foucault, 2019, p.340)

A partir de ciertas teorías de Platón, pero mediado por Plotino, el pensador de Hipona diseña una comprensión binaria del deseo humano, en el que hay un orden de valor o *dilectio* jerárquico, que va a dejar instituido el deseo heterosexual sexual masculino y femenino dentro de las relaciones matrimoniales y para un fin, la procreación. El deseo sexual es un mal en sí mismo para Agustín, independientemente de que se haga o no un uso excesivo: "Sin embargo, al desplazar la línea divisoria e inscribir cierta forma de mal en el acto sexual mismo, lo cargaba con una negatividad mucho más esencial que el simple límite exterior del exceso" (Foucault, 2019, p.344)

El amor se clausura en la encrucijada entre el deseo y la voluntad, donde la normativa sobre la virginidad y la institucionalización del matrimonio se insertan en un mapa de relaciones espirituales en torno a cuatro imágenes, Cristo, María, la Iglesia y las almas que prescriben la moralidad cristiana: "[...] que se reproducen y se invierten y con eso hacen -Cristo, María, la Iglesia, las almas– vírgenes y cónyuges, progenitores e hijos" (Foucault, 2019, p.310). En primer lugar, la virginidad supone el valor esencial que se constituye en un principio fundamental, pero tiene que ir acompañada de la virginidad de corazón: "[...] ocurre que la virginidad del cuerpo solo puede existir realmente y merecer su nombre si la sostiene y anima la virginidad del corazón o el pensamiento: [...]" (Foucault, 2019, p.310). La importancia de este principio radica en reconducir el sentimiento de amor hacia la espiritualidad de dios, configurar ese amor lo más puro posible y consciente para lograr la fusión; es decir, sin contaminaciones sensuales de cualquier otra experiencia amorosa, aunque no haya habido experiencia carnal. Lo importante es que no se haya amado o se ame apasionadamente a otras personas:

> [..] "Igualmente padecerán las tribulaciones de la carne; más yo os perdono", y "Bueno es al hombre no tocar mujer", y "El que está sin mujer piensa en las cosas de Dios y en cómo le ha de agradar; pero el que está ligado con el matrimonio piensa en las cosas del mundo y en cómo ha de agradar a la mujer." Estas voces son las que yo

> debiera haber escuchado atentamente, y mútilo por el reino de dios, hubiera suspirado más feliz por tus abrazos[34]. (san Agustín, 1946, p.373)

Con esta interrelación de elementos se conforma una espiritualidad centrada en la virginidad amorosa y la desensualización del amor concreto y a partir de ella el pensador de Hipona articula su teoría de la libido. Normativiza en la vida cotidiana el uso de *caritas* en las relaciones matrimoniales y, además, como es consciente de la servidumbre del amor en general, somete el libre albedrío a una libertad atravesada por un orden moral amoroso.

El desorden moral radica en los deseos centrados en el cuerpo y la sensualidad singular, no en el amor tranquilo y superior, es decir, cuando la libertad no se orienta por la razón moral: "desobediencia a las órdenes de la razón" (Bodei, 1998, p.97). Y con mucha claridad manifiesta el tipo de existencia errónea e insatisfecha de los hombres guiados por el amor *cupiditas* hacia lo otro mundano diferente, como recoge en su traducción Hannah Arendt (2011): "[...] los hombres que desean lo que está fuera de ellos viven en un exilio respecto de sí" (p.42). El hilo platónico de rechazo del amor a alguien concreto que disperse al sujeto amante de sus intereses, que el pensador griego exalta con Lisias en *Fedro,* en el que ahora Agustín reincide para formular un amor espiritual reflexivo e interior.

Los hombres, en tanto que varones, no pueden desplazarse hacia el afuera y alejarse de la fusión individual del espíritu de la masculinidad, porque se abren al contagio de lo feminizado que es lo otro, lo material sensual dependiente. Por un lado, en la masculinidad el "yo" se repliega hacía el interior de sí mismo y hace espíritu de la cultura de la individualidad racional masculinizada; y del otro extremo, las mujeres cómplices con la masculinidad autosuficiente, se hacen cargo moral y material de su vida. Lo femenino ostenta el lugar de poder sobre la necesidad material y emocional, mientras que la masculinidad tiene que trascender ese orden de naturaleza para convertirse en parte del espíritu del Uno. Ellas

---

[34] "tribulationem autem carnis habebunt huius modi. Ego autem vobis parco", et "bonum est homini mulierem non tangere", et "qui sine uxore est, cogitat ea quae sunto Dei, quomodo placeat Deo ; qui autem matrimonio inctus et, cogitat ea queae sunto mundi, quomodo placeat uxori" (1 Cor., 7, 25). Has ergo voces exaudirem vigilantior, et abscisus "proper regnun caelorum" (Matth., 19,12) felicior expectarem amplexus tuos. (san Agustín, II, 3, 5)

no solo proveen de servicios materiales de cuidados sino también de afecto, que le devuelven a ese sujeto masculinizado su virilidad a través de una reflexibilidad de espejo, como Agustín de Hipona describe en el relato de su primera infancia. Constituyen el medio amoroso no solo nutricional sino de servicio a dios, en tanto que divinidad amorosa:

> Recibiéronme, digo, los consuelos de la leche humana, de la que ni mi madre ni mis nodrizas se llenaban los pechos, sino que eras tú quien, por medio de ellas, me dabas el alimento aquel de la infancia, según tu ordenación y los tesoros dispuestos por ti hasta en el fondo mismo de las cosas[35]. (san Agustín, 1946, p.331)

Las nodrizas, sirvientas, mujeres y las madres en general, son en el medio amoroso para la ascensión espiritual del sujeto masculinizado, tal y como lo representaba el papel de Diotima o de Alcibíades en *El banquete*. La imagen ideal de la feminidad es mediar, como Diotima, en ese proceso iniciático de logro de la independencia masculinizada para construir y sustentar la unidad moral y económica de los hombres. Esa capacidad amorosa mediadora se ensalza para hacer de la feminidad una imagen virginal amorosa y de cuidado abnegado en torno a las necesidades mundanas e invisibilizadas de una masculinidad independiente, fundamentalmente porque la masculinidad no tiene cuerpo solo intelecto, como ya lo afirmaba Sócrates. La masculinidad es maestría en el saber y lo logra adquiriendo un conjunto de conocimientos esotéricos, que son devenidos de un proceso iniciático de invisibilización de la sensualidad, la afectividad singular y el sostenimiento de la vida.

Para Agustín el motivo de que ellas sean dominadas a través del amor, en calidad de sujeto-objeto, tiene una estrecha vinculación con la relación de amor sujeto amante-objeto amado descrita en *El banquete*. Será su condición de feminidad y naturaleza, la que sitúe a las mujeres en ese lado de lo objetual, porque en esta estructura jerárquica de relación sujeto-objeto no es posible otro cambio que la permuta a la otra parte como objeto:

---

[35] "Exceperunt ergo me consolationes lactis humani, nec mater mea vel nutrices meae sibi ubera implebant, sed tu mihi per eas dabas alimentum infantiae secundum institutionem tuam et divitias usque ad fundum rerum dispositas." (san Agustín, 1946, I, VI 7)

> […] En cierto modo, la idea de intersubjetividad no podía ser extendida a las mujeres en el interior del paradigma sujeto-objeto, puesto que solo era posible una inversión y no una extensión de la posición de sujeto. Según esta estructura, la actividad tenía que ser restada de la feminidad, o, si no, inevitablemente, la pasividad recaería sobre lo masculino. (Benjamin, 2013, p.98)

El lugar de lo objetual pasivo supondría la contaminación de lo otro feminizado como lo inestable, inconcebible para la imagen de la masculinidad agustiniana. Por este motivo, el interés de Agustín es identificar feminidad con la insolidez o inestabilidad vinculada con la naturaleza y la animalidad, tal y como destaca Simone: "la mujer es una bestia porque no es sólida ni estable" (Beauvoir, 2015, p.57). Simbólico que les presenta como incapaces de lograr una individualidad o unidad espiritual activas, es decir, quedan apegadas a una grupalidad o colectividad adscrita al mundo terrenal y objetual para el sostén material e inmaterial de otros. Con este argumento aproxima su condición a una moral y una ética *ius naturalista,* como la estoica centrada en el deber vinculado a una supuesta naturaleza*,* por la que el pensador fundamenta la obediencia amorosa feminizada a los fines de la masculinidad:

> [...] mas al modo que en su alma una cosa es lo que domina consultando y otra lo que se somete obedeciendo, así fue hecha aún corporalmente para el hombre la mujer, la cual, aunque fuera igual en naturaleza racional a éste, fuera, sin embargo, en cuanto al sexo del cuerpo, sujeta al sexo masculino, del mismo modo que se somete el apetito de la acción para concebir de la razón de la mente la facilidad de obrar rectamente[36] (san Agustín, 1946, p. 957)

Agustín desplaza el nudo de la dependencia de la materialidad terrenal a la feminidad, en la medida en que las mujeres están hechas "aún corporalmente", lo que les impide congregarse en el poder del Uno espiritual como a los hombres, que en su virtud son pura conciencia:

---

[36] "et quemadmodum in eius anima aliud est, quod consulendo dominatur, aliud, quod subditur ut obtemperet, sic viro factam esse etiam coporaliter feminam, que haberet quidem in mente rationabilis intellegentiae parem naturam, sexu tamen corporis ita masculino sexui subiceretur, quemadmodum subicitur appetitus actionis ad concipendam de ratione mentis recte agendi sollertiam." (San Agustín, XIII, 32, 47)

> En la tradición filosófica que se inicia con Platón y sigue con Descartes, Husserl y Sartre, la diferenciación ontológica entre alma (conciencia, mente) y cuerpo siempre defiende relaciones de subordinación y jerarquía política y psíquica. La mente no sólo somete al cuerpo, sino que eventualmente juega con la fantasía de escapar totalmente de su corporeidad. Las asociaciones culturales de la mente con la masculinidad y del cuerpo con la feminidad están bien documentadas en el campo de la filosofía y el feminismo. (Butler, 2007, p.64)

Hay que añadir que a esta tradición se incorpora a Agustín de Hipona, entre otros motivos, porque sigue a Platón en esa separación de mente y cuerpo. Pero también, se adhiere a una filosofía idealista en línea con Platón, en concreto, por sus aspiraciones amorosas para cumplir con la idea de fusión de los sujetos en lo Uno espiritual como sentido existencial y de poder. Igualmente demarca la perfección virtuosa de la Idea de lo Uno en la procreación intelectual de lo Mismo masculino:

> […] lo Otro y lo Mismo llevan la marca de lo masculino; lo Otro no es sino la construcción negativa del sujeto masculino, con la consecuencia de que el sexo femenino no es representable; es decir, es el sexo que, dentro de esta economía significante, no es uno. […] no es «uno» porque es múltiple y difuso en sus placeres y su modo significante. (Butler, 2007, p.212)

La diferencia sexual queda organizada bajo una construcción amorosa teológica y naturalista de genealogías, donde la frontera de dichas genealogías es el lugar de la animalidad, y es preciso dejar atrás lo sensual y mundano para lograr la soberanía espiritual civilizatoria, que simbólicamente personifica la resurrección de Cristo:

> Para san Agustín, lo primero cronológicamente no es lo espiritual, sino lo animal; lo espiritual viene después. Por eso cada uno, por nacer de estirpe condenada pertenece primero como malo y carnal a Adán, pasando luego a ser bueno y espiritual en el *renacer* hacia Cristo. (Amorós, 1991, p.95).

Con la escritura de *Confesiones* Agustín reniega de su condición animal o de la vida y de la afectividad singular masculina a través un rito de trascendencia que busca el autoconocimiento y la verdad que le lleva a la espiritualidad: “La confesión ha surgido en busca de una verdad que aplaque a la vida y la reduzca, que la someta” (Zambrano, 2011, p.71). Mientras que las mujeres por su disposición animal afectiva son dependientes del hombre, no pueden trascender a lo espiritual autosuficiente porque no se pueden individualizar, solamente adquieren un lugar social por procuración masculina a través del amor.

Partiendo de dos subjetividades, masculinizada y feminizada, lo que Agustín formula es una *téchne* moral de la voluntad, por la que ambas, la feminidad como medio o la masculinidad individualizada, se orientan hacia el fin espiritual a partir de una comprensión del género binaria sobre una concepción del sexo única:

> Pero las imágenes agustinianas acerca de cómo "la impregnación y concepción" podían ser "un acto de la voluntad y no de los deseos lujuriosos" pertenecían todavía por entero al viejo cuerpo unisexo que se encuentra en los médicos clásicos. (Laqueur, 1994, p.117)

En el Occidente cristiano se formula antes la orientación subjetiva de género en torno al amor que el sexo, tal y como se plantea a continuación: “Históricamente, las diferenciaciones del género precedieron a las del sexo” (Laqueur, 1994, p. 120). Y a partir de tal formulación Agustín ordena la construcción amorosa platónica de dominación (amante/amado) y la unión matrimonial como mecanismo de control, donde la feminidad desea, voluntariamente, ser ese sujeto-objeto amoroso o amada dedicada a guiar, mediar y estructurar moralmente a una masculinidad individualizada espiritual, libre de las dependencias del mundo de la vida. Una masculinidad construida en torno a un proceso iniciático de desensualización y desafección con lo singular, cuyo deseo es cumplir con este fin amoroso de autosuficiencia o independencia individualizada. Fin que otorgará la paz, la felicidad y el éxito social en la medida en que se salva la apariencia del orden establecido y los valores económicos del amor, como analizo a continuación.

2.2.5. La felicidad como culminación de los ideales subjetivos

Una tradición del pensamiento occidental, centrada en la soberanía del sujeto, arranca con Agustín de Hipona y la idea de unidad mínima antropológica situada en el individuo, que a su vez será un eje central en nuestra civilización. Y con esta subjetivación atomizada o hiperindividualizada el autor pretende que el individuo entrelace el deseo voluntario a una sujeción masculinizada, que quedará íntimamente relacionada al logro de la autosuficiencia.

El pensador católico interpela en su doctrina a dos subjetividades opuestas, masculinizada y feminizada, para que deseen el amor al amor o la fusión y amen a los hombres como prójimos semejantes. En el primer caso el ideal subjetivo es la imagen de Dios mismo o Cristo y en el segundo la virgen, abnegada de sus propios deseos, como la madre de san Agustín para dirigirlos hacia el cuidado y amor a los otros individualizados.

La comprensión binaria de la existencia social está dividida en dos imaginarios ideales de género que son parte de toda una metafísica dualista neoplatónica, basada en la creencia en dos mundos uno terrenal y aparente y otro ideal o celeste y verdadero. Nietzsche ya le dedica una crítica radical a estos presupuestos idealizantes que subyacen a la comprensión occidental dualista, por ejemplo, en *Ecce Homo*:

> El «mundo verdadero» y el «mundo aparente» -dicho con claridad: el mundo fingido y la realidad…Hasta ahora la *mentira* del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos -hasta llegar a adorar los valores *inversos* de aquellos solos que habrían garantizado el florecimiento, el futuro, el elevado *derecho* al futuro. (Nietzsche, 2005, p.18)

Y bajo esta comprensión dual el ideal de felicidad agustiniano establece una existencia de apariencia en esta vida para salvarse en la otra o, si se prefiere, una muerte en vida. La vida cotidiana agustiniana implica afanarse para cumplir con un fin subjetivo, renegando de la propia corporalidad y del deseo singular, sea para seguir la imagen de la virgen o de Cristo, que parece referir la imagen ideal de Sócrates. En el matrimonio el lugar donde la feminidad alcanza la felicidad es cubriendo las necesidades de sostenimiento, obedeciendo

subjetivamente los designios de la masculinidad y su fin supremo. Hace de la felicidad feminizada una existencia cómplice con el fin de fusión procurado por la masculinidad, es decir, la imagen de la soberanía o autosuficiencia sobre la vida, tal como lo fue Sócrates, Jesús, y por supuesto, Agustín mismo.

Esa imagen exige el fortalecimiento de un "yo" compacto, que alcanzará el reposo del deseo en el logro de la unidad independiente o autosuficiente, porque es el lugar del dominio sobre sí y sobre la alteridad. Este ideal de felicidad amorosa, que recuerda la descripción de Agatón sobre *Eros* y el amor sosegado ilustrándola con la imagen del mar en calma, entre en crisis con la idea del amor en continuo movimiento y la identificación de la felicidad con la calma del dominio soberano.

El pensador consolida la imagen de la felicidad con el lugar de privilegio soberano a través del autoconocimiento y ensimismamiento del "yo", como si estuviera desvinculado de lo que entiende como Otro feminizado, a lo que ha calificado la reflexión posterior como deficiente: "El *yo* nace a condición de la «huella» del otro, quien se encuentra ya lejos en el momento de la emergencia. Aceptar la autonomía del *yo* es olvidar esa huella; […]" (Butler, 2011, p.210). Una construcción de la independencia del "yo" que pasa por trascender y olvidar lo otro diferente, que es parte de sí.

De manera que la felicidad se logra por la construcción de en una existencia libre de dependencias y separada de lo otro diverso, en el aislamiento y la tranquilidad de la fusión consigo mismo de la santidad o en la del matrimonio con un otro cómplice en sus fines. Lo que supone una suerte de salvación del "yo" orientado en la calma o la muerte del deseo para fundirte con la eternidad y olvidando las necesidades de la vida terrenal, como siglos más tarde lo expresará críticamente Nietzsche: "[…] contraponer una ligereza horripilante a todas las cuestiones de alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima! ¡En lugar de la salud, la «salvación del alma» […]" (Nietzsche, 2005, p.144)

Una vida sin vida o deseo para lograr la perfección virtuosa del alma en una forma racional espiritual del individuo que aspira a lo absoluto, como la de Sócrates, que no reconocen su condición ontológica de interdependencia a pesar de que la sociabilidad y el lenguaje

muestren los límites del yo autosuficiente. Una cuestión que también abre a la crítica la mencionada pensadora:

> En estas circunstancias, reivindicar la vida significa oponerse a la psique virtuosa, no por un acto de la voluntad, sino por una sumisión a la sociabilidad y la vida lingüística que hacen posibles esos actos que desbordan los límites del yo y su autonomía. Persistir en el propio ser significa estar entregado desde el principio a condiciones sociales que no son nunca del todo propias. (Butler, 2011, p.210-211)

Un ideal de autosuficiencia que está íntimamente conectado con el imaginario de unidad de una conciencia sin lo Otro ni tan siquiera inconsciente, que será lo que constituye el motor de amor a sí mismo de un sujeto masculinizado a través del autoconocimiento: "Por ello se ama a sí misma el alma que es autoconsciencia: la autovolición implica el autoconocimiento" (Sciacca, 1955, p.415). O explicado de otra manera, el individuo toma plena conciencia de sí en el proceso de trascendencia hacia la unidad y ama dicha unidad como imagen ideal de sí mismo en fusión con el espíritu supremo. Pero no es más que un espejismo de sí mismo, de un "yo" divinizado en términos de autosuficiencia y poder, entendida en términos de sujeto desvinculado del sostenimiento de la vida propia y ajena, que logra la paz o beatitud: "El amor de la beatitud es amor hacia Dios, que ha impreso su imagen en el alma, la que, en realidad, se ama sí misma, si ama a Dios, cuya visión la colma." (Sciacca, 1995, p.477).

Agustín de Hipona define la libertad como la capacidad de decidir sobre el objeto de amor correcto para lograr la felicidad, porque comprende que para alcanzarla el deseo tiene que modularse voluntariamente e intervenir en el libre albedrío. Para él hay dos tipos de libertad: la libertad de elección o mera capacidad, lo que se denomina libre albedrío y la libertad de una voluntad firme que el pensador cristiano considera eficaz. Así que tal y como se explica a continuación la primera se refiere: "[...] más al aspecto psicológico y estático" (Benítez, 2003, p.101), y explicitaría más bien lo que se distingue como condición del ser humano; mientras que la segunda se refiere "al aspecto moral y dinámico. Es aquella libertad que consigue lo que quiere" (Benítez, 2003, p.101). Esta última está cernida por la razón, una armonización entre el deseo y el fin amoroso verdadero, que ya ha aniquilado el deseo

mundano en torno a la singularidad del amor y sus servidumbres. Es más, el libre albedrío está vinculado de una manera concreta con la caída, pues constituye el castigo impuesto después del pecado original propiciado por Eva y, precisamente, es la condición que hace errar al sujeto individual:

> C'est ainsi que par le péché du premier homme a péri la liberté paradisiaque, qui consistait à avoir une pleine justice avec l'immortalité, mais non pas le libre arbitre. Le libre arbitre subsiste après la chute -et d'ailleurs, sans lui l'homme serait incapable de commettre le péché.[37] (Huftier, 1966, p.232)

El pensador de Hipona establece la diferencia entre el libre albedrío y la libertad en la elección moral. En el momento en que el sujeto automatiza la orientación hacia el objeto correcto el libre albedrío es realmente libre, es decir, cuando voluntariamente se encadena al amor correcto a través del hábito, y solo entonces, deja de someterse al deseo concupiscente:

> Notre libre arbitre apparaît ainsi comme une aptitude positive à acquérir la vraie liberté, c'est-à-dire à être fixé de plus en plus profondément dans le bien auquel il tend, et donc à ne plus pourvoir le mal, à ne plus pouvoir pécher.[38](Huftier, 1966, p.232)

La libertad dispuesta en la decisión verdadera y eficaz o útil, como apreciaban los estoicos, se reformula ahora con Agustín en un movimiento ascético voluntario no solo para replegar las necesidades materiales o deseos no adecuados terrenales, como los sensuales y sexuales, sino para elegir racional y sosegadamente el objeto, como interpreta Foucault en las palabras del pensador de Hipona en torno a la elección de la virginidad por la virgen:

---

[37] Traducción propia: "Es así que por el pecado del primer hombre pereció la libertad paradisíaca, que consistía en alcanzar la plena justicia con la inmortalidad, pero no el libre albedrío. El libre albedrío subsiste después de la caída, y además, sin él, el hombre sería incapaz de cometer pecado."

[38] Traducción propia: "De esta forma, nuestro libre albedrío aparece como una actitud positiva para adquirir la verdadera libertad, es decir, estar fijado cada vez más profundamente con el bien al que tiende y, por lo tanto, no proporcionar más maldad, no poder pecar más."

> Este principio de la elección sin coacción es tan importante que San Agustín encontrará su aval en el ejemplo de María. Como en su caso se trataba de la Encarnación querida por Dios, «ella habría podido recibir la orden de mantenerse virgen, a fin de que el Hijo de Dios pudiera tomar en ella la forma del esclavo»; sin embargo, su virginidad fue resultado de un «voto» y no de un «precepto», de una «elección de amor» y de no una «necesidad de obedecer». (Foucault, 2019, p.204)

Una libertad cuya voluntad se interioriza por cada sujeto para hacer del amor a lo Uno fuente espiritual o cultura, como describe en esta línea Etienne Gilson (1981): "Arrastrados por la corriente del amor divino que nos penetra y por nosotros vuelve hacia su fuente, podemos decir con San Agustín que amar a Dios es llevarlo consigo" (p.266). El sentido de esta interiorización simbólica de las imágenes es reproducir sentimientos y creencias morales de unidad halladas en la memoria, inscritas en el cuerpo: "San Agustín, al ir a buscar la unidad, siente que ya la tiene de antes, que la recuerda. Para la vida, conocer es siempre recordar y toda ignorancia aparece en forma de olvido" (Zambrano, 2011, p.54) Los rastros del Uno, de la unidad, son posiblemente instantes o sentimientos hallados en la memoria durante ese proceso de autoconocimiento, que tomaban cuerpo también en la teoría de la reminiscencia de Platón: "La «reminiscencia» de que Platón nos habla puede ser producto de la nostalgia de la realidad presentida, nostalgia de lo que no se tiene ni se muestra. Nostalgia de una vida en unidad" (Zambrano, 2011, p.54-55). Nostalgia que le lleva a asimilar a la unidad propia a lo otro diferente.

El amor como medio de conocimiento construye un enfoque epistemológico de carácter cognoscitivo-moral y espiritual de la conciencia racional, donde el sujeto, individual y soberano e investido de voluntad, evidencia como verdad los sentimientos, las ideas y creencias androcéntricas que ha encontrado con claridad en su hacer memoria: "Como la creencia, nos ofrece seguridad y, como la idea, es transparente a la mente. Y todavía algo más: el haber sido hallado por ella. Pues parece que la mente solo se satisface con lo que ella misma ha encontrado" (Zambrano, 2011, p.71). Al lograr la satisfacción en esa nostalgia de unidad se halla la felicidad.

San Agustín concluye en su proceso de autoconocimiento que hay una premisa común sobre la felicidad, la inmortalidad que todo ser humano quiere vivir, y no sólo una mera existencia como planteaba también Diotima: "Si todos los hombres desean ser felices, y es su deseo sincero, han de querer, sin duda, ser inmortales; de otra suerte no podrían ser dichosos[39]" (san Agustín, 1968, p.579). Una inmortalidad que para él significa la imagen de eternidad, donde lo importante no es la vida misma terrenal, sino conseguir el objeto de amor correcto que permita al individuo salvarse de lo mundano a través de la idea de amor a la virtud y la racionalización de los fines de unidad. En la excelencia del autoconocimiento unos serán sacerdotes como lo fue Agustín de Hipona, otros guerreros, otros médicos, etc., pero, lo importante es que concuerde armónicamente el deseo con lo moralmente correcto, con el amor al amor o amor a la unidad de sí. Esta es la felicidad, una perfección de la coherencia entre el deseo y el fin en uno mismo, la divinidad de su armonía sin contradicciones: "Desear a Dios y no poder no desearlo, esa es la felicidad" (Benítez, 2003, p.117). Y san Agustín, como deseaba su madre y dejo inscrito en su cuerpo, deseó al dios del amor cristiano y su unidad, el logró individualmente su obispado e inició su camino de santidad, que fue su satisfacción y felicidad.

Este orden moral de normas y preceptos para lograr la felicidad, que ya se avanzaba entre los estoicos, constituye la perfección del individuo para Agustín y su camino es desear, sin dudas ni contradicciones, los bienes vinculados al amor *caritas*: "La tarea moral consiste justamente en alcanzar el Bien supremo deseado de manera natural" (Benítez, 2003, p.112). Pero necesita de esa estructuración moral del orden de principios y normas para su consecución, porque: "[...] la voluntad dejada a sí misma para hacer el bien es impotente" (Benítez, 2003, p.112), tal y como la había sistematizado Cassien, aunque fuera en otro sentido.

El *ordo amoris* o *dilectio* correcto consiste en desearlo de "manera natural" o, más bien, desearlo de manera automatizada y actuar, sin pensarlo, y para ello es necesario que previamente conozcamos un orden moral en relación con su valor, antes incluso de que

---

[39] "Cum ergo beati esse omnes homines velint, si vere volunt, profecto et esse immortales volunt : aliter enim beati ese non possent." (san Agustín, XIII, 8, 11)

tengamos consciencia propia de ese orden de perfección y armonía espiritual. Hay que conocerlo antes, en la infancia, porque así el valor de alcanzarlo ya lo tenemos internalizado, normativizado, y, por tanto, supuestamente, nos dará felicidad su logro. Y conseguir ese bien que nos falta, dentro de esta lógica del deseo de posesión de algo, nos hará felices, porque es parte de nuestro previo orden moral sobre normas y valores. Para el obispo el deseo o el amor está atravesado por un orden moral, que le oriente a la posesión de esos bienes u objetos valorados en términos de utilidad: "El bien es el objeto del anhelo, es decir, algo útil que el hombre puede hallar en el mundo y puede esperar poseer" (Arendt, 2011, p.28). Esa utilidad que avanza Lisias en Fedro y se formula por los estoicos.

Supuestamente una vez poseído y mantenido ese útil o bien, el deseo deja de buscar porque logra la perfección y entra en el estado de quietud, y, por tanto, en el camino a la inmortalidad.

En segundo término, la *dilectio* u *ordo amoris* muestra también una ética en sus valores, en tanto que los objetos son amados por su valor intrínseco, en el caso del amor correcto por pertenecer al amor *caritas*: "Y justamente existe semejante *conocimiento* del rango de todos los posibles *títulos que para ser amadas* poseen las cosas, según su interno y propio valor. Es el problema central de toda ética" (Scheler, 1996, p.22). De manera que sitúa el valor en el objeto mismo, en lo que le procura el objeto, no en como el sujeto actúa para conseguirlo o si para ello domina y explota el trabajo de lo otro feminizado.

Aquellos bienes determinados de antemano por el orden amoroso, son conocidos y valorados por sí mismo, se busca lograrlos, se poseen, y, por tanto, se abre el miedo, ya sea a perderlo o a no conseguirlos, porque la felicidad está situada en el logro del bien, de la fusión. Scheler está describiendo claramente el modelo ético de felicidad instaurado por san Agustín, que exige una economía moral centrada en el logro del valor de perfección de los objetos, lo que supone un auténtico camino de goce individual por el logro mismo. Pero, además, en la cúspide del valor jerárquico agustiniano está situado el individuo que alcanza la perfección en su encuentro con el espíritu divino del amor y su retiro absoluto del mundo. Así, siendo un liberado absoluto de lo mundano y espiritual, esperar ser un eremita en el reposo de la unidad consigo mismo, con la que alcanzará la felicidad y la inmortalidad. En el lugar de

oposición de esta ética se encuentran el resto de individuos, mujeres y hombres siervos de lo mundano, que quedan sujetos a una norma feminizada de mediación amorosa en favor de lo Uno, la unidad de la masculinidad.

Esta idea de la libertad, que parte de un modelo ético de autoconocimiento racional para el logro y posesión de esos objetos o ideales amorosos que aportarán felicidad, impulsa toda una línea de pensamiento filosófico idealista y racional, que va desde Descartes hasta Husserl, y que pone este principio como "primer jalón de la teoría del saber" (Foucault, 1999, p.449). Es decir, la consciencia del "yo" individualizado, el autoconocimiento, que es el principio fundamental de todo conocimiento objetivo no solo moral, sino del saber de la ciencia que sitúa a un sujeto individualizado en el lugar de poder y saber en occidente. En este sentido dice san Agustín a los hombres:

> Ved por qué se nos amonesta saludablemente a apartarnos de este mundo, evidentemente corpóreo y sensible, y a convertirnos a toda premura hacia Dios, es decir hacia la verdad que es captada por el entendimiento y por la mente interior que siempre permanece y es del mismo modo, sin falsificación posible[40]. (san Agustín, 1995, p.72-73).

El pensador da cuenta de un referente de sujeto de conocimiento apartado del mundo de la vida, abstracto y espiritual, que bajo los términos de la mencionada metafísica dualista lo masculinizado y feminizado construye el marco ideológico de la felicidad a través de la ética, la política y la ciencia en la línea que se destaca a continuación:

> La ideología androcéntrica de la ciencia contemporánea plantea, como necesarios, como hechos o como ambas cosas, un conjunto de dualismos -cultura frente a naturaleza; mente racional frente a cuerpo prerracional y emociones y valores irracionales; objetividad frente a subjetividad; público frente a privado-, relacionando

[40] Quamobrem saluberrime admonemur averti ab hoc [14] mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis; et ad Deum, id est veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet et eíusdem modi est, quae non habet imaginero falsi, a qua discemi non possit, tota alacritate convertí. (san Agustín, IX)

> después a los hombres y la masculinidad con los primeros elementos y a las mujeres y la feminidad con los segundos de cada par. (Harding, 1996, p.119)

Es más, Agustín, apoyándose en el neoplatonismo de Plotino, establece una filosofía del amor que comprende las relaciones sexuales en tanto que binarias, dominadoras y jerárquicas (de sujeto amante a objeto amado), para construir esa subjetivación con aspiraciones espirituales individualistas, desencarnada y libre de dependencias materiales del mundo de la vida que es capaz de buscar y lograr no solo la felicidad, sino la verdad:

> Su percepción de la naturaleza y de las actividades de lo que creían era la mente individual, "desencarnada" aunque humana, que se consideraba desligada de compromisos sociales y orientada a la búsqueda decidida de la verdad evidente u cierta, sigue siendo el fundamento del que surgen las que reconocemos como cuestiones epistemológicas. (Harding, 1996, p.123)

Una subjetividad masculinizada que se legitima como sujeto de saber, que desea ser sabio para conseguir la autosuficiencia sobre un sentido existencial y, en una especie de culminación, la felicidad. El saber queda vinculado al poder de la independencia, como Platón, y Agustín aproxima a la felicidad a esa misma relación de la triada de deseo-saber-poder: "del Eros-saber, y a su lado el poder" (Marí, 2001, p.293). El deseo de saber que se sustenta en el poder en términos de dominio, desvinculado de la materialidad corporal, de las dependencias del sostenimiento de la vida y el placer en tanto que múltiple y singular.

Desde la epistemología feminista, como analiza Harding (1996), se cuestiona que el conocimiento abstracto sobre la vida derive en objetividad o imparcialidad de la ciencia. Entre los diferentes programas feministas que esta pensadora analiza, recoge también aquellos que realizan un análisis crítico de la epistemología androcéntrica, en la medida que exigen la dominación de lo otro diverso y la naturaleza, situados como feminizados. Tales posiciones feministas emergen para ampliar el foco de la mirada científica de la epistemología androcéntrica, erigida en torno a un grupo dominador; precisamente amplifican la realidad social a través de lo que han denominado conocimientos situados de los grupos dominados:

> "No buscamos la parcialidad porque sí, sino por las conexiones y aperturas inesperadas que los conocimientos situados hacen posibles. La única manera de encontrar una visión más amplia es estar en algún sitio en particular. La cuestión de la ciencia en el feminismo trata de la objetividad como racionalidad posicionada." (Haraway, 1995, p.338-339)

La ciencia hegemónica hasta la actualidad se ha construido sobre un marco moral subjetivo que remite a un único modelo científico centrado en esa analogía de la filosofía Idealista del deseo y el saber, cuya relación sujeto-objeto también plantea una mirada ética pública. Esa ética que no se hace cargo del bien en lo Otro concreto si no se muestra semejante a los fines de autosuficiencia, es decir, que la ética se despoja de lo diferente, considerado feminizado por su dependencia animal y natural.

En esta filosofía del amor de corte idealista las relaciones amorosas y sexuales no solamente inscriben en el género en clave de dos morales y éticas diferenciadas, como se analizará, sino que articulan una analogía con la ciencia, como se avanzaba en el análisis del deseo sobre la obra de Platón de Evelyn Fox Keller (1991). Los ideales de esta filosofía establecen los principios morales y éticos en la relación de dominio y/o jerarquía entre el sujeto/sujeto-objeto en el amor, así como lo hace en la epistemología:

> Las reglas de la investigación científica son normas morales, del mismo modo que los principios que adoptamos para tomar decisiones en la vida social en general; por tanto, no debe sorprendernos descubrir concepciones masculinas de las relaciones que deberían existir entre el yo, los otros y la naturaleza, (Harding, 1996, p.117)

Unas normas morales que constituyen un modelo ético de justicia, que invisibiliza otra moral y ética, aquella a la que se circunscriben otros grupos sociales que realizan los trabajos de sostenimiento de la vida propios y ajenos y se ha llamado amor natural. Configuran otro modelo ético y de conocimiento de la realidad centrado en lo concreto y la proximidad, como se presenta a continuación.

2.2.6. Dos éticas diferenciadas: masculinizada y feminizada

El movimiento amoroso de Agustín distingue dos ideales de estilos éticos de existencia, adscritos a la construcción del género adjudicado a un sexo y a su inverso, cuya diferenciación queda vinculada a una naturalización de la servidumbre del placer y el amor al mundo de la vida o al logro de la independencia. Está última ética se configura a partir del proceso de autoconocimiento que interpela al individuo con un: "conócete a ti mismo" (Foucault, 1999, p.449), cuyo fin es decir la verdad y ser sujeto de poder espiritual o moral. Y en los entresijos de la verdad san Agustín espera también una respuesta clave existencial: "una respuesta a la cuestión ¿Quién soy yo? –Cuestión que toda la filosofía anterior había dado por supuesta, por sabida-" (Arendt, 2011, p.43). El pensador busca contestar a esa gran pregunta antropológica, es más, desea que la divinidad le hable sobre sí, en tanto que hombre varón semejante al mismo dios por su espiritualidad, porque ese decir la verdad supone el principio fundamental para salvarse y alcanzar la vida eterna.

A partir de esta pregunta cuya respuesta está implícita en *Confesiones*, san Agustín reformula el marco antropológico de Plotino en una comprensión del hombre, varón, en esferas o estadios: sensual, racional e inteligible o espiritual, así como para las relaciones entre los sexos. Explica el amor desde lo malo o erróneo de la carencia, como Diotima, y comprende lo Otro diferente a lo espiritual como lo sensual y sexual material, que dispersa el movimiento de deseo de individualidad, pero necesario y cómplice si intermedia para el logro de lo Uno. Agustín mismo liberado de las dependencias materiales se reconoce en un lugar de referencia del saber y poder hacia la santidad, como tímidamente apuntaba Platón con la virtud de Sócrates en el *Banquete*. Y aunque, por un lado, necesita a lo otro feminizado para su independencia, como su madre Mónica, por otro lado, rechaza su contaminación, como en el caso de su concubina Floria Emilia. Lo cierto es que hay pretensiones para ocultar su propia dependencia: "La dependencia radical del sujeto masculino respecto del «Otro» femenino revela de pronto que su autonomía es irreal" (Butler, 2007, p.36)

El centro de conocimiento de la antropología gira en torno al individuo, desterrado de la interdependencia de la vida, la sensualidad singular y la sexualidad, con el deseo de modularse a sí mismo para la salvación, que supone una inversión en la jerarquía de la Antigüedad griega entre "cuídate de ti mismo" y "conócete a ti mismo", y esto ha venido atravesando nuestra estructuración moral: "Somos herederos de la moral cristiana, que hace de la renuncia de sí la condición de la salvación. Paradójicamente, conocerse a sí mismo ha constituido un medio de renunciar a sí" (Foucault, 1999, p.449). Renunciar a sí mismo implicaba también una nueva construcción de la sexualidad, hecho fundamental para este nuevo paradigma ético: "[…] las experiencias sexuales intimas eran el resultado, no de un calentamiento inevitable del cuerpo, sino del decaimiento y alienación de la voluntad que entrañaba la caída" (Laqueur, 1994, p.117) La excitación sexual debe ser algo voluntario, guiada por un precepto moral y si no lo es, entonces es que no se conoce a sí mismo, es decir: "Caracteriza nuestra manera de querer, y ningún pecado pudo ser cometido por nosotros sin nosotros: nuestra voluntad, de todos modos, se ha visto implicada" (Foucault, 2019, p.365). En el matrimonio la sexualidad está, pero dependerá de su uso o fin no del deseo singular, es decir, si se hace por un uso concupiscente o por procrear: "Ese es el sentido de la célebre formulación que se repetirá durante más de un milenio: en las relaciones conyugales, de un modo u otro, uno se vale de un mal, pero este puede usarse bien o mal, y allí se sitúa la posibilidad del pecado" (Foucault, 2019, p.371).

Agustín consolida, siguiendo al Sócrates del *Banquete,* los elementos antropológicos, éticos, políticos y científicos de una desensualización y desexualización del sujeto de deseo para conformar un sujeto del deber y culpable de concupiscencia. En términos políticos el amor devendrá para los amantes en matrimonio, del que se hará un uso extensivo como fin subjetivo amoroso para regular la conducta de los esposos, es decir, una "juridización" (Foucault, 2019, p.366) de las relaciones conyugales. Hay por tanto una identificación entre el sujeto de deseo y un sujeto de derecho a través del compromiso moral público de los esposos: "O, en otras palabras, pensar simultáneamente y [en] una sola forma al sujeto de deseo y al sujeto de derecho" (Foucault, 2019, p.366). Además, el conocimiento de este sujeto de derecho solo se puede producir en el interior de sí mismo a través de una voluntad moral

correcta armonizada con la verdad, que se muestra a través de los hechos: “Sujeto de derecho, cuyas acciones imputables se definen y se dividen en buenas o malas conforme a las relaciones que él tiene consigo mismo” (Foucault, 2019, p.375).

La ética del derecho queda situada en el sujeto amante, masculinizado y autosuficiente, tanto en el matrimonio como en el amor a los semejantes. Es por este motivo por el que es necesario para Agustín que el “yo” o sujeto amante se aparte del mundo hacia el interior y descubra en sí la divinidad de la unidad espiritual, la imagen idealizada de la Idea del amor divinizada: “El autodescubrimiento y el descubrimiento de Dios coinciden, pues al retirarme a mi interior he dejado de pertenecer al mundo” (Arendt, 2011, p.44). El sujeto aspira a identificarse con la divinidad a través de la continua reformulación de la verdad sobre sí, sobre el uso que hace de sí y para qué fines a través de la unidad. En este estado en el que el interés es la tranquilidad del “yo” ya no se desea relación carnal o interacción afectiva con lo Otro diferente; más allá del uso para la procreación ni se atiende al amor a la singularidad de cada sujeto, sino a su asimilación al espíritu del Uno, a la glorificación de la individualidad o unidad compacta, que también es la familia o la comunidad.

Con el conocimiento de sí trasciende la necesidad en términos de animalidad y con ella el deseo sexual involuntario para hacer de la concupiscencia voluntad y del alma un sujeto: “Ahora bien, el análisis de Agustín no hace de la concupiscencia una potestad específica en el alma ni una pasividad que limite su poder, sino la forma misma de la voluntad (es decir, de lo que hace del alma un sujeto)” (Foucault, 2019, p.359-360). Una voluntad que no se dirija al amor a sí mismo, como singular que incorpora la otredad de sí porque dispersa al sujeto, sino a lo que tiene en sí de unidad semejante con la imagen de la divinidad:

> No hay nadie que no se ame así mismo; pero hay que buscar el recto amor y evitar el perverso. Quien se ama a sí mismo, abandonando a Dios, y quien abandona a Dios

> por amarse a sí mismo, ni siquiera permanece en sí, sino que sale incluso de sí[41] (san Agustín, 1984, p.665).

Como él mismo narra este proceso de ascensión hacia el recto amor como la ascensión socrática, tiene que ver no con la sabiduría de las preguntas al mundo, sino con la verdad que exige ser parte de Dios, ser divinizado y ejemplo de amor, con la renuncia a sí mismo que supone renunciar a todo lo involuntario concupiscente "[...] se trata de la renuncia a todo cuanto pueda ser amor a uno mismo, apego al sí mismo terrenal" (Foucault, 1999, p.401). Ahora bien, en el trabajo de renuncia y autoconocimiento, realizado a través de un proceso ascético, desaparece el amor a los individuos concretos en el método de ascenso a la virtud, tal y como lo explica el siguiente investigador de san Agustín:

> [...] los grandes, que son las virtudes, por las cuales uno vive bien; los medianos, que son las facultades, sin las cuales uno no podría alcanzar los superiores; por último, los ínfimos, como la belleza de los cuerpos, sin los cuales de todos modos, se puede alcanzar la virtud. (Benítez, 2003, p.112)

El *ethos* era para los griegos la manera de ser, la manera de comportarse y proceder visible para los otros, fueran relaciones sexuales o no: "El hombre que tiene un *ethos* noble, que puede ser admitido y citado como ejemplo, es alguien que practica la libertad de una determinada manera." (Foucault, 1999, p.399); mientras que, ahora el *ethos* tiene que ver con unos usos y unos fines que buscan renunciar a lo sensual de la vida, incluyendo el propio trabajo de autocuidado material e inmaterial. Ya no es la imagen divinizada de Sócrates de dominio a sí para no dominar a los otros, como en las relaciones sexuales singulares que se plantean en *Fedro*, sino de dominio la propia voluntad para hacer un uso consciente de sí en torno a unos fines de salvación en un mundo celestial, ideal.

---

[41] "Nemo enim est qui non se amet ; sed rectus amor est quarendus, perversus cavendus. Quisquis enim dimisso Deo amaverit se, Deumqie dimiserit amamdo se, non remanet nec in se, sed exit et a se. " (san Agustín, 1984, Sermo CCCXXX, 3)

Hay un cambio entre ambos esquemas éticos, "cuidado de sí" para dominarse y no dominar al otro y "conócete a ti mismo". Este último exige el conocimiento de sí como condición para su salvación en la vida eterna, que implica la renuncia a sí mismo, de su singularidad, como uno más entre los hijos semejantes a dios, sin preocuparse de su interacción con lo otro diverso en el mundo terrenal. Sin embargo, en el mundo grecorromano, en su desvinculación del mundo sensible Platón presenta el cuidado de sí como algo beneficioso para los otros en la imagen de Sócrates, que su amor a los muchachos, descrito por Alcibíades en el *Banquete,* era ejemplo de amor sin práctica sexual entre amante y amado dentro de los límites del amor entre maestro y muchacho. Posteriormente, en *Fedro* eso quedará en suspenso, para habilitar un reconocimiento de la sensualidad de la vida en el amor concreto entre amantes copartícipes, aunque no de la sexualidad. Y aunque en este último caso ya no hay dominio por parte de un único sujeto amante, en ambos casos sigue manteniéndose una cierta jerarquía en su comprensión del amor entre amante y amado, no entre amantes. Pero lo amado queda definitivamente instalado por Agustín de Hipona en un medio o instrumento para alcanzar el fin del amor al amor del sujeto amante: "Cuando haya llegado a este su destino ya no vivirá una vida mortal, […] Su cuerpo no será ya un cuerpo animal, que por sufrir corrupción es lastre del alma, sino un cuerpo espiritual, libre de toda necesidad, sumiso por completo a la voluntad[42]" (san Agustín, 2004, p.603).

Este *ethos*, devenido del dominio de sí para la renuncia y la fusión amorosa entre semejantes en el Platón del *Banquete*, no interpela al individuo a comportarse de una manera responsable sobre la vida de los otros no semejantes, porque ante quien tiene que rendir cuentas de su amor es ante dios y sus semejantes, ante el espíritu del padre y la fratría, como vínculo ancestral común para alcanzar el Uno. Así, deviene una atomización del individuo, y una homogeneización moral en la medida en que se establece un vínculo amoroso absoluto a través del espíritu de amor a lo semejante originario, que son los hombres de una clase social,

[42] "[…]quo cum ventum fuerit, non erit vita mortales, […] nec corpus animale, quod dum corrumpitur, aggravat animam, sed spiritale sine ulla indigentia, ex omni parte subditm voluntati. (san Agustín, 2004, XIX, 17)

que no llega a los hombres esclavos, ni a otras comunidades, ni a las mujeres. Ni siquiera recoge el amor singular a un semejante concreto, como en *Fedro*.

El obispo de Hipona comprende que este espíritu moral se estructura en la infancia, que se realiza a través de las mujeres, evidenciando la importancia de su amor y cuidados como el instrumento mediador de la ley moral de dios, siguiendo la línea de Diotima como mediadora y cómplice con los fines de semejanza de la masculinidad en el conocimiento de *Eros*. El amor maternal incide en la formación e instrucción espiritual del sujeto, tal y como afirma el pensador a través de la descripción del servicio de su propia madre:

> Por este tiempo creía yo, creía ella y creía toda la casa, excepto sólo mi padre, quien, sin embargo, no pudo vencer en mí el ascendiente de la piedad materna para que dejara de creer en Cristo, como él no creía. Porque cuidaba solícita mi madre de que tú, Dios mío, fueses para mí padre, más bien que aquél, en lo cual tú la ayudabas a triunfar de él, a quien, no obstante ser ella mejor, servía, porque en ello te servía a ti, que lo tienes así mandado[43]. (san Agustín, 1946, p. 343)

Así reconoce en el texto la mediación de su madre, feminizada bajo las normas del espíritu divino, por quien él se hizo creyente y se impulsó hacia la ascensión; pero como, además, explica, su fin verdadero sería lograr esa misma influencia sobre su propio esposo y padre del obispo. En este sujeto feminizado, en el que se comprende todo aquel individuo que se sienta sometido a la dependencia de la vida (mujeres, sirvientes o sirvientas), será sobre quien recaiga la responsabilidad de sostener los logros espirituales del hombre varón y de la elección del amor de *caritas*. Las mujeres en tanto que cuidadoras feminizadas abnegadas constituyen un lugar estratégico como mediadoras y subjetividades cómplices con la espiritualidad masculinizada: "[...] y de mi madre, que se nos había juntado con traje de

---

[43] "Ita iam credebam et illa et omnis domus, nisi pater solus, qui tamen non evicit in meius maternae pietatis, quominus in Chistum crederem, si cul ille nondum crediterat. Nam illa sategaba, ut tu mihi pater esses, Deus meus, potius quam ille, et in hoc adiuvabas eam, ut superaret virum, cuis melior serviebat, quia et in hoc tibi utique id iubenti serviebat." (San Agustín, 1946, I, 11, 17)

mujer, fe de varón, [...][44]" (san Agustín, 1946, p.667). Esa mujer, que no llega a ser hombre, pero subjetivamente se conforma en cómplice de una ideología amorosa religiosa de adoración a lo Uno dispuesto como totalidad por la virilidad. Es decir, esta complicidad se hace cargo del reconocimiento de los sujetos independientes en una masculinidad originaria centrada en la maestría patriarcal, y por ella misma incluyen en su comunidad a Mónica donde se reconocen entre ellos viriles:

> […] la autodesignación que aquí entra en juego se refiere a la pertenencia práctica al conjunto de los varones. Subrayamos el carácter práctico de esta pertenencia, pues el conjunto de los varones como género-sexo no está nunca constituido, sino que se constituye mediante un sistema de prácticas, siendo la autodesignación la que desempeña a su vez el papel de articularlas. (Amorós, 1992, p.44)

El patriarcado exige la autodesignación de los hombres a través del sentimiento de identificación con una creencia de un espíritu compartido originario y una interpretación propia de pertenencia hacia los otros hombres: "[…] se agota en *la tensión referencial* hacia los otros varones- «soy un hombre porque soy uno de ellos»-. Así ser varón no es un «cogito» ni una apercepción, sino una creencia-exigencia" (Amorós, 1992, p. 45). De manera que, el patriarcado establece una creencia-exigencia de relaciones solidarias masculinas para su dominio sobre las mujeres:

> […] el patriarcado como un conjunto de relaciones sociales que tiene una base material y en el que hay unas relaciones jerárquicas y una solidaridad entre los hombres que les permiten dominar a las mujeres. (Hartmann, 1979, p.15)

Teniendo en cuenta esta función cómplice con el patriarcado de la madre de san Agustín, en realidad los objetos de *caritas* se expresan también en aquellos sujetos que voluntariamente orientan al sujeto masculinizado hacia su fin. Una feminidad que interpreta y representa subjetivamente su papel orientador voluntariamente, como Diotima cuando se ofrecía para la

---

[44] "[…] matre adhaerente nobis muliebri habitu, virili fide, […]" (San Agustín, 1946, IX, 4, 8)

mediación en el proceso iniciático de Sócrates en todo aquello que ellos tienen que amar subjetivamente para el Bien Supremo, ahora según la ley divina del Uno espiritual. Una posición puede ser el sujeto-objeto amoroso "madre" que voluntariamente orienta e instruye el orden del deseo masculino hacia lo Uno, que se convertirá en su "destino" (Scheler, 1996, p.31) según su formación, como también plantea otro pensador que recoge abiertamente el legado del padre de Hipona:

> Y lo que domina el acontecer del contenido de su destino, en el sentido estricto de la palabra, es justamente el modo de formación del *ordo amoris* que efectivamente posee un hombre, su modo de formación según ciertas reglas que funcionalizan lentamente los objetos que primariamente han atraído su amor en la primera infancia. (Scheler, 1996, p.31)

Agustín de Hipona prescribe entonces dos prácticas de la libertad y del amor o moral *dilectio*, dos *Éthos*, uno vinculado a la independencia espiritual y corporal para lograr la salvación, donde los otros semejantes amados son una proyección de la imagen de sí, una abstracción sobre sí de la semejanza para la fusión. Los sujetos masculinizados se reconocen iguales incondicionalmente sin atender a diferencias bajo el amor del padre. Y otro *Éthos*, que no será de tal rango, sino que será un sujeto-objeto funcional al patriarcado; un instrumento mediador del primero con lo Uno supremo que obtendrá la eternidad por procuración de dichos sujetos masculinizados. La ética feminizada se desplegará para hacerse cargo no solo de las necesidades de la vida terrenal de sostenimiento, que instruye también el orden moral y el destino amoroso hacia la espiritualidad del sujeto autosuficiente o independiente, sino que también se hará cargo de manera procurada de su éxito y de su proceso y logro, como la madre del padre católico. Mónica fue santa no solo por la orientación cristiana de san Agustín, sino también por su abnegación hacia su esposo, padre semejante a los otros de su tiempo, al que no abandonó nunca a pesar de sus infidelidades:

> Era, además sierva de tus siervos, y cualquiera de ellos que la conocía te alababa, honraba y amaba mucho en ella, [...] Había sido mujer de un solo varón, había cumplido con sus padres, había gobernado su casa piadosamente y tenía el testimonio

> de las buenas obras, y había nutrido a sus hijos, pariéndoles tantas veces cuantas les veía apartarse de ti[45]. (san Agustín, 1946, p.685)

San Agustín establece claramente muy bien, como Scheler plantea, que la libertad tiene que ir acompañada de la voluntad modulada hacia el amor *caritas* y, además, de manera automatizada en los hechos, por lo que hace falta un trabajo repetitivo performativo importante para poder lograr la virtud: "pariéndoles tantas veces cuantas les veía apartarse de ti". Una continua reorientación a los hombres hacia la virilidad, en la que también las mujeres orientan a otras a la obediencia hacia la masculinidad:

> Finalmente, cuando muchas matronas, que tenían maridos más mansos que ella, traían los rostros afeados por las señales de los golpes y comenzaban a murmurar de la conducta de ellos en sus charlas amigables, ésta, achacándolo a su lengua, advertíales seriamente entre bromas que desde el punto que oyeron leerlas las tablas llamadas matrimoniales debían haberlas considerados como un documento que las constituía en siervas de éstos; y así recordando esta su condición, no debían ensoberbecerse contra sus señores. (san Agustín, 1946, p.683)

Con Cassien se inauguraba una terapéutica basada en el castigo, la vigilia y la vigilancia, cuyo mecanismo de consentimiento de la voluntad es aceptar o no los pensamientos, las imágenes referentes o sugerencias de acciones, según sean del bien o del mal, de manera que el sujeto logre que deseo concupiscente y voluntad sean lo mismo y en san Agustín deseo y voluntad ya no son diferentes: "[…] para Agustín la concupiscencia corresponde a la forma misma de la voluntad" (Foucault, 2019, p.368). La determinación individual para decidir en un sentido u otro es la libertad en la orientación del deseo mismo, que en algún momento no tiene por qué coincidir con ese destino marcado inicialmente, por lo que el método, los preceptos y normas de autoconocimiento constituyen un *Ethos* hacia una única masculinidad

---

[45] "Erat etiam serva servorum tuorum. Quisquis eorum noverat eam, multum in ea laudabat et honorabat et diligebat te, […] Fuerat enim «unius viri uxor, mutuam vicem parentibus reddiderat, domum suam pie » tractaverat, « in operibus bonis tetimonium » habebat (1 Tim., 5, 9-10). Nutrierat filios totiens eos parturiens, quotiens abs te deviare cernebat." (san Agustín, 1946, IX, 9, 22)

y será observada por los otros en cada sujeto. Tanto Scheler como Agustín de Hipona contemplan la posibilidad de una voluntad desviada, incapaz de alcanzar la perfección y, en el caso del último, busca las maneras de controlar tales voluntades. Para ello, el matrimonio se convierte en una institución de control absoluto sobre la desviación de la voluntad y los deberes conyugales mutuos, por ejemplo, del adulterio, porque es y será un vínculo eterno que centre al sujeto en sus deberes económicos:

> La violación de esta fe mutua apélese adulterio cuando, ya sea por un movimiento instintivo de la propia concupiscencia, ya sea por el consentimiento a la ajena intemperancia, se quiebra el pacto conyugal por el concubinato. Así queda quebrantada y rota la recíproca fidelidad, que, aun cuando se trata de las cosas corporales y de más deleznable condición, es un bien que hay que anteponer siempre a los bienes y derechos del cuerpo, entre los cuales hay que computar nuestra propia vida transitoria[46]. (san Agustín, 1954b, p.49)

San Agustín consagra la idea de deber de fidelidad, que ya aparecía en los estoicos, entre sus prescripciones y normas de la voluntad. El bien de la fidelidad es un deber entre los cónyuges que se impone a la voluntad como deuda moral, no solo por una cuestión de fidelidad física sino de virginidad sentimental del corazón, de una economía moral de la unidad del deseo en un único amor o cónyuge, incluso frente a otros contemporáneos como Polente e incluso entre argumentaciones que detallan elocuentemente sobre su moralidad:

> Ambos decimos que no debe casarse de nuevo la que abandonó a su marido fornicario. Solo que hay una diferencia: yo digo que, si la mujer deja a su marido fornicario, siendo ambos cristianos, no le es lícito casarse con otro, y, además, que no le es lícito en absoluto dejar a su marido si él no es fornicario. Tú dices, en cambio, que, si la mujer deja a su marido no fornicario, no le es lícito volverse a casar, porque se lo

---

[46] Huius autem fidei violatio dictur adulterium, cum vel propriae libidinis instinctu, vel alineae consensu cum altero vel altera contra pactum coniugale concumbitur: atque ita frangitur fides; quae in rebus etiam corporeis et abiectis magnum animi bonum est; et ideo eam saluti quoque corporali qua etiam vita nostra ista continetur, certum est debere praeponi. (san Agustín, 1954, De Bono coniugali, C.IV)

> impide el precepto; y, si deja a su marido fornicario, no le conviene casarse por razón del oprobio. Luego permites que la mujer se separe de su marido, ya sea adúltero, ya no lo sea, con tal que no vuelva a casarse[47]. (San Agustín, 1954a, p.351)

Una prescripción del papel de las mujeres en el matrimonio que se instituye dentro del patriarcado católico en guía moral de los varones a través de la servidumbre y su servicio, al tiempo que se inscribe en su cuerpo como una deuda moral y económica con un Único amor, el esposo o dios. Pero, además dentro de una genealogía no solo de virginidad también de exclusividad:

> San Agustín persiste en su *obsesión genealógica como obsesión por la marca de la diferencialidad, de la exclusividad*. Le horroriza lo que llamaría Claude Lévi-Strauss «el reino de los pequeños intervalos», el cromatismo, ámbito de la fobia de la sensibilidad patriarcal, necesitada de las demarcaciones genealógicas para ubicarse en el mundo sin mayores perplejidades. (Amorós, 1991, p. 93).

La feminidad debe colocar al hombre masculinizado en la genealogía patriarcal correcta de la unidad subjetiva espiritual, ya sea en la dirección del matrimonio, así como en la orientación hacia la unión con dios como santidad, sin que aparezca ninguna otra desviación de la voluntad masculinizada hacia su fin espiritual de independencia, cuyas delimitaciones desarrollo a continuación.

2.2.7. La fusión amorosa en el Uno autosuficiente

La perfección para san Agustín es fusión espiritual del individuo en una totalidad armónica y este es el fin ético del sujeto de derecho, que debe conducir a todos los individuos por dos vías, una, por el amor a sí mismo en fusión con el orden de lo Uno divinizado: "Sólo hay un

---

[47] "[…] utrique procul dubio dicimus eam quae fornicantem virum dimittit, nubere non debere. Verum hoc interest, quod nos, quando coniuges ambo christiani sunt, mulieri, si a viro fornicante discesserit, dicimus non licere alteri nubere, a viro autem non fornicante non licere omnino discedere: tu vero dicis, si mulier a viro non fornicante discesserit, non ei licere alteri nubere, propter praeceptum; si autem a fornicante discesserit, non ei expediré nubere propter opprobrium. Mulierem itaque non nupturam discedere a viro, sive fornicante, sive non fornicante, permittis. (san Agustín, 1954, De coniugiis adulterinis, L1, VI)

bien simple, y por eso, único e inmutable, que es Dios[48]" (san Agustín, 1964, p.605). Lo que significa la soledad del sacerdocio o una actitud de ermitaño. Y la otra vía, inferior pero posible, la fusión con un ser finito en el matrimonio y la familia, entendida como unidad indivisible. Lo Otro, que en el amor matrimonial resulta ser una otra, tiene sentido como bien u objeto moral cómplice, mediando para que la masculinidad alcance la perfección espiritual, asumiendo la carga de la interdependencia material y afectiva del sostenimiento de la vida. Un Otro que en su mediación refleje lo mismo de sí: un espíritu individualizado capaz de ser autosuficiente moral y económicamente, que era la preocupación importante para Agustín y su madre. La voluntad del amor fusión, el amor a lo mismo masculino, que queda representada en la genealogía de lo Uno desde la trinidad, porque padre e hijo remiten al espíritu de la civilización patriarcal:

> Este espíritu del Padre y del Hijo recibe en las sagradas letras con la significación más propia de ese nombre: Espíritu Santo. Con todo, es otro distinto del Padre y del Hijo, porque ni es el Padre ni el Hijo. Pero he dicho otro, no otra cosa, porque también él es un bien simple e igualmente inmutable y coeterno. Y esta Trinidad es un solo Dios, y no deja de ser simple por ser Trinidad[49]. (Agustín de Hipona, 1964, p.605)

La fusión del espíritu santo se considera un bien con valor propio que no es diferente del padre y del hijo, porque comparten la misma unidad moral, la *dilectio*. El espíritu santo expresa la exaltación del ideal de la unidad del patriarcado frente a la diversidad, que interpela al prójimo en cuanto que semejante o amor *caritas* para constituir lo Uno en clave de totalidad. En cualquier caso, esta trinidad recuerda a las hipostasis plotinianas: lo Uno, el Espíritu y el Alma.

---

[48] "Est itaque bonum solum simplex, et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus" (san Agustín, 1964, L. XI, C. 10, 1)

[49] "[…] qui Spiritus Patris et Filii, Spiritus sanctus propria quadam notione huius nominis in sacris Litteris nuncupatur. Alius est autem quam Pater et Filius, quia nec Pater est, nec Filius: sed, Alius dixi; non, Aliud; quia et hoc pariter simplex pariterque bonum est incommutable et coaeternum." (san Agustín, 1964, L. XI, C. 10, 1)

En esa *diectio* el amor *caritas* se inscribe también en el matrimonio como mecanismo de control de la unidad a través del dominio voluntario de la pasión del cuerpo hacia un fin: "La pasión incontrolada se vería sustituida por acciones no más incontrolables que levantar un brazo" (Laqueur, 1994, 117). Motivo por el que la otra vía de inmortalidad en fusión con el Uno sería la paternidad legitima en la ciudad de los hijos de dios:

> [...] en el cristianismo a partir de Agustín, la procreación volverá a aparecer en el primer plano de la teología del matrimonio y de la ética sexual: se la definirá, junto al sacramento y la fidelidad, como uno de los bienes del matrimonio y la primera de las finalidades legítimas que puede proponerse el acto sexual entre esposos. (Foucault, 2019, p. 287)

La procreación de la que habla Diotima en *El banquete* se incorpora en el concepto de amor de Agustín, sea la paternidad de la familia o la paternidad intelectual o espiritual o maestría. Pero hay una jerarquía de valores entre la virginidad monacal y el matrimonio, que no se contraponen, sino simplemente son caminos hacia un bien superior, la unidad, pero con una jerarquía:

> Contra estos dos errores, uno que condena el matrimonio y otro que no prefiere a él la virginidad, Agustín destaca que el matrimonio y la virginidad no se distinguen como el mal del bien, ni se aproximan uno a otro como dos bienes equivalentes: debe evaluárselos y separárselos como un menor bien respecto de un bien más grande. (Foucault, 2019, p. 302).

El motivo fundamental de esta jerarquía en la que el matrimonio está en segundo lugar, es que dispersa y desconcentra al alma de su relación con lo Uno, luego la virginidad constituye un valor porque: "[...] está ligado a la posibilidad de concentrar y dirigir la "*intentio animi*" [intención del espíritu], se debe a que su fin consiste en establecer cierta relación con Dios, [...]" (Foucault, 2019, p.303). Dicha relación con Dios exige la virginidad en el amor no solamente en la práctica sexual también en el afecto, para que este no atraviese el placer, es decir, que el sentimiento sea instrumento de control del deseo sexual a través del matrimonio y la paternidad para alcanzar el orden espiritual: "Añádase a esto que la concupiscencia de la

carne reprímese y se ordena con la unión conyugal y, si cabe hablar así, crepita y se abrasa más verecundamente cuando viene moderada por el afecto paterno[50]" (San Agustín, 1954b, p.47). Un orden que busca la paz, la idea de amor sosegado de Platón, para utilidad a los fines de la masculinidad y sus intereses individuales:

> Agustín podía imaginar una cópula en el paraíso en la que la violencia, las heridas, el derramamiento de sangre y el aplastamiento de los cuerpos que figuran en relatos como el de Lucrecio serían reemplazados por una imagen de la cópula como un suave adormecimiento en los brazos de la pareja. (Laqueur, 1994, p.117)

Mientras que las mujeres con el arquetipo originario de María, voluntariamente o de manera automatizada o natural, se hacen cómplices de lo Uno del deseo igualmente con sosiego, sin la servidumbre del placer y por deber: "Imitó así la vida celeste en el cuerpo mortal por medio del voto y sin estar obligada; lo hizo por elección de amor y no por obligación de servidumbre[51]" (San Agustín, 1954c, p.143). María se convertirá en modelo ético amoroso para Cristo por su voluntad para cumplir con su deber de madre: una mujer desensualizada por propia voluntad, virgen emocional y físicamente, de manera que él pasará a ser siervo de ella cuando nazca porque su pureza le guiará hacia dios:

> Por ello, Cristo al nacer de una virgen prefirió aprobar a imponer la santa virginidad en una virgen que, aun antes de saber quién había de nacer de ella, había ya determinado permanecer virgen. Y así quiso que fuese libre la virginidad hasta en la mujer de la que Él tomó forma de siervo[52]. (San Agustín, 1954c, p.143)

Lo que muestra que no hay una oposición entre virginidad y matrimonio, de lo que se trata precisamente es de reunirlos: "[...] virginidad y matrimonialidad no se ponen como dos

---

[50] "Deinde quia reprimitur, et quodam modo verecundius aestuat concupiscentia carnis, quam temperat parentalis affectus" (san Agustín, 1954, "De bono coniugali", C. III)

[51] "[…] ut in terreno mortalique corpore caelestis vitae imitatio voto fieret, non praecepto; amore eligendi, non necessitate serviendi" (san Agustín, 1954, "De sancta virginitate", C. IV)

[52] "Ita Cristus nascendo de virgine, quae antequam sciret quis de illa fuerat nasciturus, virgo statuerat permanere, virginitatem sanctam approbare maluit, quam imperare. Ac sic etiam in ipsa femina in qua formam servi accepit, virginitatem esse liberam voluit" (san Agustín, 1954, "De sancta virginitate", C. IV)

modos de vida alternativos, sino que se reúnen como aspectos permanentes y simultáneos de las relaciones que dan forma a la Iglesia como unidad espiritual" (Foucault, 2019, p.308) La unidad de la comunidad católica que estará presidida por el *Ethos* masculinizado, un señorío de obediencia y subordinación voluntaria para lo otro, para las mujeres. Así, dios en tanto que señor y padre, se crea a semejanza del hombre, con el objeto de que gobierne a través del matrimonio a la esposa y la descendencia con ese ideal de padre unificador: "Nuestra idea de autoridad paterna no proviene de la idea de Dios como Padre; Dios Padre ha sido creado a partir de la lucha por el control paterno de la familia" (Rich, 1996, p.117). La cuestión es que el control de la familia supone para el obispo de Hipona un referente para el gobierno de la ciudad:

> La familia debe ser el principio y la parte mínima de la ciudad. Y como todo principio hace referencia a un fin en su género, y toda parte se refiere a la integridad del todo por ella participado, se desprende evidentemente que la paz doméstica se ordena a la paz ciudadana, es decir, que la bien ordenada armonía de quienes conviven juntos en el mandar y en el obedecer mira a la bien ordenada armonía de los ciudadanos en el mandar y obedecer. Según esto, el padre de familia debe tomar de las leyes de la ciudad aquellos preceptos que gobiernen su casa en armonía con la paz ciudadana[53]. (San Agustín, 2004, p. 599)

El amor se define "en el mandar y obedecer", que conforma una expresión de dominio que, como iré analizando, va a estar presente en nuestra cultura como ideal amoroso:

> Así, la idea de poder se convierte en el poder de una idea, que satura a su vez a todas las demás nociones de poder. Tanto en Occidente como en Oriente, se considera el

[53] "Quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse civitatis, omne autem initium ad aliquem sui generis finem, et omnis pars ad universi, cuius pars est, integratem refertur; satis apparet esse consequens ut ad pacem civicam pax domestica referatur, id est ut ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium referatur ad ordenata imperandi oboediendique concordiam civium. Ita fit, ut ex lege civitatis praecepta sumere patremfamilias oporteat, quibus domum suam sic regat, ut sit paci accommodata civitatis." (san Agustín, 2004, L. XIX, C. XVI)

> amor sexual como la actuación del poder sobre alguien o la caída bajo el poder de alguien. (Rich, 1996, p.118)

Esa unidad-fusión mínima de gobierno en torno a la paternidad constituye una institución amorosa de dominación y subordinación voluntaria, una ley del amor por la que se vincula el gobierno económico y político doméstico. La ley del padre de familia establece las condiciones de sometimiento de unión total y calmada, que prefijan al gobierno de la ciudad en los mismos términos de paz. Centra su interpretación del *Génesis* en la perspectiva espiritual, sitúa la "ayuda" de la mujer, no en términos de asociación entre sexos diferentes como en Grecia, sino de subordinación a los fines de la masculinidad: "Interpreta como una relación de mando y sumisión la "ayuda" que la mujer debe aportar al hombre. Luego, la relación que se entabla sobre la base de la diferenciación del hombre y la mujer no pasa por el sexo" (Foucault, 2019, p.314). No pasa por el sexo ni la sexualidad porque la práctica sexual es voluntaria y casta, pasa por el apoyo de la mujer al logro de los fines masculinos, y estos son imitar a dios:

> Si Dios puede granjearse gloria a causa del hombre, desde luego no es en cuanto le ha dado forma en el cieno, sino en cuanto el hombre se le asemeja, y se le asemeja no solo porque ha sido modelado a su imagen, sino porque, voluntariamente, imita, con su razón, la sabiduría de Dios. A su vez, de la misma manera, el hombre es glorificado por la mujer si esta lo sigue, lo imita y reproduce el ejemplo de sabiduría que él le ofrece. Y Dios se glorifica en mayor medida porque su imagen se convierte a su vez en modelo. (Foucault, 2019, p.315)

Las mujeres glorifican a los hombres en tanto que feminidad cómplice, lo que significa a su vez alabar la imagen de una masculinidad, la autosuficiente y poderosa de dios, el patriarcado, y ellas a cambio de su asimilación a la unidad tendrán poder procurado por los hombres como Mónica que, por ello la santificaron. El amor constituye la adoración de un conjunto de imágenes de semejanza desde la cúspide de una masculinidad absoluta, continuando ese orden de deseo e imitación lo desplaza como ideal a los diferentes grupos

sociales como mujeres, esclavos, etc., desalojándolos de su propio poder y colocándolo en la invisibilidad.

El imaginario de Agustín es que en la ciudad se reunirá a ciudadanos de todas las razas y lenguas, pero bajo una norma homogénea de adoración superior a la idea de semejanza del único dios del amor. Solo pone una condición que: "[…] no se pongan obstáculos a la religión por la que -según la enseñanza recibida- debe ser honrado el único y supremo Dios verdadero[54]" (san Agustín, 2004, p.602). Lo que significa un orden de paz social en la ciudad basado en la extensión del ideal de unidad amorosa o fusión en torno a la imagen de la semejanza cristiana, cuyo referente es el padre; es decir, una ley de superioridad moral centrada en lo Uno y bajo unas condiciones de clase y estatus académico, invisibilizando cualquier otro orden cultural o civilizatorio que provenga de lo considerado como feminidad y diverso.

Agustín, siguiendo la estela de Jean Cassien en su trabajo sistemático de modulación del deseo a través del cuerpo, traslada ese trabajo de control a una voluntad sin libido en los cuerpos de los cónyuges, que la voluntad aporte paz (sin deseo sexual) al cuerpo y sea útil al sujeto masculinizado en sus fines espirituales: "[…] se trata, muy por el contrario, de un acto cuyos elementos están en su totalidad bajo el control exacto y sin flaquezas de la voluntad. El hombre podía querer, y en efecto quería todo cuanto sucede en él" (Foucault, 2019, p.346). Y el fin es querer hacerse siervo de la espiritualidad en la unidad eterna: "Y su unidad, la unidad de la vida, es la vida eterna, no la vida transmutada en inmortalidad" (Zambrano, 2011, p.61). El amor que se vive en términos de unicidad eterna es el amor verdadero para Agustín, y para eso hay que despojarlo del placer que es lo efímero.

El interés es que esas dos fusiones de amor en la unidad, la amorosa matrimonial y la social de semejantes en la comunidad y la ciudad, voluntariamente se realicen bajo ese orden amoroso de poder, servicio y obediencia al padre en tanto que dios, en calidad de amor a lo

---

[54] "[…] si religionem qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit" (san Agustín, 2004, XIX, 17)

Uno autosuficiente, que por su semejanza también aspira al papel de padre creador: "como el más libre de los servidores de Dios y el más digno de servirle, y solamente en cuanto a él puede ser llamado también señor de la creación" (Scheler, 1996, p.45). Esta es la posición de soberanía terrenal, fusionada entre semejantes para lograr una unidad autosuficiente desvinculada del sostenimiento de la vida. Desde la genealogía conformada por san Agustín y a partir del cristianismo se ha diseñado esa soberanía de unicidad y amor civilizatorio para la masculinidad. Aquel cuyo legado centrado en el orden de conocimiento y la moralidad se recoge con posterioridad en los inicios de la modernidad y el romanticismo.

2.2.8. Recopilación de conceptos fundamentales de la doctrina de Agustín de Hipona

El legado de Platón, los estoicos y el neoplatonismo sobre el amor, que san Agustín reconstruye en su pensamiento, conforma su discurso filosófico sobre el deseo entreverado por su relación de analogía con el conocimiento; cuando un sujeto amante, movido por el deseo de satisfacer su carencia, busca la unidad con el sujeto-objeto a través de la semejanza de fines e intercambiando sus propios valores. Un paradigma amoroso jerárquico marcado también por la actitud de actividad-pasividad, en el que el sujeto amante es el activo y el amado el objeto pasivo y la obediencia. El amor como un acontecimiento de lazo singular "entre" un sujeto y un objeto desaparece para dar paso al deseo jerárquico del sujeto amante que arrastra y asimila al objeto correcto para su bien, convirtiendo a este objeto en un instrumento intermedio "entre" dios y los hombres. Lo amado no es un fin en sí mismo, está dentro de un marco de afección correcta que huye del estado de poseído por el amor, encarnado por la imagen del amor de Alcibíades por Sócrates o la que describe Lisias. El fin es que el sujeto posea al sujeto-objeto correcto de valor para sí, tal y como plantea Pausanias, cuya posesión constituye un intercambio para la ascensión hacia la unidad en términos de amor calmado. De manera que el amor, como describía Diotima a *eros*, se comprende como medio e intermediario hacia la perfección individual y no como fin en sí mismo en términos de lazo entre dos sujetos.

Esta idea de amor sosegado hacia la virtud, que Sócrates también había defendido en el *Banquete*, se instaura en el discurso cristiano de Agustín en términos de deseo correcto o *dilectio,* donde la voluntad del sujeto deseante se orienta hacia ese sujeto-objeto adecuado;

aquel que le permite transcender la sensualidad, el deseo sexual y el sostenimiento material de la vida, considerados elementos erróneos y generadores de dependencia. Un amor interesado en el intercambio de valores entre amante y amado de Pausanias que el neoplatonismo identifico con el discurso de Platón.

Cassien realiza un trabajo sistematizado del deseo a través del cuerpo en la comunidad monástica y Agustín lo prescribe para incorporarlo en la existencia cotidiana de la gente en términos de voluntad y libertad. El padre de Hipona reforzará discursivamente esta matriz de sujeción del deseo a través de una voluntad orientada hacia el objeto correcto y apuntalada con mecanismos de control subjetivo, como su concepción binaria de las relaciones de género o la virginidad amorosa y el amor en el matrimonio con fines de procreación.

En dicha matriz el deseo queda desvinculado de la sensualidad de los sujetos, del placer y de la interdependencia material necesaria entre humanos, para situarla en una posición feminizada de dependencia. Emplaza a la masculinidad al reconocimiento entre prójimos como semejantes espirituales, que les aportará un lugar de independencia moral como sujetos autosuficientes en el saber, la ética y, por tanto, el poder político, económico y social. Lo que el espíritu civilizatorio cristiano identifica por amor espiritual tranquilo y sosegado para lograr la felicidad.

El padre de Hipona comprende que el deseo moviliza a los sujetos hasta ciertos límites de proximidad (la familia), que, además, es un movimiento inmanente al ser humano, por lo que no separa deseo y voluntad como Cassien, sino que busca la articulación entre deseo y voluntad a través de una serie de prescripciones morales como ideales o imágenes que se convierten en fines para la existencia. Para ello, siguiendo a los estoicos concibe la necesidad de una *téchne* que vincule naturaleza y deber a través del autoconocimiento para reforzar su posición social, al tiempo que realiza su consiguiente performatividad del deseo, con el objeto de armonizarlo a fines subjetivos. Una armonización de fines inscritos moralmente en el cuerpo y normalizados que se refuerzan en términos de obediencia al deber.

Agustín reformula de los estoicos una vía de conocimiento y un saber práctico que agrupa un determinado número de preceptos morales que entienden como verdades, de las cuales unas

son principios fundamentales y otras reglas de conducta. Por ejemplo, el estoicismo ordena una forma de asociación para el buen gobierno del *oikos*, un estilo individual de lazo en el hogar al que se adscribe una serie de deberes entre los cónyuges que, más tarde, recogerá san Agustín para ordenar los principios del amor *caritas*. El *logos* funcionaría como regulador del comportamiento en torno al deber de la masculinidad o feminidad, sin tener en cuenta la singularidad de cada alma; digamos que conformará una *téchne* de dominio sobre sí, del que se apropia el cristianismo para dar un sentido homogéneo y religioso a la existencia de dos subjetividades. Y esta regulación del comportamiento hará del sujeto de deseo un sujeto individual del deber y del derecho, un sujeto jurídico individual cabeza de familia, más tarde protagonista de la ética de los derechos y los deberes. Una ética que rehúye de la interdependencia y oculta el sostenimiento moral y material desplegado en el ámbito privado, donde se ensalza la relación entre sujetos privilegiados activos y objetos pasivos de su deseo.

Y de Plotino recoge la Idea de superioridad del intelecto o Uno espiritual que irradia el alma para concebir la divinización del amor supremo, así como, el amor-fusión que está tan presente en Agustín y su versión existencial antropológica de la triada: el hombre sensual, el ético y el espiritual, que hallarán también acogida en pensadores posteriores, como Rousseau y Kierkegaard. Todos estos arquetipos están marcados por la propia experiencia de vida de estos pensadores que confiesan en su autobiografía su culpa con el fin de conocerse, redimirse y salvarse en el otro mundo: "[…] pero es en la autobiografía donde se funden por primera vez los problemas de la existencia; esto ha particularizado ciertas escrituras como las de san Agustín, Rousseau o el mismo Kierkegaard" (Martín, 2009, p. 75)

La confesión escrita da cobertura a la memoria como si fuera un hilo dialéctico de objetividad, en el que se articula existencia y *logos* con el fin de revelar la verdad al padre superior, a la comunidad o a la sociedad civil, que implica un ejercicio de autodominio y verdad conformado en torno al "poder pastoral", o el estatuto de padre de la iglesia.

El género literario de la confesión es un ejercicio de dar cuenta de sí, para construir un ideal de Unidad del individuo en torno a un fin moral, que se desarrollará durante la Edad Media, y de manera más intensa con la Reforma y la Contrarreforma hasta los preámbulos de la

Revolución Francesa con Rousseau. El sentimiento se actualiza en una práctica individual para proyectar fines morales entre semejantes, que promueven una autoconciencia como sujeto a través de un proceso de individualización absoluta; una subjetivación de la norma en torno a fines existenciales, que durante los siglos XVIII y XIX en Europa se incorporan como mecanismos de poder psicológico por parte del Estado.

Después del cambio cultural de la antigüedad griega al cristianismo, la realidad se instaura a través de un espíritu civilizatorio cristiano cuyo referente es un hombre abstracto, sin carne, ni sexualidad ni dependencias para dedicarse exclusivamente a lo Uno espiritual del imaginario católico agustiniano. Un modelo subjetivo amoroso que engendra violencia en al propio sujeto porque el servicio y dedicación a la unidad de conciencia expulsa del "yo" a lo Otro de sí para dominarlo y explotarlo en nombre de la obediencia a la unidad, tal y como se explica a continuación:

> Si la violencia es el acto por el cual un sujeto procura reinstaurar su dominio y su unidad, la no violencia bien puede ser resultado de vivir el cuestionamiento persistente del dominio yoico que nuestras obligaciones para con otros inducen y requieren. (Butler, 2012, p.92)

El deseo en san Agustín no solo desaloja la diferencia, sino que no se hace cargo de ella ni se responsabiliza del otro concreto y singular, ni del placer sexual o el sostenimiento de la vida de lo Otro, con el objeto de no distraer ni dispersar su actividad hacia la virtud o perfección. Pero, además, solidifica esa identificación entre deseo y amor sin sexualidad, centrada en el mito del nacimiento de *eros* de la necesidad y la oportunidad*,* que inicia Platón con Sócrates en el *Banquete* para desalojar el acontecimiento del amor concreto o singular. Coloca en el centro del deseo a un prójimo-semejante como ideal abstracto a quien amar moralmente, incluso en el amor erótico, que unifique al conjunto de cristianos romanos a través de sus prescripciones morales y existenciales y, más tarde, dichas normas conformarán un sentido existencial civilizatorio.

Lo Otro diferente en calidad de feminizado será correcto solamente si aporta al sujeto deseante la mediación para lograr la autosuficiencia, y le permita eludir las dependencias

afectivas y materiales del sostenimiento de la vida para lograr una soberanía masculinizada, como padre en la familia o como padre espiritual en una comunidad. La representación de sujeto-objeto mediador, útil para el sujeto amante que transciende la animalidad o el sostenimiento material e inmaterial que exige la vida humana, es aquel Otro dependiente y, por tanto, susceptible de dominio y situado en un "entre" sensual y lo racional, es decir, en lo opinable y moralmente recto, como *eros* o Diotima ofreciéndose a Sócrates como objeto de mediación en Platón.

Con toda esta cartografía sobre la autosuficiencia Agustín de Hipona busca organizar un *Éthos* iniciático centrado a la independencia del cuerpo de sus necesidades materiales y afecciones sensuales, con el objeto de abstraerse de la interdependencia social y establecer una concepción individualista instrumental de los vínculos sociales. E interesadamente configura una imagen ideal de objeto de amor, como la de su madre, para interpelar a aquellos sujetos independientes en calidad de semejantes con intereses homogéneos para lograr una fusión totalizadora. Y otro *Éthos* feminizado, que no será para él de tal rango, sino mero amor natural de obediencia y opinión moral que sea funcional al patriarcado cristiano, pero que se hará cargo en calidad de mediadora de los seres concretos y sus necesidades no solo materiales, sino emocionales y morales, así como orientar a la singularidad a la unidad. La naturaleza y las mujeres, concebidas como objeto pasivo natural o feminizado en el patriarcado cristiano de Agustín, tienen la función de orientar subjetivamente a la masculinidad, inmolándose con su trabajo para sostener la vida de la masculinidad. Un trabajo invisibilizado porque se interpreta como ese amor natural y animal de las nodrizas y de su propia madre, articulado en términos de red.

El padre de Hipona exalta el amor a través de una serie de imágenes para lograr el amor-fusión espiritual entre semejantes descarnados, que representan la capacidad de unión masculinizada como la trinidad de dios. Por otro lado, la imagen de la feminidad de la virgen María queda representada en la propia madre del padre de Hipona, que hace del servicio a dios abnegación orientando a su esposo e hijo hacia su propio fin masculinizado de explotación de la feminidad, a pesar de que el esposo no era creyente. La experiencia amorosa con Floria Emilia queda fuera, sacrificada como amor singular. En definitiva, todas las

imágenes del amor que contienen fines existenciales, son instrumentos mortíferos de la sensualidad y el deseo sexual diverso.

Lo Uno constituye una genealogía del amor patriarcal, en tanto que amor al amor como fusión entre el sujeto y su fin u objeto de deseo, que será llevado como sentido existencial civilizatorio al resto de hijos varones en la tierra, para exaltar la unidad subjetiva espiritual voluntaria de una masculinidad descarnada y desensualizada. Lo que significa que el amor *caritas* es el deseo sometido a la huida del placer y la vida singular en favor del orden moral, donde el matrimonio hará del amor un deseo de unidad familiar con aspiraciones de autosuficiencia moral y económica y cuya soberanía ostenta el padre reconocido entre semejantes, dando legitimidad al mismo para colocarse también como soberano en la ciudad.

Esta construcción neoplatónica del cristianismo de Agustín aporta cuerpo a toda una línea de pensamiento filosófico idealista, donde el deseo o amor se identifica como objeto correcto para ejercer de medio y fin moral de conocimiento, y la relación de obediencia entre el sujeto deseante y sujeto-objeto deseado implica dominación y jerarquía en una comprensión social de carácter dual y binario, porque no preserva el amor mutuo o recíproco en los términos de la igualdad y la diversidad. Es más, construye no solo unas éticas binarias, sino que su versión ética del amor conmina al sujeto deseante a lograr los objetos de amor adecuados para sus fines de perfección y cierre de una imagen de carencia ontológica de lo humano. Concepción que coloca al sujeto amante en un continuum desear-lograr, inscribiéndole en un goce individual por el logro sin cierre o satisfacción. Y esta misma línea, entiende el vínculo social y sexual en los términos de relaciones totalitarias de dominación entre el sujeto del logro en la cúspide y los sujetos-objetos dispuestos a ser dominados; cuya filosofía del deseo cimenta por analogía los postulados morales del conocimiento, social y natural. El padre de la iglesia reformula los fundamentos de la filosofía idealista del amor platónico, instituyendo un sentido existencial teísta en torno a fines ideales a partir del concepto del deseo de virtud, perfección o excelencia en Sócrates y se convertirá en un espíritu civilizatorio articulando deseo-saber y poder.

En los siguientes capítulos se analiza las derivas de esta filosofía idealista del amor que tiene una incipiente mirada existencialista, en el que la escritura de la confesión configura la memoria para dar ese sentido de unidad existencial al sujeto deseante y un lugar de legitimidad epistemológica, tanto en el caso de Jean Jacques Rousseau como de Sören Kierkegaard.

Capítulo 3. Ecos de Agustín de Hipona en Jean Jacques Rousseau

En este capítulo se va a analizar y relacionar los conceptos sobre el amor de Rousseau con Agustín de Hipona, que ha sido clasificado también como filósofo del corazón, porque coloca en el centro de su trabajo pedagógico y político la modulación del deseo para conformar una voluntad racional en torno a fines semejantes. El dominio de sí del individuo se inscribe en el deseo y la construcción de la identidad por Rousseau, con el objeto de diferenciar los deberes de cada sexo/género en una matriz de deseo heterosexual, como ya delimitaba Agustín. Una relación distintiva de deberes que se articula moral y económicamente en cada género, construyendo una visión de unidad familiar en el espacio privado y totalitaria en términos de voluntad general a través del pacto social en el espacio público.

Para el análisis del marco amoroso de Rousseau se establecen los siguientes apartados: en primer lugar, se destacan algunos acontecimientos de su vida que aportan comprensión al análisis de su obra; en segundo término, se analiza el tratamiento narrativo que hace Rousseau de las imágenes feminizadas y masculinizadas de Agustín en dos apartados. En tercer lugar, se analiza su orden amoroso para ponerlo en relación con el padre católico. A continuación se analiza la deriva de este orden en dos éticas, siguiendo la comprensión binaria agustiniana de las relaciones sexuales y sociales. Finalmente, se aborda el concepto de amor al amor en términos de fusión como planteaba Agustín, moral y económica, cuyo modelo es la unidad familiar.

A continuación, comienza el apartado de introducción a la vida del pensador ginebrino, cuyo propósito es introducir algunos datos sobre su vida para dar cuenta de la posición social y los sucesos que pudieron marcar su pensamiento y creencias religiosas, así como, justificar el uso de la bibliografía de Rousseau y esbozar el marco de influencia agustiniano en su concepto de amor.

3.1. Apuntes biográficos de Jean Jacques Rousseau y justificación del análisis de sus obras.

Jean-Jaques Rousseau (1712-1778) nació en Ginebra, su madre murió días después del parto y su padre tuvo que huir, cuando él todavía era pequeño, por un altercado:

> Rousseau's mother died a few days after he was born, leading him to see his birth as his first misfortune. After an altercation with a captain in the French army, his father fled Geneva, abandoning the ten-year-old Jean-Jacques to be raised by his Uncle Bernard[55]. (Ogrodnick, 1999, p.56)

Estos sucesos de su familia de origen marcaron una infancia de ausencias en el pensador ginebrino, que vivió con su tío en condiciones de pobreza, fue aprendiz de varios oficios y finalmente salió de Ginebra pocos años más tarde, abandonando también el protestantismo que profesaba: "[…] il quitta Genève un beau jour (1728) pour se convertir au catholicisme[56]" (Mornet, 1926, p.138). Su interés para convertirse al catolicismo es económico, según narra Pilar Ruíz Ortega, la traductora del *Julia, o la nueva Eloísa,* en el prólogo a esta obra: "Convertirse al catolicismo era el modo de conseguir ayudas de la piadosa madame de Warrens, que vivía en Annecy y eso es lo que hace" (Ruíz, 2007, p.27). Rousseau se mantendrá unido a ella durante un tiempo, tal y como él mismo atestigua, porque ella le "inicia en el amor" (Ruíz, 2007, p.26). En su vida habrá otras relaciones amorosas, pero a quien estará siempre unido será a: "Thèrérese Levasseur, sirvienta en una posada, buena mujer con quien tiene cinco hijos, todos ellos entregados a la asistencia púbica" (Ruíz, 2007, p.26).

Llega a Paris en 1740 y se hace amigo de Marivaux, Fontenelle, Diderot, y fue nombrado secretario del embajador en Venecia, M. de Montaigu, pero se vuelve: "[…] il se brouilla avec lui et revint en France en 1744[57]" (Mornet, 1926, p.138). En 1750 Rousseau participa en un concurso de la Academia de Dijon sobre la cuestión: "Si le rétablissement des sciences

---

[55] Traducción propia: "La madre de Rousseau murió pocos días después de su nacimiento, lo que le llevó a considerar su nacimiento como su primera desgracia. Tras un altercado con un capitán del ejército francés, su padre huyó de Ginebra, abandonando a Jean-Jacques, de diez años, para que lo criara su tío Bernard.
[56] Traducción propia: "[…] él dejó Ginebra un buen día (1728) para convertirse al catolicismo"
[57] Traducción propia: "[…] Se enfada con él y se vuelve a Francia en 1744"

et des arts a contribué à eparer les moeurs"[58] (Mornet, 1926, p.138), concluye de manera negativa, gana el concurso y se hizo célebre con este ensayo. Después de un viaje a Ginebra, regresó al protestantismo y retomó su condición de ciudadano, más tarde se retiró en 1756 a una casa en el valle de Montmorency, l'Ermitage, en préstamo de su amiga, la Sra. d'Épinay, pero está poco tiempo porque se pelea con ella: "Il se brouille avec elle et se réfuge à Montmorency, puis dans une dépendance du château du maréchal de Luxembourg[59]" (Mornet, 1926, p.138). Y no sería la única enemistad o pelea que el pensador tiene con protectoras, protectores o amistades que le muestran como un pensador paradójico.

Entre sus contradicciones encontramos las relacionadas con el amor, Rousseau explicita su deseo de vivir un amor apasionado, aquel que le hiciera desbordarse moralmente y ciertamente: "[…] la vida le regaló una cierta dicha que parecía un principio de novela: una tarde de tormenta, Sophie d'Houdetot, joven esposa del conde d'Houdetot vino a refugiarse en la casa de Rousseau, en medio del bosque: […]" (Ruíz, 2007, p.28).

Pero su vida está llena de conflictos afectivos, la relación con Sophie terminó por conocerla su amante Saint-Lambert, y aunque le perdonó le condujo a una ruptura con "sus amigos protectores, con madame d'Épinay, con Diderot y dejó el Ermitage en diciembre de 1757 por otro retiro que le ofrecían el mariscal y la mariscala de Luxemburgo" (Ruíz, 2007, p.29). Y, en otro sentido, otro problema surgió también con Hume, cuando este le acogió en Inglaterra en el momento en que era perseguido en Francia por la publicación de *Emile* (1761):

> L'Émile est condamné et Rousseau doit s'enfuir pour échapper à l'emprisionnement. Chassé tour à tour d'Yverdon en Suisse, de Motiers près de Neuchâtel, de l'Ile Saint Pierre dans le lac de Bienne, il accepte l'hospitalité offerte en Anglaterra par le philosophe Hume. Mais il se brouille violemment avec lui, revient en France où il

[58]Traducción propia: "Si el restablecimiento de la ciencia y las artes ha ayudado a disipar los modales"

[59] Traducción propia: "Se enemistó con ella y se refugió en Montmorency, luego en una dependencia del castillo del mariscal de Luxemburgo."

> erre quelque temps en proie à un demifolie de persécution et revient enfin à Paris (1770)[60]. (Moret, 1926, p.139)

Rousseau mostró una existencia emocionalmente enredada en crisis sentimentales sexuales y de amistades que inspiraba su miedo a sí mismo y al otro y este malestar coloca su pensamiento, como analizaré, en ese lugar paradójico entre la individualidad y la sociabilidad humana precaria en un momento histórico de crisis y cambio civilizatorio, en el que está emergiendo ese sujeto moderno que el mismo representa, tal y como le describe Zambrano (2011): "Figura nueva, y que será como el arquetipo del hombre moderno: oscilante, doble o más bien múltiple, con varios rostros posibles, ninguno completo" (p.80).

La vida del pensador está teñida de estas acciones paradójicas en relación con su pensamiento, así como de conceptos atravesados por reflexiones contradictorias entre sí, o incluso estrechamente vinculadas con la necesidad o interés propio como el cambio en las creencias religiosas. Por ejemplo, hay una incongruencia importante entre su vida y su pensamiento pedagógico en su renuncia a educar a sus hijos; puesto que pesar de que escribió una gran obra sobre pedagogía infantil y juvenil en *Emile,* entregó a sus hijos en un centro asistencial, aunque posteriormente le generó bastante desolación. Asimismo, mostró en sus obras sus anhelos de amor verdadero y a pesar de ello llevó una vida vinculada a una mujer con la que no vivía una pasión amorosa, pero representa esa imagen de mujer servicial y cuidadora que el mismo idealiza en *Sophie*, como se analiza más adelante. Rousseau conjuga en su obra estas imágenes ideales de mujeres amantísimas y abnegadas con el ideal de la virgen, para situarlos en objetos correctos de amor e instrumentos de mediación que les permitan a los hombres ascender a la individualidad. El mismo sentimiento de nostalgia de unidad que recuerda el anhelo de completitud de san Agustín.

---

[60] Traducción propia: "La obra de Emilio fue condenada y Rousseau tuvo que huir para escapar del encarcelamiento. Conducido por turnos a Yverdon en Suiza, a Motiers cerca de Neuchâtel, a la Isla Saint Pierre en el lago Bienne, aceptó la hospitalidad ofrecida en Inglaterra por el filósofo Hume. Pero se enfadó violentamente con él, regresó a Francia donde vagó por un tiempo presa de una medio loca persecución y finalmente regresó a París (1770)"

El pensador ginebrino continúa con el concepto de voluntad amorosa de Agustín de Hipona y la novedad en su tiempo es que introduce explícitamente el amor voluntario de las mujeres en el matrimonio, pero reproduce también la imagen del semejante abstracto prescrito por el padre de la iglesia. No obstante, en su especulación sobre el sentimiento moral se apoya también en autores contemporáneos vinculados a la filosofía del sentimiento:

> J.-J. Rousseau n'a donc pas inventé de toutes pièces la philosophie du sentiment. Quand il parle du goût et de la critique il n'ajoute pas grand' chose à ce qu'il avait lu dans Dubos, dans Levesque de Pouilly, dans le P. André. C'est lui pourtant qui a fait du sentiment non pas un chapitre ou un aspect de la philosophie, mais une philosophie nouvelle dressée contre la philosophie rationaliste[61]. (Mornet, 1926, p.144)

En la misma medida que el padre de la iglesia católica Rousseau coloca en el centro de su pensamiento esa filosofía del corazón, con el objeto de quitarle centralidad a la filosofía del racionalismo, pero el amor está atravesado por la voluntad, por un sentimiento moral racional respecto a fines y sosegado en el interior de las relaciones sexuales, éticas y políticas. En *El contrato social* (1762) su objetivo es argumentar la voluntad general en favor de los intereses y los derechos de los soberanos semejantes convocados a tal contrato. Pero, por otro lado, también es heredero y echa mano de temáticas epistemológicas racionalistas como el mecanicismo y el *iusnaturalismo* estoico para interpretar las relaciones entre los sexos en torno a fines y deberes y construir el sujeto jurídico de derecho. Con ello organiza una división sexual del trabajo y la subordinación de las mujeres, que sustenta el pacto social y político entre los propios hombres como grupo juramentado. Y a partir de su concepción del amor también se muestra singular y paradójico en su pensamiento político que, aún estableciendo un marco jurídico y político democrático para el sujeto, se desvincula del

[61] Traducción propia: "J.-J. Rousseau, por lo tanto, no inventó la filosofía del sentimiento desde cero. Cuando habla de gustos y críticas, no agrega gran cosa a lo que había leído en Dubos, en Levesque de Pouilly, en el padre André. Sin embargo, fue él quien hizo que el sentimiento no fuera un capítulo o un aspecto de la filosofía, sino una nueva filosofía elaborada contra la filosofía racionalista"

enciclopedismo, de manera que no representa el paradigma de la Ilustración exactamente sino del romanticismo en cierta medida:

> Ciertamente, el pensamiento de Rousseau es complejo, lleno de paradojas y contradicciones; su interpretación -hay muchas lecturas de Rousseau- es difícil y delicada: no es, como se sabe, un representante típico de la Ilustración -si es que la Ilustración es un fenómeno susceptible en algún sentido de representación típica y se encuentran en él, sobre todo en su concepto de la naturaleza, elementos propios del romanticismo. (Amorós, 1991, p.36)

Su concepto de amor se fundamenta, también como en Agustín, en una mirada privilegiada del sujeto individualista y autosuficiente, logrado bajo un proceso dialéctico con la institucionalización del matrimonio o en la voluntad general. Presenta al individuo, en similitud con el padre de la iglesia, como un ser libre en tanto que capaz de modular su voluntad individual a través de un proceso de autoconocimiento para dirigirse a la perfección existencial o existencia virtuosa. Lo que también muestra en Rousseau muchos recelos u olvidos sobre la dimensión social e interdependiente del individuo:

> La moral del siglo XVIII es, no cabe duda esencialmente una moral social. Sin embargo, la reducción del hombre a un ser social implicaba una exposición muy incompleta del mismo: el individuo casi había sido suprimido. No hay por qué asombrarse entonces si Rousseau retorna al individuo y condena a la sociedad, […] (Bayer, 1980, p.175)

En definitiva, su escritura muestra una filosofía del sentimiento en relación con la existencia individual, que presenta a los sujetos en continua contradicción dialéctica entre su ser individual y la sociedad que lo corrompe, motivo por el que ha de buscar el objeto de amor correcto, como Agustín. Rousseau parece buscar, a mi juicio, esa existencia virtuosa que planteaba Sócrates a través de un mismo proceso dialéctico de completitud cuya síntesis final es la perfección de Uno, que está en la suma totalitaria de voluntades en favor de la voluntad general, partiendo de la fusión de voluntades en el matrimonio. Este proceso se impulsa con la afirmación del amor feminizado como natural, el amor abnegado de la virgen, al que

contrapone un amor racional y sosegado masculinizado. Pero, a ambos sexos, desde su subjetividad específica, les une un mismo fin de autosuficiencia y de individualidad de la masculinidad.

Este pensador tiene una visión negativa sobre la estética, heredada también del cristianismo agustiniano, porque entiende la sensibilidad como una esfera vinculada al mundo corpóreo o mundano y pasional, que significan la dispersión y muerte racional del sujeto. Por ejemplo, Rousseau piensa que las artes y las ciencias depravan al individuo bueno:

> Las virtudes se ven comprometidas por ellas puesto que, no obstante la vigilancia de las obras literarias por parte de la Academia, muchos escritos perniciosos llegan a gustarle al público. Existe, pues, un gran peligro cuando se vulgarizan ciencias y artes; estas deben subsistir exclusivamente en manos de una elite. A su ataque de la civilización, Rousseau opone el elogio a la simplicidad de la Antigüedad clásica." (Bayer, 1980, p.173)

Es más, rechaza el teatro porque considera que es un artificio en el que: "La naturaleza humana se ve deformada en él, y se la reconstruye con frecuencia de extraña manera con el fin de adaptarla a las necesidades de la pieza" (Bayer, 1980, p.173). Pero, la antigüedad clásica expresó también su propia estética, que Rousseau conocía por sus referencias a Ulises de Homero, así como su método: "[…] el método mitológico-poético intermediario entre los periodos mitológico y metafísico y que comprende a los poetas griegos: Hesíodo y Homero, los elegiacos, los líricos con Píndaro, los trágicos con Esquilo y Sófocles" (Bayer, 1980, p.21-22) Y, como ya ocurría en la antigüedad griega, Rousseau no duda en situar a las mujeres y la feminidad natural en esta esfera estética, como lo bello apasionado:

> "En Hesíodo, la fuente de la belleza se encuentra en la mujer. En Homero, su manantial es la naturaleza; con esto, evoca el recuerdo de la teología primitiva. […] Más adelante se refiere a la mujer misma. Homero habla de un país hermoso porque en él nacen bellas mujeres. Y finalmente también los varones ocupan un rango en la belleza." (Bayer, 1980, p.23-24)

Tanto en Rousseau como en la Grecia Antigua la belleza está asociada a lo moral en muchos casos: "Para Hesíodo, la mujer es un *kalón kakón*, un mal hermoso" (Bayer, 1980, p.22), aunque en Homero se termina desligando de lo moral en cuanto útil:

> La primera acepción de la palabra "bien" es "útil" entre los griegos. En Homero, no existe nexo alguno entre lo bello y lo bueno (en cuanto útil) […] Lo bello es lo que se presenta a la vista; las tierras hermosas no son bellas por el abono o por la siembra, sino por el color de las cosas" (Bayer, 1980, p.24)

En cualquier caso, Rousseau intenta vincular lo bello a lo moral; de hecho, su narración literaria está plagada de imágenes bellas morales, como la belleza de la perfección de la virtud feminizada de los cuidados. Por eso recoge las imágenes de la feminidad moral agustiniana que representan el amor femenino apasionado hacia los otros de la virgen en cuanto a perfección y belleza, entre otros motivos, porque será el lugar opuesto al hombre y al grupo de hombres juramentados en la voluntad general.

Asimismo, reproduce una estética romántica un individuo masculino natural bueno y autosuficiente, al que corrompe la sociedad. Es más, sus textos sobre el amor están atravesados por una posición estética que interpreta moralmente el mundo desde una perspectiva romántica: "Es un poeta, un novelista, un soñador sentimental. Todo el problema de su filosofía y de su vida ha consistido en buscar, en la sociedad que el juzgaba depravada, un estado de inocencia y de pureza" (Bayer, 1980, p.174). Lo que ocurre es que él pretende colocarse en el lugar del filósofo objetivo, hasta el punto que considera que la verdad del conocimiento no tiene que ver con la esfera estética sino con la moral. Pero se entrecruzan belleza y moral en la voluntad virtuosa de dominio de las pasiones, cuyo concepto de amor está tamizado por la razón moral estoica de los deberes y fines subjetivos de perfección.

La conformación de esta moral es, de nuevo, un sujeto individualizado que conoce el mundo tal cual es, es decir, desde el lugar ético de abstracción y objetividad, que interpreta la realidad sin mediaciones estéticas o simbólicas. Lo cierto es que también construye una comprensión metafísica del mundo binaria, que juega con la representación de roles y deberes subjetivos como sentido para la existencia de dos sujetos: el feminizado y el masculinizado.

Estas coordenadas agustinianas, en las que lo sensible queda subsumido por una razón moral con pretensiones de objetividad en el saber, van a estar presentes en el pensamiento de Rousseau. Es más, a partir del sentimiento moral devenido de la voluntad reproduce las éticas binarias agustinianas que tendrán sendos desarrollos morales, según el género-sexo inscrito en la matriz heterosexual que privilegia como orden amoroso. Una ética se situará ahora explícitamente en el espacio privado, aunque como ética está invisibilizada por un sentimentalismo amoroso moral, y otra, considerada la verdadera ética, se despliega en el espacio público. Sin embargo, el pensador ginebrino quiere alcanzar una articulación cómplice entre ambas bajo el ideal de unidad y fusión, como el pensador de Hipona. La primera será la del amor que concurre en la vida matrimonial y la otra para establecer una suma de intereses particulares dentro de la comunidad de semejantes, que se amplía al estado.

Muere once años antes de que se produzca la Revolución Francesa (1789-1799) pero su pensamiento influye en los fundamentos de la misma, sobre todo el *Contrato social* (1762). De todas maneras, en vida triunfó con *La Nouvelle Héloïse* publicada en 1761 dentro un contexto social burgués demandante de ideales amorosos románticos. Dispuso este título para propiciar el enlazamiento del amor pasional con lo erróneo e introducir el sentimiento amoroso en el matrimonio, pero sin imitar del todo los elementos narrativos y estructurales de la imagen del mito adultero del amor cortés de *Tristán e Iseo* en el medioevo: "[…] la novela no termina con la muerte, sino después de haber renunciado a la pasión, y la muerte de Julia es cristiana en la medida en que ello puede depender de Rousseau" (De Rougemont, 1945, p.207). Y aquí muestra sus contradicciones religiosas, de las que hablaba con anterioridad, que se ilustran en una carta a su editor defendiendo la confesión protestante de sus protagonistas: "(Insiste largamente en una carta a su editor sobre su protestantismo y el de sus héroes; pero a pesar de su sinceridad, no se puede sospechar otra cosa que un "calvinismo" que habla del Ser Supremo y parece olvidar a Cristo...)" (De Rougemont, 1945, p.207).

Esta novela de género epistolar fue muy bien acogida entre el público de su tiempo, así como durante todo el siglo: "[…] se convirtió en el gran *best-seller* del siglo" (Ruíz, 2007, p.32) y se leyó en muchos casos en clave de novela amorosa pasional entre los amantes Julie y su

preceptor Saint-Preux: “[…] no es erróneo atribuir al "clima" de La Nueva Heloísa, tan nueva en el siglo XVIII, un poder de contagio contra la cual las conclusiones del autor nada pueden” (De Rougemont, 1945, p.207). A pesar de que *La nouvelle Héloïse* invoca en algunos elementos narrativos el ardor místico del amor cortés y los obstáculos sociales para expresar sexualmente su pasión, termina defendiendo el amor sosegado y racional femenino situado en la maternidad y el matrimonio: “Rousseau acaba en el matrimonio, es decir, en el triunfo del mundo santificado por el cristianismo, mientras que la leyenda glorificaba en la muerte la entera disolución de los lazos terrenales” (De Rougemont, 1945, p.208). En definitiva, el pensador apuesta por una existencia dirigida por la voluntad hacia el objeto de amor correcto, a pesar de las contradicciones internas del deseo que se muestran en los protagonistas.

La estrategia del pensador ginebrino fue inyectar sentimentalismo moral a las relaciones sexuales, centrándose en el ideal amoroso de la maternidad virtuosa, honesta y abnegada de la virgen, y en la romantización totalitaria de la imagen de la familia heteronormativa, cuyo legado llegó en términos de código de conducta maternal:

> La nueva Eloísa de Rousseau suele ser presentada como la obra que establece los nuevos códigos de la maternidad, y aunque las investigaciones más recientes han encontrado precedentes relevantes, es indudable su influencia en la configuración de la madre como responsable fundamental del cuidado, bajo la supervisión del padre de familia. (Borderías, Carrasco y Torns, 2011, p.20)

Una maternidad que no tiene que ver con la especificidad de un hacer concreto de una madre, sino con esa imagen sacralizada de la virgen y representada en la propia imagen de Agustín sobre su madre. Ese uso de la imagen, en la poética o literatura y sus imágenes o ideales para describir el amor, muestra su anclaje en la misma descripción de Sócrates por Alcibíades.

El trabajo de análisis sobre su pensamiento está basado en los siguientes textos, que relacionaba en la introducción: el capítulo V “Sophie” y algunas citas de otros capítulos de *Emile, ou de l’éducation* (1762), *Du contrat social ou Essai sur la forme de la République (premièr versión) (1758-1760), Du Contrat social ou Principes du Droit politique* (1762), *Julie, ou La nouvelle Héloïse* (1761), y también citas de los textos *Guerre et état de guerre*

y *Que l'etat de Guerre nait de l'etat social,* que son fragmentos que no publicó en su momento. El título de los mismo se basan en la versión de la edición de la bibliografía de B. Gagnebin et M. Raymond (Eds.) (1979), pero hay diferentes interpretaciones sobre el título y la fecha de redacción. Según Rubio (1997), el título que Rousseau pensó para el conjunto de fragmentos eran parte de un proyecto de obra y los años en los que escribió los mismos son los siguientes:

> […] casi exclusivamente desde la primavera de 1756 hasta marzo de 1758. Lo cierto es que el 28 de marzo del último año comunica por primera vez a su editor M.-M Rey que estaba preparando una obra titulada *Principes du droit de la guerre*, «que todavía no estaba listo». (Rubio, 1997, p.355),

Pero, además, esta obra inacabada, *Principes du droit de la guerre,* formaba parte de otro proyecto más grande:

> Todo parece indicar que la obra proyectada formaba parte de su gran proyecto titulado *Institutions Politiques*, que comprendía dos partes: el derecho interno o civil del estado, que constituye Du contrat social (subtitulado, no se olvide, Principes de droit politique), y el derecho externo de las naciones o derecho de gentes (derecho internacional público). (Rubio, 1997, p.356)

La selección de estos textos tiene que ver precisamente con el objetivo de la tesis: en primer lugar, la elección de "Sophie" de Emile, porque en ella el autor instituye un relato o representación del mapa de las relaciones sexuales y su normativa ética vinculada al ámbito privado. En segundo término, un texto que resulta de suma importancia para la tesis, *Julie, ou La nouvelle Héloïse,* puesto que realiza una reformulación o reinvención del amor de las mujeres para situarlo en la romantización de maternidad como sentimiento esencial de los cuidados y servicios en el ámbito privado y el modelo será la abnegación de la virgen. Los textos de las dos versiones de *Du contrat social,* porque en ellos Rousseau establece los términos de los vínculos entre los iguales, reformulando una ética de derechos y deberes individuales, a la que adscribe un orden de masculinidad centrada en la autosuficiencia moral y económica en el ámbito público, como auspiciaba Agustín de Hipona. Y, finalmente, los

dos últimos, fragmentos no publicados en vida del autor, porque en ellos el pensador ginebrino recoge un entramado de ideas relacionadas con el amor al amor en las relaciones sociales y políticas. El amor fusión o amor a lo Uno, que retoma de la idea de comunidad y ciudad de Agustín, es crucial para comprender esa concepción totalitaria romántica del deseo de unidad política rousseauniana a través del estado.

Otro vínculo muy claro con Agustín de Hipona, es, como decía, el interés por hacerse cargo del mundo que le rodea en un momento de cambio a través de un imaginario de completitud entre la moral privada y la ética pública: "[…] Rousseau intenta modificar el 'mundo que le tocó vivir' a partir de dos miradas: la ética normativa del espacio social y la ética que la literatura aprehende de lo social y vuelve algo verosímil en el mundo literario" (Hernández, 2014, p.174). Aunque, también interpreto que hay una retroalimentación entre lo social y lo literario en su obra, en la medida en que el pensador intenta cambiar el mundo con el ideal de fusión que él recrea a través de la pedagogía y la política.

De hecho, *La Nouvelle Héloïse* invoca en algunos elementos narrativos el ardor místico del amor cortés, pero, como avanzaba, en términos de imposibilidad y muerte. Su interés es reformular el ardor místico para exaltar un amor sosegado, el sentimiento racionalizado en el matrimonio y, en este sentido, rememoro la voz de Lisias en *Fedro,* rechazando el amor pasión en favor de un amor voluntario moral, como el que también invoca Agustín de Hipona. Además, introduce los problemas políticos y sociales de la época, pero su objetivo es ser faro para orientar la nueva (cómo el mismo formula en el título) imagen idealizada de feminidad, ahora maternal, como modelo romantizado de la esencialización de la abnegación amorosa. Con esta obra aporta un discurso amoroso moral y romántico al género de la novela epistolar del siglo XVIII, que ya se extendía en textos tales como *Pamela o La Virtud Recompensada*, (1740) de Samuel Richardson, *Las amistades peligrosas* de Pierre Choderlos (1782).

El estilo del texto *Emilio* es el ensayo, que le permite ser argumentativo y utilizar los recursos del lenguaje pedagógico para cumplir con el objetivo de manual de esta obra, incluso abre interrogantes para interpelar reflexivamente al lector sobre el desarrollo psicológico, moral y ético del sujeto masculinizado moderno. Sin embargo, en el capítulo de Sofía describe el

sujeto-objeto de amor adecuado para Emilio y, para ello, Rousseau prefiere el género literario y novelesco por los motivos retóricos expuestos con anterioridad: facilitar la identificación de la persona lectora con la producción descriptiva de sentimientos morales, como las imágenes de abnegación amorosa y cuidados. A través de la literatura dibuja de forma precisa el modelo subjetivo de feminidad amorosa deseable para el bien y el sostén de Emilio, el protagonista. Sofía es un ideal virginal feminizado, cuyo nombre significa sabiduría en su origen etimológico griego, de manera que podría encontrarse un vínculo con Diotima, que también es una mujer sabia en la *doxa* y apoyo del ascenso a la virtud de Sócrates.

Mientras que en el *Contrato Social* el objeto es articular un modelo de vínculos entre los hombres en el ámbito público, que lo redacta con un estilo lingüístico más filosófico-político, dirigido a argumentar y construir los términos de una teoría política de reconocimiento mutuo en la línea del amor al prójimo agustiniano, pero bajo una voluntad general que aúne el interés particular y el derecho individual. Con ella interpela a los hombres a que sometan sus voluntades soberanas, modulando su pasión para sumar fuerzas en torno a una supuesta semejanza de interés universal.

Rousseau, como Agustín, también realiza una búsqueda especulativa sobre qué es el hombre a través de sí, de pensarse y lograr una autoconciencia volitiva sobre su deseo y su existencia en una obra del mismo nombre *Les Confessions* (1770), donde narra su proceso de autoconocimiento y afirmación ética: “Sin embargo, también hay una búsqueda del conocimiento de sí mismo, que es más ética que epistémica; […]” (Hernández, 2014, p.176). Un texto autobiográfico publicado póstumamente, en el que realiza una confesión sobre su vida infantil y juvenil hasta llegar a una madurez consciente de sí para lograr sus pretensiones salvíficas en el otro mundo. Como para Agustín, el objetivo de esta reflexión ética no es modularse subjetivamente para no dominar ni que le dominen, sino lograr los imaginarios de perfección cristiana de su época para salvarse. Este género de la confesión supone, tal y como analizaba en el primer capítulo y reflexiona Butler a través de Adorno y Nietzsche, una violencia de mala conciencia que estructura la culpa individualizada, desvinculada de la producción socio-cultural: “El «yo» se vuelve contra sí mismo, desata en su propia contra una agresión moralmente condenatoria, y de este modo queda inaugurada la reflexividad”

(Butler, 2012, p.20) Con este análisis sobre los efectos de confesión en torno a la propia vida y su similitud con la obra del mismo Agustín, ya analizada críticamente en el primer capítulo, se considera poco relevante volver a incidir en los mismos elementos críticos. En el análisis del concepto amoroso se prioriza su obra más pedagógica, ética y política para aproximar el objetivo de esta tesis a las teorías del padre de la iglesia católica desde una mirada supuestamente más profana, pero realmente igualmente romantizada.

Para el análisis de estas obras se ha trabajado, como ya se relacionó de manera más específica en la introducción, con bastantes pensadores y pensadoras que han estudiado su obra. Por un lado, autoras feministas que específicamente han analizado su pensamiento como Rosa Cobo (1995) (1986) y Cristina Molina (1994), así como autores que han analizado el concepto de individuo, autonomía, dependencia e independencia, democracia, fraternidad, ciudadanía, y soberanía o voluntad general relacionado con el pensamiento de Rousseau como Wendy Brown (2016), Jean-Jacques Chevalier (1953), Antoni Domènech (1983), Iago Ramos (2009), José Rubio (1997) (1987), Pilar Ruíz (2007) y Tzvetan Todorov (1987). Para el tema de la razón moral, el amor y el deseo en Rousseau he recogido las reflexiones de Irving Fetscher (1979), Katrin Froese (2016), Mira Morgenstern (2009), Daniel Mornet (1926); así como, apreciaciones literarias sobre el autor ginebrino en torno al amor de Denis de Rougemont (1945) y de Silvestre M. Hernández (2014). Y, además, introduzco los análisis de otros autores y autoras que abordan el análisis de las derivas de este concepto amoroso, sin tratar el trabajo del pensador de manera específica, con el objeto de descodificar el entramado filosófico y ético del pensador.

3.2. La maternidad agustiniana en la nueva emergencia política

La vinculación del amor con la estética, que realiza el pensador a través del género literario, refleja similitudes con el trabajo neoplatónico sobre la virtud y la belleza amorosa que diseña Agustín y el cristianismo. Una reformulación estética que reproduce Rousseau en su concepto de sentimiento interior y está presente también en su tratamiento de las imágenes bellas y morales de la literatura. Realiza una exaltación e idealización del imaginario de virtud maternal en el objeto amado, en tanto que belleza y perfección, que concurre en calidad de

mediadora a la unión amorosa para conformar una unidad identitaria correcta en el sujeto amante, ahora claramente, en la unidad del matrimonio como contrato.

Esta idea de intermediación amorosa, en este caso a través del matrimonio y la maternidad, está presente en los personajes de Sophie y Julie, como ya lo vislumbraban Alcibíades y Diotima en Sócrates, o como en san Agustín con la imagen de la virgen o de su madre. Unos modelos subjetivos de perfección del sujeto-objeto amado, que buscan definir la nueva trama social del amor, ya sea bajo el estilo novelado en el capítulo "Sophie", para orientar a los hombres en la elección del objeto amado correcto, o el epistolar como *La Nouvelle Héloïse* para orientar a las mujeres a la maternidad y el matrimonio.

En primera medida, Rousseau reproducirá una misma loa agustiniana del amor al amor para desvincularlo del placer y exaltar el mismo movimiento deseante moral para lograr la fusión espiritual, pero centrándose en la idealización mística del amor erótico heterosexual al estilo del *amor cortés*, como ensalza Saint-Preux, el amante de Julia:

> Ma flame et son objet conserveront ensemble une inaltérable pureté. Je frémirois de porter la main sur tes chastes attraits, plus que du plus vil inceste, et tu n'es pas dans une sureté plus inviolable avec ton pere qu'avec ton amant.[62] (Rousseau, 1979c, p.42).

El amor místico espiritual que declina el deseo sexual y el amor a la singularidad se presenta como una imagen de pureza amorosa también por Rousseau, que reniega igualmente de la libido de la sexualidad, la sensualidad corporal y la diversidad del mundo de la vida. En cambio, en su filosofía instituye ese amor análogo a la imagen de la perfección moral del objeto amado como el ideal bello y casto del *amor cortés*; aquel que procuraba san Agustín en su amor al amor. Hace una revisión de este esquema de amor medieval que se colocaba fuera del matrimonio, para introducirlo en el mismo y ensalzar el sentimiento de maternidad, con el que espera alcanzar una fusión romántica eterna entre sujeto y amada distanciado del

[62] Traducción propia: "Mi llama apasionada y su amada mantendrán juntos una pureza inalterable. Tiemblo al poner mi mano sobre tus castos encantos, más que el incesto más vil, y tu seguridad es tan inviolable con tu amante como con tu padre."

modelo de intercambio familiar: “Una comunidad que ya en la segunda mitad del siglo XVIII se cimenta sobre el matrimonio entendido como un contrato entre los cónyuges que se establece por amor, y no por el viejo modelo del intercambio entre familias” (Posada, 2010, p.36), pero aún así, el amor de Julia es convenido.

A pesar de este cambio en la norma del deseo sexual heterosexual en Rousseau, el amor fragua con el deseo voluntario femenino hacia lo dado socialmente por la masculinidad, que sigue marcando una conveniencia de clase. Por un lado, una norma en la que las mujeres, animalizadas anteriormente por el padre de la iglesia e igualmente sensualizadas por Rousseau, existen para el fin reproductivo y sostén de la masculinidad, que es parte del simbólico cívico de la abnegación y virtud de la virgen y no vale cualquier amado. El deseo femenino queda orientado y reducido a la maternidad en clave de único amor de su “yo” sobre el que se sostendrán las relaciones de dominio de la masculinidad, como interpreta Butler: “[…]el cuerpo materno […] un efecto o una consecuencia de un sistema de sexualidad en el que se exige que el cuerpo femenino acepte la maternidad como la esencia de su yo y la ley de su deseo (Butler, 2007, p.194). Y Rousseau utiliza todo tipo de recursos literarios para exaltar el amor maternal y de cuidados tanto en “Sophie” como en *La nouvelle Héloïse.* Y por otro, que además sea un amor sosegado, un sentimiento atravesado por principios morales como el pudor y la abnegación en los trabajos de sostenimiento de la vida de otros.

Hasta entonces, el amor masculino también estaba diferenciado en dos aspectos, puesto que una cosa era el amor apasionado y otra muy diferente era el matrimonio, normalmente convenido por la familia en las clases altas hasta el siglo XVIII: “[…] la différence que les hommes d'à peu près toutes les sociétés et de tous les temps (sauf les nôtres aujourd'hui) ont observée entre l'amour dans le mariage et l'amour hors du mariage[63]” (Ariés, 1982, p.116). Esta cartografías de lugares, dentro y fuera del matrimonio como también de posiciones visibilizadas con anterioridad en el mundo griego entre amante y amado, son importantes en

[63] Traducción propia: “[…] la diferencia que los hombres de casi todas las sociedades y todos los tiempos (excepto el nuestro hoy) han observado entre el amor en el matrimonio y el amor fuera del matrimonio”

la construcción simbólica de las relaciones sexuales y de género para establecer los términos del amor y el poder. En el estudio etnográfico de Bourdieu sobre la sociedad calibeña muestra cómo la división del orden social y la dominación amorosa está simbólicamente instituida sobre atributos, cualidades, posiciones y también lugares y tareas:

> […] por el contrario, a las mujeres, al estar situadas en el campo de lo interno, de lo húmero, de abajo, de la curva y de lo continuo, se les adjudican todos los trabajos domésticos, es decir, privados y ocultos […] los más sucios, los más monótonos y los más humildes." (Bourdieu, 2000, p.45)

El amor femenino queda enclaustrado en el interior del ámbito doméstico donde se establece también el lugar y las tareas feminizadas, como se describe en *La nouvelle Héloïse*. La protagonista, Julia, renuncia al amor pasión de juventud en favor de un sentimiento voluntario inscrito en el interior del matrimonio que, simbólicamente, adquiere valor para la feminidad en ese orden. El amor fuera del matrimonio y lo doméstico es para las otras mujeres malas y desordenadas por el deseo sin voluntad.

El motivo fundamental por el que no se había introducido este sentimiento hasta la modernidad se justificaba en el pudor femenino, puesto que expresar deseo amoroso no era propio de la feminidad como igualmente ocurría con los adolescentes griegos. Abrir la puerta al deseo sexual no era femenino, había que mostrarse indiferente: "Mais l'indifférence à la personnalité du sentiment au moment de l'acte sexuel était sans doute favorisée par la volonté de pudeur de la femme[64]" (Ariès, 1982, 117).

Ahora, la legitimidad del sentimiento amoroso femenino en las relaciones sexuales se ilustra en la literatura rousseauniana, porque de alguna manera intuye la importancia de la narrativa estética y retórica para que el sujeto se apropie y estabilice unos imaginarios u otros: "[…]la imaginación es una práctica sociocultural que constituye una parte significativa de aquello

[64] Traducción propia: "Pero la indiferencia hacia la personalidad del sentimiento en el momento del acto sexual fue indudablemente favorecida por la voluntad de pudor de la mujer."

que llamamos subjetividad: el deseo y la volición. Le da forma a la vida emocional y afecta a las percepciones individuales sobre la existencia cotidiana" (Illouz, 2012, p.272) Como de hecho sucedió con *La Nouvelle Héloïse*, que influyó en el cambio social amoroso de su tiempo ansiado por la burguesía, incorporando un nuevo modelo de relación matrimonial amorosa, pero articulada al amor a los cuidados y la maternidad.

El texto de *La Nouvelle Héloïse* parece dirigido a las mujeres, no solo por el hecho que Julia sea la protagonista, que también, sino porque relata y describe con detenimiento los procesos y las narrativas del sentimiento amoroso de las mujeres, incluso la ascensión de la voluntad amorosa para dirigirse hacia el matrimonio, y, como se avanzaba, muchas mujeres fueron las principales lectoras del mismo. Aunque, en el prefacio claramente plantea que la pasión esta fuera de tono, ciertamente con ese pretexto endulza una especie de sentimentalismo entendido como feminizado:

> Ce livre n'est point fait pour circuler dans le monde, et convient à très peu de lecteurs. Le stile rebutera les gens de goût; la matiere allarmera les gens severes, tous les sentimens seront hors de la nature pour ceux qui ne croyent pas à la vertu.[65] (Rousseau, 1969, p.5).

En una segunda clave sobre el amor, Rousseau introduce la práctica de la afección masculina en el contrato social, apropiándose de la imagen agustiniana del amor abstracto entre semejantes, lo prójimo en calidad de idea de fraterno y humano, que deja supuestamente fuera la diferencia de género, sexualidad, origen cultural, clase, etc. Y, de igual manera, queda registrado en los términos del amor al amor, es decir, porque no hay afección al otro singular, sino a la imagen de semejanza para alcanzar la unidad. Un hermanamiento que rechaza cualquier deseo carnal u homosexual para la creación de una sociedad civil masculinizada de iguales, como espíritu que suma individuos bajo una misma voluntad de

---

[65] Traducción propia: Este libro no está hecho para circular por el mundo, y conviene a muy pocos lectores. El estilo desanimará a las personas de buen gusto; el tema alarmará a las personas severas, todos los sentimientos estarán fuera de lo natural para aquellos que no creen en la virtud.

amor total nacionalista, de amor a la patria como el sentimiento de amor dominante del padre: "El ciudadano así formado se sentirá polaco, o francés, o ruso, antes que hombre; y el patriotismo, al convertirse en su 'pasión dominante', todos sus valores se deben derivar de los valores nacionales" (Todorov, 1987, p.44). La soberanía nacional o individual que supone renunciar a la diferencia para conformar una totalidad que expulsa a lo otro extranjero: "La contrapartida de este amor por todo lo que es propio de la patria es cierto desprecio por lo que no le pertenece, y sobre todo por los extranjeros" (Todorov, 1987, p.44). Así, en la primera versión del *Contrato social* el pensador ginebrino se ampara en una romantización de la imagen del imperio romano para justificar esta expulsión o rechazo:

> Encore trouve-t-on dans les Loix mêmes de Justinien les anciennes violences autorisées à bien des égards, non seulement sur les ennemis declarés, mais sur tout ce qui n'etoit pas sujet de l'Empire ; en sorte que l'humanité des Romains ne s'étendoit pas plus loin que leur domination[66]. (Rousseau, 1979a, p.287)

Este parece ser el marco de las otras relaciones vinculares, sociales y políticas de carácter generalista, un amor deserotizado, descarnado y sin pasión sensual, puesto que no existe ningún otro tipo de vínculo entre varones fuera de este fin de amor voluntario por la unión entre particulares semejantes, cuyo referente es el arquetipo de padre que gobierna la familia.

Rousseau trabaja entonces con tres imágenes que articulan los vínculos de la necesidad y el deseo, que están presentes en Agustín de Hipona: el amor apasionado místico de la juventud que desordena y es la muerte de la masculinidad independiente; el amor erótico feminizado inscrito ahora bajo la voluntad, dirigido a las mujeres en calidad de madres amorosas y cuidadoras y a los hombres ciudadanos individualizados en el matrimonio. Finalmente, el amor indiferente o abstracto entre semejantes, es decir, la voluntad general en la unidad del espíritu de la nación como soberanía.

---

[66] Traducción propia: "Aún encontramos en la misma Ley de Justiniano la violencia antigua autorizada en muchos aspectos, no solo en los enemigos declarados, sino en todo lo que no estaba sujeto al Imperio; para que la humanidad de los romanos no se extendiera más allá de su dominio."

Teniendo en cuenta estas imágenes amorosas, Rousseau distingue entre el deseo erróneo y el amor correcto, estableciendo los términos de la primera en "Sofía" de *Emilio* y los del amor al amor apasionado o deseo *cupiditas* en el amor de *Julia* por su preceptor, que él mismo considera un amor no correcto, aunque sea imposible de frenar como asevera en la carta III: "Je ne sentís d'abord que celui d'un amour sans espoir, que la raison peut vaincre à forcé de tems; […][67]" (Rousseau, 1969, p.36). Mantiene la idea de san Agustín de que no se puede renunciar o suprimir la concupiscencia, pero la rectitud del deseo y su linealidad planificada por la voluntad lleva siempre a los amantes al camino del amor correcto, cuyo escenario prometido es la felicidad de la autosuficiencia. Una enajenación de la pasión amorosa iniciada por el padre católico, que ahora reproduce Rousseau en una retórica hecha imágenes literarias supuestamente desacralizadas, como la imagen de la virgen madre abnegada dirigida a las mujeres, que logrará inscribirse en el cuerpo y atravesar el deseo feminizado, traspasando el simbólico religioso:

> La influencia directa de este régimen amoroso omnipotente es evidente, por ejemplo, en un símbolo cultural como el de la Virgen María que, más allá de la tradición católica religiosa, inspira actividades artísticas y culturales, recreando una y otra vez de forma casi irrebatible la asociación entre mujeres/género, por un lado, y amor, entrega y abnegación, por otro. (Esteban, 2011, p.72)

El sujeto-objeto amado en el matrimonio de Rousseau rememora el amor de la maternidad de la virgen como imagen sacralizada de la feminidad, que se instituye en occidente no solo como arquetipo amoroso para las mujeres, sino en objeto transaccional en el pacto de los semejantes o hermanos: "La mujer es respetada y exaltada en ese lugar simbólico: se jura por 'la madrecita buena' y se la invoca como sello del pacto, como hacen los cofrades con la Virgen" (Amorós, 1992b, p.54-55). Es decir, esta imagen de la maternidad de la virgen no tiene que ver con las madres reales, sino con el imaginario de virtud de la virgen que elevó

---

[67] Traducción propia: "Al principio solo sentí el amor sin esperanza, que la razón podía vencer con la fuerza del tiempo"

el cristianismo y Agustín como símbolo de unión y se institucionaliza en la Revolución Francesa a partir de Rousseau: "[…]la línea radical pequeño-burguesa inspirada en buena medida en Rousseau y que enfatizará la igualdad fraterna entre los varones- hará de la madre una institución, la ubre simbólica depositaria y transmisora de las virtudes cívicas" (Amorós, 1992b, p.55). El amor de madre, como el vínculo de unión entre hermanos, se hace institución a partir de la fusión o amor al mandato supremo del padre de amor a la unión en la patria.

Ese imaginario supone la abnegación del deseo femenino expresado en sentimientos virtuosos como el amor incondicional maternal y de virginidad del corazón, que en igual medida que en Agustín se fundamentarán en la exclusividad y la fidelidad impuesta por el matrimonio. Estos son los elementos identificados con amor verdadero como le dice el preceptor a Emilio: "[...] venez gagner le Prix de la fidélité, afin qu'à vôtre retour vous puissiez vous honorer de quelque chose auprès d'elle, et demander sa main, non comme une grace, mais comme une récompense.[68]" (Rousseau, 1980, p. 823). Por tanto, las imágenes de virtud que Agustín trabaja en su amor voluntario, se consolidan como modelo en Rousseau en calidad de deber subjetivo para lograr un lugar de éxito social, en la línea en que analiza el amor romántico en general este autor: "Fijado el modelo, todo alejamiento de él resulta culpable: monogamia, procreación, fidelidad y cohabitación proporcionan sus puntos cardinales" (Onfray, 2002, p.33). Además, ese doble modelo de amor concupiscente y amor verdadero será reproducido con posterioridad en las reflexiones prácticas de pensadores ilustrados que le tienen a Rousseau como referente:

> La comunidad sexual natural es, pues, o bien la comunidad según la mera naturaleza animal (vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio) o bien la comunidad según la ley. - Esta última es el matrimonio (matrimonium), es decir, la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutuamente sus capacidades sexuales durante toda su vida. (Kant, 2008, p.98)

---

[68] Traducción propia: "[...] Venid a ganar el premio de la fidelidad, a fin de que a vuestro regreso podáis honraros de algo a su lado y pedir su mano, no como una gracia sino como una recompensa"

Con este imaginario de amor eterno voluntario trabaja la voluntad general con otro lenguaje más normativo y argumentativo en *El contrato social,* con el objeto de alcanzar la perfección de la soberanía fraternal. La articulación de estas dos modulaciones amorosas imita también, en cierto sentido, el modelo anglosajón de economía moral que Rousseau posiblemente conociera, puesto que Adam Smith a partir de 1764 abandona la universidad para viajar a Francia, según recoge Rodríguez Braun en la introducción de *Los sentimientos morales* (1759): "En París traba relación con la flor y nata del pensamiento galo, [...]" (Smith, 1997, p.9). Es más, se incorpora al análisis esta obra porque en ella Smith describe los principios morales que regulan las relaciones sexuales y sociales, guiado por la escuela escocesa que pretende una revolución newtoniana de la ciencia social para dar cuerpo a la economía capitalista en auge. Para lograr este objetivo de articulación entre ambas voluntades Rousseau tiene claro que debe haber una producción pedagógica moral, que presenta en "Sophie" de *Emilio*, con el objeto de modular el deseo apasionado erróneo masculino hacia el compañerismo matrimonial correcto:

> Pour l'amour véritable c'est autre chose. J'ai fait voir dans l'écrit déjà cité que ce sentiment n'est pas aussi naturel que l'on pense, et il y a bien de la différence entre la douce habitude qui affectionne l'homme à sa compagne, et cette ardeur effrénée qui l'enivre des chimériques attraits d'un objet qu'il ne voit plus tel qu'il est[69]. (Rousseau, 1980, p.798)

Es decir, una vez impresa la imagen en el imaginario social solo es cuestión de inscribirla moralmente en la infancia con medios pedagógicos como lo deseable, porque Rousseau sabe por Agustín que no es necesario el sacrificio si hay una apropiación subjetiva de dicho imaginario como lo virtuoso y bello a lo que se debe tender subjetivamente:

---

[69] Traducción propia: "Para el verdadero amor esto es otra cosa. Ya he demostrado en el escrito que este sentimiento no es tan natural como pensamos, y hay mucha diferencia entre el dulce hábito de amar el hombre a su compañera y este ardor desenfrenado, que lo intoxica con quimeras atractivas de un objeto que ya no ve como es."

> […] il n'est pas nécessaire que la morale soit un sacrifice. Elle n'est, dans les cas les plus cruels, que le sacrifice le moins pénible. Saint-Preux et Julie souffrent amèrement de renoncer l'un à l'autre ; mais ils souffriraient plus encore de jeter les parents de Julie dans le désespoir. Très souvent même l'accomplissement du devoir devient au lieu d'un sacrifice une joie profonde ; on se dévoue parce qu'on aime ; on est généreux parce que le cœur s'émeut. Et il y a dans les émotions de l'amour et de la générosité le paiement de notre sacrifice[70]. (Mornet, 1926, p.155)

La acogida por parte del pensador de este esquema amoroso posiblemente no solo responde a la emergencia de nuevos valores que necesitan ir acompañados de imágenes, también responde a otro motivo más biográfico. El hecho de perder a su madre en el parto, y posteriormente a su padre, posiblemente le llevara a ensalzar este ideal de amor de madre y compañera como imagen del amor verdadero, que buscó en sus amores con sus protectoras mecenas y le produjo también insatisfacción: "Thus, through his lack of agency and his unconscious yearning for maternal love, Rousseau's story with women was one of unsatisfied passion[71]" (Ogrodnick, 1999, p.57).

En cualquier caso, para Rousseau como para san Agustín, la imagen del amor *caritas* o correcto heterosexual exige una voluntad virtuosa de los amantes en calidad de madre y padre para cumplir con sus deberes de género, lo que les predispone a una vida sin deseo sexual en favor del fin virtuoso de cada uno de ellos que les promete felicidad y no muerte como el amor pasional. Uno en calidad de sujeto amante padre y otro en calidad de objeto amado madre, donde el primero proyecta un movimiento reflexivo del amor a sí mismo en el

---

[70] Traducción propia: "Ahora, la moral no tiene que ser un sacrificio. Ella es, en los casos más crueles, solo el sacrificio menos doloroso. Saint-Preux y Julie sufren amargamente por renunciar el uno al otro; pero sufrirían aún más al llevar a los padres de Julie a la desesperación. Muy a menudo, incluso el cumplimiento del deber se convierte en lugar de un sacrificio una alegría profunda; nos dedicamos porque amamos; Somos generosos porque el corazón se conmueve. Y en las emociones de amor y generosidad, está el pago de nuestro sacrificio"

[71] Traducción propia: "Por lo tanto, a través de su falta de agencia y su anhelo inconsciente de amor maternal, la historia de Rousseau con las mujeres fue de una pasión insatisfecha"

segundo, y el objeto amado no es más que un espejo que devuelve amor, tal y como recoge Zambrano (2011):

> Y así el objeto viene a decaer en la más mísera condición, quedando al descubierto todo lo que a la actividad del corazón le debe, vuelto más hacia el amor que hacia el objeto en que se deposita, en realidad, vuelto hacia sí mismo, recreándose en su propia actividad, […] (p.79)

Todas las imágenes del afecto, ya sea entre iguales varones o entre hombre y mujeres diferentes, muestran idénticos fines, el amor mismo, cuyo valor como correcto, o *caritas* como lo denominaba Agustín, tiene que doblegarse a la utilidad racional moral de la unión en el matrimonio. Por ejemplo, la imagen del amor correcto se presenta en la amada que Rousseau reformula de Agustín para la modernidad: "Si Emilio representa la subjetividad del modelo político, Sofía encarna el ascenso de la mujer doméstica y el nuevo ideal femenino." (Cobo, 1995, p.209). El valor de ese objeto de amor se expresa en cualidades devenidas de actividades materiales e inmateriales morales que realiza ese sujeto: "Si l'amour est inquiet l'estime est confiante, et jamais l'amour sans l'estime n'exista dans un cœur honnête, parce que nul n'aime dans ce qu'il aime que les qualités dont il fait cas[72]" (Rousseau, 1980, p.798). Pero al mismo tiempo con su valoración se enajenan y cosifican dichas cualidades según avanza la modernidad: "[…] pero, a medida que la evolución progresaba y surgían más formas complicadas y mediatizadas, más raro y difícil se hacía levantar el velo de la cosificación" (Lukács, 1970, p.112) Es decir, para siglos posteriores las imágenes de actividades amorosas feminizadas, que narra y reproduce en *Emilio,* serán referencia de cualidades feminizadas valoradas socialmente únicamente para el ámbito privado.

La subjetividad feminizada descrita en "Sofía" muestra el desempeño no solo de ese papel de mujer doméstica, sino que, como decía, el pensador valora también cualidades de mediación amorosa para la unión, que distingue, como Agustín, para afianzar la diferencia

---

[72] Traducción propia "Si el amor es inquieto, la estima es confiada, y nunca existió el amor sin la estima en un corazón honesto, porque nadie ama en lo que ama sino las cualidades que aprecia."

en los deberes entre la masculinidad y una feminidad naturalizadas: "Je remarque en général dans le commerce du monde que la politesse des hommes est plus officieuse, et celle des femmes plus caressante. Cette difference n'est point d'institution, elle est naturelle[73]" (Rousseau, 1980, p.719). En este fragmento he elegido una traducción literal del concepto "commerce" -así lo recojo a pie de página-, porque las relaciones sociales de afecto o de trato en el contexto burgués del momento responden efectivamente a ese valor de "trato comercial". Es decir, todas las actividades, también las amorosas naturales, quedan enajenadas y sometidas a un valor no solo de uso, sino también al valor de cambio en el estado social, como analizaré más adelante.

Por otro lado, la imagen de sujeto ideal de varón, blanco y adulto natural se reflejará en los textos de Rousseau con personajes épicos individualizados y soberanos, como Ulises en la *Odisea*, rey agricultor. El pensador toma de referencia la audacia y los recursos de este personaje en su viaje de vuelta a Ítaca, que ronda la muerte en cada acontecimiento del viaje y cuya virtud masculinizada se exalta en una continua actividad alejada de la vida cotidiana. Mientras que la amada, Penélope, está totalmente inmersa en la protección del hogar y la familia a la espera de su marido, lo que constituye precisamente el mecanismo de mediación moral y de cuidados de las mujeres hacia los hombres. El pensador da cuenta de su lectura o conocimiento del personaje de Ulises, un arquetipo que recuerda también la descripción de Poros, padre de *Eros,* generador de recursos.

En definitiva, Rousseau reclama y reproduce esa imagen abnegada de maternidad como autoridad en la fusión interior de lo privado que interpela a los hombres: "Qu'une fois les femmes redeviennent méres, bientôt les hommes redeviendront péres et maris[74]" (Rousseau, 1980, p.258). En primer lugar, orienta a las mujeres hacia una feminidad maternal para situarla como el lugar de unidad de la fraternidad entre los hombres, o como dice Amorós

---

[73] Traducción propia: "Observo en general, en el trato comercial del mundo, que la cortesía de los hombres es más oficiosa, y la de las mujeres más cariñosa. Tal diferencia no es de institución, es de naturaleza."

[74] Traducción propia: "Porque una vez que vez las mujeres vuelvan a ser madres, al punto los hombres volverán a ser padres y maridos"

(1992b): "unidad como sello del pacto" (p. 57) a través del cual los hombres se reconocen mutuamente como padres: "Los padres se hacen padres unos a otros" (Amorós, 1992b, p.43). Pero además, estimula discursivamente una especie de maternaje de las mujeres no solo de los hijos e hijas, sino hacia sus esposos, como se verá. Y esto sigue en línea con la imagen de Mónica, la madre de Agustín, que finalmente gobernó su vida, aunque la valoración de esta feminidad sea ambigua en el pensador ginebrino:

> In short, while Rousseau presents woman as subjugated to man in Emile, he also approves her cultivating various traits to facilitate her covert rule. About this covert rule, however, he is ambivalent, for she alternately appears to him as an inspirer of virtue and as a manipulative seductress[75]. (Ogrodnick, 1999, p.52)

Una subyugación femenina que se adscribe a la familia de pareja o familia nuclear, cuyo amor abnegado le permita elevar la virtud autosuficiente masculina a través del apoyo moral y afectivo, pero oculta del espacio público. Este es el nuevo mandato, además de los trabajos materiales de cuidados, que hasta entonces no estaba prescrito a la feminidad en las relaciones familiares. Con anterioridad los vínculos conyugales y la familia se organizaban en núcleos diversos. Durante los siglos XVI y XVII se articulaban a través de dos conceptos que se entendían de manera separada, parentesco y corresidencia, porque no tenían que confluir necesariamente ambos términos en una unidad convivencial, tal y como se describía en los diccionarios ingleses y franceses:

> La palabra evocaba mucho más a menudo un conjunto de parientes que no tenían residencia común; y generalmente designaba también un conjunto de corresidentes que no estaban necesariamente ligados por vínculos de sangre o de matrimonio. (Flandrin, 1979:11).

---

[75] Traducción propia: "En resumen, mientras Rousseau presenta a la mujer como subyugada al hombre en *Emilio*, también aprueba que ella cultive varios rasgos para facilitar su gobierno encubierto. Sin embargo, sobre esta regla encubierta, él es ambivalente, ya que ella se le aparece alternativamente como un inspirador de la virtud y como una seductora manipuladora"

Este escenario, que describe Flandrin de siglos anteriores, muestra que no solo había modelos familiares diferentes, sino que también existían maternidades diversas que no respondían a una maternidad abnegada y, por ejemplo, hasta ese momento los cuidados de lactancia estaban externalizados en muchas situaciones en que las mujeres trabajaban:

> […] muchas mujeres tenían trabajos que les impedían ocuparse de sus criaturas, por lo que la crianza se externalizaba muy frecuentemente recurriendo también a la lactancia asalariada de las nodrizas; y el cuidado de los y las menores era dejado muy a menudo en manos de otras mujeres de la familia y la vecindad. (Borderías et al., 2011, p. 17-18)

De hecho, estos cuidados de lactancia también estaban externalizados en la vida de san Agustín, cuando narra cómo le amantaron nodrizas, pero en el contexto socioeconómico de Rousseau se exige un cambio en la familia y en los papeles de la maternidad y paternidad. En concreto, terminará expresando un marco normativo familiar de totalidad identitaria entre sujeto y sujeto-objeto, que comparte con el pensador de Hipona, y que él también buscará en la imagen de perfección de la familia heteronormativa: madre, padre e hijos.

La filosofía del amor se convierte en una especie de amor al amor, cuando el pensador ginebrino muestra más inclinación a trabajar sobre el anhelo de fusión amorosa, dedicando gran parte de su pensamiento a la filosofía del amor romantizado, incluso en detrimento de una filosofía más especulativa:

> L'exercice de la raison était pour luis une activité laborieuse et non pas une activité agréable. Bien mieux, il crut s'apercevoir que cette activité était non seulement inutile, mais encore dangereuse. En apprenant à raisonner, en raisonnant avec talent, il avait conquis la réputation. Mais il n'était ni meilleur, ni même plus heureux. Il était

> même mauvais ; il avait mis ses enfants aux Enfants trouvés ; et il n'était pas heureux[76]. (Mornet, 1926, p.145)

Así, la argumentación estará muy articulada en la otra imagen afectiva romantizada de Rousseau, es decir, en la delineación de las relaciones éticas y políticas entre hombres con aspiraciones virtuosas soberanas y universalistas del individuo en la línea de Agustín y Platón: "En el ánimo de Rousseau, esta actitud universalista está ligada con la religión cristiana; recordamos que Jesús aparecía en lugar de Sócrates" (Todorov, 1987, p.98). Una ética de derechos conformada para sujetos privilegiados en la cultura occidental frente al desarrollo moral feminizado, vinculado al ámbito privado y naturalizado, por tanto, exento de derechos públicos y ni siquiera mostrará reconocimiento de sus desarrollos morales como *ethos*. Con este motivo de fondo, más tarde, la pensadora Olympe de Gouges, consciente del vacío ético y jurídico en el que se deja a las mujeres, redactará *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791) en respuesta a la equivalente *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789)

La responsabilidad de Rousseau en torno a la filosofía del amor reside en esta reconceptualización del amor agustiniano en su doble vertiente: la familia y la política, a través de una naturalización y exaltación de las imágenes cristianas y míticas griegas, como objetos correctos que los sujetos valoran y a los que deben imitar. Agustín proyectó esos valores en los términos de un misticismo religioso, que el pensador ginebrino ahora institucionaliza para ponerlas en valor social en un contexto de relaciones socioeconómicas capitalistas: "La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que cubría las relaciones familiares, y las ha reducido a simples relaciones de dinero" (Marx y Engels, 2005, p.158). E independientemente de la concepción sentimental y emocionalmente bella que Marx y Engels elevan aquí sobre la familia, muestra el mismo valor que la burguesía

---

[76] Traducción propia: "El ejercicio de la razón fue para él una actividad laboriosa y no una actividad agradable. Aún mejor, pensó que veía que esta actividad no solo era inútil, sino también peligrosa. Al aprender a razonar, a razonar con talento, había ganado reputación. Pero no era ni mejor ni más feliz. Incluso fue malo; él había dado a sus hijos a los Niños abandonados; y no estaba contento."

incipiente concibe de la familia, cuando idolatra la virtud y belleza de la relación de sus miembros en el marco de la familia normativa (padre, madre y sus criaturas).

Los trabajos del amor y de los cuidados se naturalizan e idealizan estéticamente por Rousseau para sacralizar de nuevo su valor y, por tanto, objetualizarlo o cosificarlo. Unos procesos de valoración social y económica que analiza el mismo autor:

> Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es solo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En esté los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, […] (Marx, 1998, p.89)

Estas imágenes fetiches religiosas del amor, que en la familia son las imágenes de virtud y belleza establecidas para una unión de fines, están recogidas por Rousseau de Agustín y van a sostener los valores de uso e intercambio, como ya proponía Pausanias, que pondrán los cimientos de la explotación capitalista de los trabajos feminizados de los cuidados materiales e inmateriales y de otros sujetos de servicio, como analizaré con más detalle en los siguientes apartados. Pero solo tendrán valor de cambio en el intercambio privado entre fines subjetivos binarios, no en el espacio público, en el que el valor central es la actividad productiva de un sujeto individualizado jurídico y soberano. En el siguiente apartado comienzo a abordar este sujeto central de la concepción antropológica y epistemológica rousseauniana en su tránsito del estado natural al social.

3.3. La cristalización de la masculinidad agustiniana como soberana

La formalización de la teoría del amor en Rousseau se asienta en un dilema ontológico y antropológico sobre el sujeto que se plantea en esta cuestión: "¿cómo compaginar la libertad solitaria del hombre 'autosuficiente', con el orden político en el que tiene que vivir el ciudadano? La articulación posible la encuentra en el mundo moral, mediado por la

educación" (Hernández, 2014, p.176). Ontológico porque concibe al individuo en sí mismo independiente o autosuficiente, que constituye un orden antropológico porque considera, aunque no lo nombre así, que la unidad mínima para la vida del hombre autosuficiente es en relación con una mujer en el estado de naturaleza.

En el tránsito al estado social incorpora la moral y la educación como medios que pueden articular el paso del hombre natural al hombre social y, más tarde, al renaturalizado, a través de mecanismos como el amor voluntario materno en la familia, que hará de medidadora moral para lograr la voluntad general conciudadana. Y, en principio, son elementos que constituyen fundamentalmente el sujeto político de Rousseau, con el que parece que intenta frenar la emergencia del sujeto con interés individual y económico, el *homo oeconomicus*:

> […] para Rousseau, el cultivo deliberado y fiero del *homo politicus* (y definitivamente no se trata del *homo juridicus* ni el *homo legalis*) es el único antídoto de este peligro. El *homo politicus*, entendido como soberano de sí mismo mediante la soberanía colectiva. (Brown, 2016, p.127)

Sin embargo, la interpretación más generalizada, y a la que me adhiero, muestra que con la educación y la política Rousseau busca revalorizar moralmente las imágenes mencionadas de ambas subjetividades binarias, feminizada y masculinizada, en torno a un fin subjetivo jurídico y económico. Imágenes amorosas que buscan modular el deseo y homogeneizar su diversidad para ensalzar un sujeto masculinizado, sustentado como soberano por un orden económico en el ámbito privado y con prerrogativas en el espacio público. Pero es cierto que lo intenta compaginar con su interés por conformar un sujeto político, estableciendo una jerarquía de valores entre los que privilegia a aquellos sujetos que son semejantes en intereses y masculinizados, que delimita la adscripción de un sujeto político a los individuos que son de un género, de la misma nación y posición social, una especie soberanía popular masculina y burguesa. Sujetos liberados de las dependencias de lo material y afectivo de la vida, porque se apropian del poder amoroso feminizándolo en el espacio privado.

Para movilizar el deseo y el proceso dialéctico entre individuo y sociedad parte de una distinción entre individuo natural idealizado y el ciudadano, el hombre "autosuficiente" y el

sujeto con intereses particulares respectivamente, que en ocasiones parece una definición unívoca en su concepción de hombre, pero que en general separa:

> Por un lado es como el espartano y el romano, miembro de una sociedad especial, ciudadano, obligado a obrar por el mayor beneficio de ésta. Pero, por otro lado, se hizo individuo: un ser que constituye una entidad autónoma y que, para su felicidad, depende de sí mismo; es también un *hombre*, y como dice asimismo Rousseau, "un hombre natural". (Todorov, 1987, p.25)

Esta diferenciación entre el hombre natural y el ciudadano se define por oposición dualista, como otras tantas distinciones conceptuales que maneja el pensador, siguiendo a Agustín de Hipona: "La oposición entre el hombre y el ciudadano se podría asimilar a la del estado natural y el estado social y, respectivamente, a la del hombre natural y del hombre del hombre" (Todorov, 1987, p.25). Por supuesto, el sujeto ideal es el hombre natural autosuficiente o individuo (este último un concepto ajeno a la terminología de Rousseau pero clarificador para entender cuando habla de 'el hombre'), que también vislumbra los elementos fundamentales del pensamiento agustiniano en torno a la individualidad y la autosuficiencia. Y en esta tesis se recoge esta distinción en los términos en que se aprecia a continuación: "[…] introduciremos aquí un término nuevo, ajeno a la terminología sistemática de Rousseau pero que corresponde a la entidad que él trata de nombrar, y hablaremos, por oposición al ciudadano, del individuo" (Todorov, 1987, p.26).

Para ilustrar esta distinción Rousseau utiliza referentes ideales de Esparta y Roma, por ejemplo, piensa en Brutus para representar al ciudadano: "[…]que causa la muerte de sus hijos, que habían conspirado contra el estado" (Todorov, 1987, p.26) y, como avanzaba también, utilizara a Ulises como ejemplo de individuo autosuficiente, al tiempo que muestra su raciocinio, audacia y autonomía frente a sus compañeros hombres en los diferentes avatares de su viaje de vuelta a Ítaca. Y, sobre todo, los tendrá en cuenta también para la reformulación del republicanismo en su época como lo serán para pensadores posteriores:

> Los programas del republicanismo moderno, pre- y postabsolutista (de Marsiglio de Padua y Maquiavelo a Locke, Rousseau, Thomas Paine, Kant y Robespierre), se

> presentaron sin apenas excepciones como una especie de palingénesis de la libertad republicana de los antiguos (particularmente de Roma y Esparta, y también, algunos —la extrema izquierda—, de Atenas) (Domènech, 2013, p.18)

Estos ideales de hombres naturales se presentan bajo el título de libres de todo tipo de dependencias, frente al ciudadano que es esclavo porque depende de los trabajos de los otros semejantes, como así muestra en esta famosa afirmación con la que inicia *Du contract social ou, principes du droit politique*: "L'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux[77]" (Rousseau, 1979b, p.351).

Con esta concepción de libre como autosuficiente el pensador ginebrino retorna a un origen mítico no social para justificar ontológicamente al individuo, que en sociedad tendrá que vincularse a lo semejante para producir los nuevos deseos de lujo y artificio de la modernidad y con ello perderá su libertad: "[…] la pérdida de su libertad, la cual es sometida a beneficio de otros, destacada en su magnitud productiva y en su crítica de lo social, como se logra relievar en el contrato social" (Gil, 2013, p.54). Cuestión que recuerda el mito de Platón que narra a través de Aristófanes, de los seres esféricos, o san Agustín con el hombre antes y después de la caída, que resulta un punto común en esta línea de pensadores del amor en relación con la virilidad independiente.

Asimismo, el hombre natural o individuo es, como en esta tradición de pensamiento moral neoplatónica y cristiana, un ser salvaje y bueno que le corrompe o dispersa alguien como Eva en el paraíso para Agustín de Hipona o lo otro diferente en la ciudad terrenal, y ahora en este modelo de ciudadanía igualitaria que presenta Rousseau, también son los otros:

> Si el hombre natural es bueno el hombre del hombre no lo es; o como con frecuencia dice Rousseau, el hombre es bueno pero los hombres son malos. Los hombres que

[77] Traducción propia: "El hombre nació libre, y en todas partes está encadenado. Se cree que es el amo de los demás, que no deja de ser más esclavo que ellos"

> tenemos por delante son a la vez corruptos e infelices; la explicación de esta inversión solo se encuentra en el paso del estado natural al estado social. (Todorov, 1987, p.16).

Para Rousseau, ser ciudadano es un paso en la historia de los hombres, porque en algún momento fue Uno, completo y ahora tiene que someterse al semejante, de manera que en su filosofía hay una negación fundacional de la interdependencia ontológica en la condición humana. Y lo que busca el pensador ginebrino, como otros pensadores posteriores de la Ilustración es una respuesta interesada con su orden metafísico y político al plano ontológico, y, por tanto, también al moral y político sobre la igualdad natural: "[…] se apela al primero para determinar quién detenta la ciudadanía en el ámbito del segundo." (Jiménez, 1995, p.28). Las categorías puente entre ambos planos son para esta pensadora, del lado ontológico, "razón" y "naturaleza" y del lado político "contrato" e "igualdad", que describe de manera clara: "Esos seres humanos que son iguales por naturaleza se alejan de esta mediante el ejercicio de la razón, que les permite renacer como ciudadanos 'iguales' en el espacio de lo político que ellos generan mediante el contrato" (Jiménez, 1995, p.28). Por un lado, dicho sujeto masculinizado se aleja míticamente de la interdependencia ontológica en el plano de naturaleza, y en el estado social incorpora dicha interdependencia de manera renaturalizada en el ámbito público a través únicamente de lo simbólico, de un pacto que aporta reconocimiento entre iguales o semejantes. Y, por otro lado, dado que el sujeto mencionado necesita que sostengan su vida emocional y biológica renaturaliza el amor como sentimiento interior moral en las mujeres para ejercerlo en el ámbito privado. La concepción ontológica de ser humano autosuficiente sustenta una atribución ética y política individualista, donde la reflexión sobre lo moral muestra una praxis ética subjetiva que está íntimamente relacionada con la organización económica de la vida.

La realidad es que el contexto de emergencia burgués posiblemente interpelaría al pensador ginebrino a anclar míticamente su ciudadano y el amor en el individuo de vida autosuficiente, como el romano, para justificar su independencia económica: "En la tradición republicana (tanto antigua como moderna) sólo son ciudadanos, es decir, individuos libres, dotados de igual capacidad para realizar actos y negocios jurídicos (sui iuris, individuos de derecho propio), quienes no dependen de otro para vivir" (Domènech, 2013, p.19). Y con este

desplazamiento de lo económico a la independencia y lo público Rousseau invisibiliza en el espacio privado la vulnerabilidad ontológica del ser humano, que exige una organización económica interdependiente para el sostenimiento de la vida también de todos estos sujetos independientes: "[…] hay que señalar que la vulnerabilidad es negada a través de lo que podemos llamar *ideal de independencia*. Este ideal impone la concepción de que no necesitamos a los otros para vivir, que nuestra existencia es indiferente a la relación con los demás" (López, 2013, p.212) El objeto es situar a este sujeto individualizado, libre de dependencias de otros, como el referente moral y jurídico y, por tanto, capaz de abstraerse de lo singular y ser sujeto del conocimiento, como ya analizaba en el capítulo de Agustín de Hipona.

Con esta posición de conceptos metafísicos y morales programada por el pensador ginebrino se presenta un contexto socio-económico patriarcal en connivencia con el capitalismo emergente, donde el hombre natural o individuo viva sin dispersión de su fin, se le correlaciona por oposición antitética con hombre social, porque precisamente lo incorrecto o malo está inscrito en las mismas relaciones sociales y las instituciones sociales son dispositivos para: "desnaturalizar al hombre" (Todorov, 1987, p.29). Y en esta oposición el sujeto ciudadano desde su lugar de soberanía individual independiente, se aleja y contrapone a lo otro diferente para reflejarse en la imagen del objeto de deseo semejante que es la virilidad, como Agustín con el amor al semejante en la ciudad terrenal.

Rousseau identifica el conflicto entre ambos, ciudadano e individuo, como una oposición irreductible, pero lo que está de fondo de nuevo es la añoranza de la unidad que identifica en su totalidad al sujeto, la completitud en términos de unidad como en el contexto romano de san Agustín: "El hombre tiene un ideal doble, contradictorio; ahora bien, solo puede ser feliz en la unidad. La conclusión de este silogismo se impone por sí misma: que el hombre vivirá desdichado" (Todorov, 1987, p.30). Ante esta desdichada ausencia de unidad el pensador ginebrino apela al mismo concepto de amor que Agustín en términos de impulso desde la carencia del ciudadano, es decir, como condición primera del deseo: "Insatisfacción en que es sentido el anhelo del propio ser a la par que la carencia de objeto en que verterse. Como en san Agustín, es la falta, la ausencia, revelación primera" (Zambrano, 2011, p.81).

La idea de la falta le lleva al objetivo de lograr satisfacerla sin dispersar su "yo", como san Agustín. El "yo" como concepto de sí mismo en términos de esencia, que el pensador ginebrino descubre en el proceso de autoconocimiento volitivo: "Rousseau is particularly intrigued by the relationship between the modern milieu of the eighteenth-century city and man's ability to remain true to his essential self[78]" (Morgenstern, 2009, p.165). Una investigación que obliga a Rousseau a construir una normativa volitivo-jurídica, que complejiza el camino político para que ese el sujeto político moderno alcance la felicidad en la unidad mediante el sometimiento de su voluntad a la ley, articulada a partir de un contrato junto a otros semejantes:

> Voilà pourquoi le grand problème en politique, selon Rousseau (qui le compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie) consiste à trouver une forme de gouvernement qui «mette la loi *au-dessus de l'homme*» Et le meilleur gouvernement est celui qui, par sa nature même, se tient «toujours le plus près de la loi»[79]. (Chevalier, 1953, p.10)

La ley articulada a través del contrato social de voluntades entre semejantes vendría a sustituir la relación social de poder absoluto del papa, en primera medida y luego la del rey, para establecer unas relaciones entre hombres iguales, que tienen sus diferencias con la comunidad cristiana o sociedad civil, porque Rousseau quiere elevar al ciudadano al estatus de unión entre pares, de conciudadanía:

> La relación social de conciudadanía es distinta de la relación social de comunidad; es distinta también de la relación social de autoridad; y es distinta de la relación social

---

[78] Traducción propia: "Rousseau está particularmente intrigado por la relación entre el contexto moderno de la ciudad del siglo XVIII y la capacidad del hombre de mantenerse fiel a su ser esencial"

[79] Traducción propia: "Es por eso que el gran problema en política, según Rousseau (quien lo compara con cuadrar el círculo en geometría) es encontrar una forma de gobierno que «ponga la ley por encima del hombre». Y el mejor gobierno es aquel que, por su propia naturaleza, se encuentra «siempre más cerca de la ley»"

> de proporcionalidad. La relación de conciudadania es una relación de parigualdad, de igualdad entre pares. (Domènech, 2016, p.38)

Por tanto, el objetivo del contrato social es una rebelión contra la jerarquía de la autoridad de la ley del padre absoluto entre los iguales unidos en fraternidad, pero la imagen ideal de sujeto moderno individualizado que emerge mantiene los privilegios masculinizados de dicha paternidad frente a la maternidad, a pesar de que no lo explicite:

> Históricamente, aun cuando su masculinidad no se afirmaba explícitamente y la exclusión de las mujeres de esa categoría no era del conocimiento público, el *homo politicus*, desde Aristóteles hasta Kant o Hegel, asumió un comportamiento y una esfera de actividad masculinista. (Brown, 2016, p.133).

La unidad entre semejantes o iguales es el imaginario del ideal de felicidad o completitud en el hombre ciudadano. Su libertad común está determinada por un proceso hacia el logro de la autosuficiencia del individuo, que, en primer lugar, se inicia con la autoconservación, llega a la edad de desarrollo de la razón y termina al alcanzar dicha soberanía o independencia:

> Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa premiere loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même, et, sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver devient par-là son propre maitre[80]. (Rousseau, 1979b, p.352)

La autoconservación se regula por los principios *amour de soi* y *pitié* que Rousseau encuentra en el hombre natural como instinto. En la medida en que el individuo se ama a sí mismo busca su conservación física, que modera el otro principio *pitié* o compasión, por la que muestra repugnancia también instintiva hacia el daño al otro semejante y esto constituye una formación de la conciencia en la etapa animal o sensual:

---

[80] Traducción propia: "Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. Su primera ley es velar por su propia preservación; sus primeros cuidados son los que se debe a sí mismo; tan pronto como llega a la edad de la razón, siendo él solo juez de los medios apropiados para conservarla, deviene por ello en su propio señor"

> En este sentido, señala Lévi-Strauss que esa repugnancia que experimenta el hombre natural a ver sufrir a otro semejante produce una identificación con el «otro» y, por tanto, la primera toma de conciencia de la propia existencia o el comienzo del conocimiento del «yo». Es necesario la identificación con el «otro» para conocer el «yo». (Cobo, 1986, p.243)

Con esta relación de naturaleza en torno al *amour de soi* y *pitié* Rousseau constituye el fundamento del derecho natural del individuo contra las teorías de otros pensadores liberales como Hobbes: "Sobre estos principios: naturaleza, piedad y amor de sí, funda Rousseau el Derecho natural. Lógicamente, esto implica una crítica a otros autores liberales contemporáneos […]" (Cobo, 1984, p.248). La segunda etapa del individuo constituye un paso negativo por su desnaturalización en la socialización a través de la razón, y aquí se desarrolla la conciencia:

> Como disposición, la conciencia es innata al ser humano (se encuentra contenida, por decirlo así, en la *perfectabilité* que Rousseau atribuye al hombre), pero sólo se desarrolla con ayuda de la razón que, a su vez, únicamente aparece en el estado de sociedad. Sin embargo, la sola razón es incapaz de poner a actuar a la conciencia: […] (Fetscher, 1979, p.20)

Cuando el individuo llega a la fase de sociedad el *amour de soi* se puede convertir en *amour propre*, porque la razón no es suficiente para la virtud, como en Agustín, y el sujeto tendería a proteger sus intereses y situar su amor a sí por encima del amor a los semejantes, precisamente porque los necesita. Será en la etapa de síntesis espiritual donde hay una renaturalización, que reformula la conciencia para subsumir el *amour de soi* y la *pitié* en amor supremo. El amor voluntario sosegado agustiniano es el que logrará conjurar una voluntad general de unión entre semejantes, identificada como amor supremo:

> La razón puede, por tanto, reconocer el bien y hacérselo visible al alma, pero la conciencia surge por medio de la inclinación amante al bien reconocido. La conciencia es la fuerza espiritual que nos permite amar al bien reconocido. En otro

> lugar, por lo demás, se describe «el bien» como «orden» (orden bello, belleza del orden) (Fetscher, 1979, p.20)

Rousseau se apropia y reproduce el deseo voluntario del espíritu agustiniano, que a su vez retomó de Platón, para interpelar a los sujetos semejantes en ese estado de renaturalización espiritual que reconoce el orden de lo bello en la naturaleza:

> Il faut, donc, pour que cet état subsiste que la vivacité de ses passions supplée à celle de ses mouvemens, et que sa volonté s'anime autant que son pouvoir se relâche. C'est la loi conservatrice que la nature elle même établit entre les espéces et qui les maintient toutes malgré leur inégalité[81]. (Rousseau, 1979d, p.606)

Ese sujeto individual se irá formando a sí mismo para modular sus intereses apasionados y sosegadamente construir una afección política desapasionada, que ha sido resultado de un método dialéctico histórico-mítico entre naturaleza y estado social para culminar en el pacto entre semejantes en la voluntad general del estado. Este proceso de naturalización, desnaturalización y renaturalización se traduce en lo que se ha llamado un contrato social:

> […] un proceso paralelo de «naturalización», «desnaturalización» (o paso al estado social) y «renaturalización» (contrato social) siguiendo el lema marcado en pasaje antes citado del segundo Discurso: los dos principios (amor de sí y piedad) habrán de ser restablecidos por la razón «sobre otros fundamentos» al pasar al estado civil. (Rubio, 1987, p.221)

Ahora bien, como decía el *amour de soi* del orden natural deriva entonces en la posibilidad de un desarrollo central del "yo" o *amour propre* en el individuo social como resultado de una racionalidad instrumental, dado que el individuo en sociedad necesita al otro para satisfacer el deseo de lujo. En el primer caso, no depende nada más que de sí mismo, por lo

---

[81] Traducción propia: "Entonces, para que este estado subsista, es necesario que la vivacidad de sus pasiones compense la de sus movimientos, y que su voluntad sea animada tanto como su poder se relaje. Es la ley conservadora que la naturaleza misma establece entre las especies y que las mantiene a pesar de su desigualdad."

que le permite la empatía hacia el otro en tanto que se identifica, y en el segundo de manera artificial, deseo de lujo, depende del trabajo de otros y los instrumentaliza:

> Sin embargo, cuando la división social del trabajo hace imposible la autoconservación con las propias fuerzas, en otras palabras, cuando la autarquía individual se ha perdido, y, por tanto, cada individuo depende de los otros seres humanos, surge el *amour propre*, esto es, la voluntad de utilizar a los otros hombres como medios para la consecución del fin de la conservación (y mejora) de las propias condiciones materiales de vida. (Fetscher, 1979, p.16)

El desarrollo moral del "yo" conciudadano resulta de la renaturalización de la sociedad bajo la formación de un deseo subjetivo inscrito en el deber y derivado de la división social del trabajo en el estado social: "El concepto de renaturalización tanto en su vertiente individual como en la social y política constituyen el «deber ser» de Jean-Jacques" (Cobo, 1986, p.248). Aquel deber ser estoico que conforma una ética de la voluntad subjetiva en torno a fines de unidad individual, modulada a través de la educación para servir a la política, para constituir el espacio político del sujeto ciudadano unido en sí mismo y con otros en el contrato social:

> La política debe ser contemplada como uno de los dos instrumentos necesarios (el otro la educación) para conseguir la renaturalización de la sociedad. A través de la política puede conseguirse la unidad social, y, a través de una pedagogía adecuada puede lograrse la unidad individual. (Cobo, 1995, p.144)

Esta renaturalización exige también una renaturalización del amor natural de las mujeres que pasa por la aceptación voluntaria del matrimonio y una concepción del mismo basada en los trabajos de cuidados y la maternidad. El proceso de voluntad amorosa en *La Nouvelle Héloïse* exige una formación de sí como ser pasional estético y que su pasión amorosa sea modulada por la voluntad para renaturalizarse y comprometerse con un sentimiento sosegado, cumpliendo así con la heteronormatividad reproductiva: el matrimonio y amor maternal.

En definitiva, este proceso dialéctico de formación del deseo de las mujeres y el amor se conforma en un modelo amoroso, como la formación del deseo ciudadano a través del

autoconocimiento volitivo del individuo. Un individuo que pasa por diferentes estadios hacia la autosuficiencia, entendida en términos de libertad que podría interpretarse como una filosofía de inspiración existencialista. A pesar de que sean concebidas ciertas escrituras autobiográficas en términos existencialistas, como recogía de Martín (2009) en el apartado "Recopilación de conceptos de la doctrina del amor de Agustín de Hipona", o la interpretación que hace su filosofía un pensamiento existencialista el autor Pierre Burgelin (1952) en *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau,* hay controversias sobre que la filosofía de Rousseau sea sistemáticamente una filosofía existencialista:

> […] la imagen que nos plantea Burgelin de hombre a través de la existencia no se concreta en completa sintonía con el pensamiento de Rousseau, o al menos carece de una conjunción completa respecto de los objetos y elementos que este maneja. (Ramos, 2014, p.96)

En cualquier caso, el proceso agustiniano de autoconocimiento para lograr la unidad soberana individual y política está presente en Rousseau, con independencia de que no se enmarque su filosofía del amor en un pensamiento sobre el sentido de la existencia y la libertad del individuo autosuficiente masculinizado.

Es más, en Rousseau la libertad del sujeto soberano se mueve voluntariamente hacia la unión en el contrato social, como lugar que propicia el gobierno entre iguales, o semejantes sin dependencias, que implica una formación como republicano: "J'appelle donc République tout Etat régi par des loix, sous quelque forme d'administration que ce pusisse être; car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout Gouvernement légitime est républicain ; […][82]" (Rousseau, 1979b, p.379-380). La república, tal y como lo entiende, deviene de un pacto entre iguales o contrato social, que se regula a sí mismo sin interferencias, como se explica a continuación: "Eso quiere decir que no depende de nadie, en el sentido republicano de «dependencia», es decir, que no puede ser

[82] Traducción propia: "Por lo tanto, llamo a la República cualquier Estado gobernado por leyes, sea la forma de administración que sea; porque entonces solo gobierna el interés público, y lo público es algo. Todo gobierno legítimo es republicano; […]"

arbitrariamente interferido por nadie (por ningún otro particular, ni tampoco por el Estado) (Domènech, 2016, p.40). El ser independiente de cualquier otro o institución tiene varias derivas, y también lecturas neoliberales posteriores en la línea de la filosofía de Ayn Rand, que analizaré más adelante y en este sentido también el republicanismo no democrático:

> La conclusión que el republicanismo no democrático sacó de su mirada «política» sobre la sociedad civil es ésta: los «dependientes», los «alienados» los no plenamente libres en la sociedad civil, los que, en suma, no pueden ser considerados *sui iuris* (los esclavos por supuesto, pero también los criados, los asalariados, las mujeres, los forasteros y los niños), no pueden ser tampoco ciudadanos: su propio lugar en la sociedad civil les condena a la «inexistencia política». (Domènech, 2016, p.40)

Hay en esta tradición republicana una voluntad de justificar la dependencia ontológica a partir de una identificación de la misma como servidumbre del deseo o afecto dependiente, que en el caso de las mujeres y de otros grupos sociales les lleva a amar el dominio, representado en el soberano independiente. Ni los esclavos ni las mujeres logran ser parte de la épica histórica de la civilización del espíritu de la voluntad general de emancipación, porque quedan instalados en la sensualidad o esfera estética sin armonía, tal y como, planteaba el cristianismo y Agustín de Hipona, ahora en el espacio privado:

> Las llamadas democracias liberales son en buena medida el resultado histórico de ese proceso de largo alcance, que desembocó en la separada cristalización de una esfera privada despolitizada, supuestamente sin relaciones de poder, por un lado, y por el otro de una esfera pública propiamente política. […] más allá de toda *fictio iuris*, la sociedad civil está atravesada de relaciones de poder y subalternada, está llena de sujetos, de grupos y de clases sociales vulnerables a la interferencia arbitraria de otros; […] (Domènech, 2016, p.41-42)

Las mujeres quedan feminizadas en un lugar entre la esfera sensible y la racional por su dependencia reproductiva bajo la norma amorosa de la heterosexualidad, que la incapacita para la individualización: "[...] la sujeción de la mujer es un hecho 'natural' en Rousseau que tiene su explicación teórica en el modelo de la relación sexual" (Molina, 1994, p.80). En

concreto, situadas en un lugar ambiguo camino de la racionalidad, sin llegar, induciéndolas a asumir el lugar de la opinión, que recoge también Rousseau de Platón y Agustín, como sujeto-objeto mediador en ese lugar de "entre", y de sostén afectivo y material del sujeto ciudadano.

Ese nudo es de gran importancia para comprender el amor rousseauniano en su perspectiva de amor natural en dos sentidos: como *amour de soi* de los individuos, que les permite individualizarse incorporando la empatía hacia un otro semejante público, mientras que el amor feminizado se naturaliza como maternal y es dirigido a los otros de manera abnegada por parte de las mujeres en el interior de la familia. La justificación es que dependen de ese sentimiento de amor a los otros para encontrar un lugar, como el amado pasivo platónico, y no se pueden individualizar. Lo mismo le sucede a cualquier otro sujeto débil que depende y no transita a la esfera racional y, por ejemplo, se abandonan a la servidumbre como los compañeros de Ulises: "Tout cela se fait paisiblement et sans résistance; c'est la tranquillité des compagnons d'Ulysse enfermé dans la caverne du Ciclope, en attendant qu'ils soient dévorés[83]" (Rousseau, 1979d, p.609).

Esta es la distinción que el patriarcado marca entre el hombre soberano, dueño de sí, y el hombre siervo o esclavo, que pone en evidencia los ecos de san Agustín en su concepción sobre el individuo libre de dependencias de la esfera sensual de la vida y autosuficiente moralmente. Con ello muestra esa perspectiva clasista y racista de la servidumbre y esclavitud en aquellos sujetos no semejantes, porque no son capaces de ser soberanos de sí, de desensualizar su deseo y de desvincularse de lo otro:

> Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir; ils aiment leur servitude comme les compagnons d'Ulysse aimoient leur abrutissement. S'il y a donc

[83] Traducción propia: "Todo esto se hace pasivamente y sin resistencia; es la pasividad de los compañeros de Ulises enfermos en la caverna del Ciclope, esperando a que sean devorados."

> des esclaves par nature, c'est parque qu'il y a eu des esclaves contre nature. La forcé a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués[84]. (Rousseau, 1979b, p.353)

El fundamento de la independencia es que el individuo tiene que ser voluntariamente dueño y soberano sobre su deseo y su existencia. Para ello, es preciso realizar ese viaje iniciático de autoconocimiento, en el que se simboliza la separación de lo Otro dependiente feminizado, como se pretende ilustrar también con la institución del sujeto moderno: "[…] un viaje iniciático como el de Ulises, de un ritual -muy viejo por otra parte, y anterior al célebre 'sujeto de la modernidad'- por el que se constituye la identidad varonil a fuerza de renegación y despegue violento de esa mujer en la que tiene sus raíces[…]" (Amorós, 2000, p.313)

Las mujeres como lo feminizado irracional o animalizado sensual embrutecido que decía Agustín, que coincide con la designación de otros grupos sociales, como ya se ha analizado en bastantes textos sobre el colonialismo: "A veces ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando lo animaliza" (Fanon, 1963, p.20). Pero en realidad es una lógica de la racionalidad ética y política que impone un distanciamiento, extrañamiento emocional y expulsión de la ciudadanía de lo no considerado semejante, de lo diferente, en cuanto a los fines subjetivos en el espacio público, porque son vidas consideradas dependientes y colectivizadas.

Esa falta de soberanía sobre sí incapacita para construir un *ethos* a las mujeres, pero a los indígenas colonizados también se les niega incluso la opinión recta: "El indígena es declarado impermeable a la ética; ausencia de valores, pero también negación de los valores. Es, nos atrevemos a decirlo, el enemigo de los valores. En este sentido, es el mal absoluto" (Fanon, 1963, p.20). La ética y la política del pacto social interpela únicamente a los hombres que se mueven en el marco de las relaciones de semejanza, es decir, entre individuos soberanos, dueños de sí mismos o emancipados de las dependencias, blancos y burgueses, que hacen de

---

[84] Traducción propia: "Los esclavos pierden todo en sus grilletes, hasta el deseo de salir; aman su esclavitud como los compañeros de Ulises aman su embrutecimiento. Si por lo tanto hay esclavos por naturaleza, es porque ha habido esclavos contra la naturaleza. La fuerza ha hecho los primeros esclavos, su cobardía los perpetuó."

la interdependencia ontológica del ser humano amor abnegado en el ámbito privado o un artificio que regula una política de suma totalizadora entre tales sujetos:

> Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver, que de former par aggrégation une somme de forces qui pusse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert[85]. (Rousseau, 1979b, p.360)

Con esta suma vinculante intenta rehuir del *amour propre* de cada quien, como Agustín, es decir, una totalidad que inhiba la conformación de egos, con el fin de que todos los mencionados sujetos aspiren a someter su ego a la voluntad general o sobreego: "Rousseau intenta evitar al soberano del absolutismo político trasladándolo al interior del alma del ciudadano: eso es el sobreego rousseauniano, eso es la «voluntad general»" (Domènech, 1989, p.292). Pero este interés de Rousseau de interiorizar el ego para modular la voluntad del individuo es el mismo que en Agustín; estima que hay que dirigir el deseo del hombre hacia lo que sea correcto o útil para él, que finalmente lo correcto resulta un objeto que refleje su mismidad, la soberanía del sujeto individualizado e independiente de cualquier jerarquía institucional o religiosa.

De manera que, se instaura otro patriarcado con este sujeto independiente, que mantiene igualmente un distanciamiento racional de la pasión en las relaciones sexuales y sociales, como en Agustín, pero romantizando la fusión en las relaciones heterosexuales matrimoniales o en la voluntad general hacia su fin de unidad total. Sitúa el amor en lo amado, las mujeres, feminizadas en términos de lo subordinado al amante, como medio de este último para lograr su propia completitud e identidad independiente: "Recordemos que en Rousseau la autonomía masculina se realizaba asegurando institucionalmente la heteronomía de la

---

[85] Traducción propia: "Sin embargo, como los hombres no pueden generar nuevas fuerzas, sino solo unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio para preservarse, que formar una suma de fuerzas que pueda prevalecer sobre la resistencia, ponerlos en juego con un solo móvil y hacer que actúen en concordia."

mujer como objeto de deseo masculino" (Amorós, 2000, p.220). A pesar de ello, él reniega de esa heteronomía femenina argumentando a través de una supuesta relación estoica de naturaleza y deber, porque afirma que en la naturaleza está la razón o fin del género/sexo dual a través de los deberes y los fines de cada cual:

> La rigidité des devoirs rélatifs des deux sexes n'est ni ne peut être la même. Quand la femme se plaint là-dessus de l'injuste inégalité qu'y met l'homme, elle a tort ; cette inégalité n'est point une institution humaine, ou du moins elle n'est point l'ouvrage du préjugé mais de la raison : c'est à celui des deux que la nature a chargé du dépôt des enfans d'en répondre à l'autre[86].(Rousseau, 1980, p. 697)

Pero la realidad es que en esa rigidez de deberes el sujeto amante se identifica con el objeto de deseo correcto, que elige porque su valor ha sido dado socialmente, aquel que le permite la autonomía, aquel sujeto feminizado cómplice con el deseo instaurado de la masculinidad independiente: "Pues, en efecto, un deseo que asumirá su dependencia del objeto vendría a ser algo así como un imperativo hipotético kantiano: 'dada la condición de deseable del objeto de mi deseo, lo deseo'" (Amorós, 2000, p.220).

En esa articulación heteronormativa, de la fusión del sujeto con el objeto de deseo o sujeto feminizado, la masculinidad opera para lograr una unidad individualizada por medio del amor voluntario maternal, que le permitirá acceder como padre al contrato social conciudadano. Es decir, el marco conceptual del amor de fusión del pensador establece una herramienta de voluntad que es el pacto entre semejantes o contrato social, que a su vez se sostiene por otra voluntad de fusión en el contrato sexual.

Finalmente, en la medida en que la voluntad o el querer tiene como objeto amado el amor mismo, puesto que así lo muestra su condición de deseable, se desvincula el amor de la

---

[86] Traducción propia: "La misma rigidez en los deberes relativos de los dos sexos ni es ni puede ser la misma. Cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad que en este punto han puesto los hombres, se equivoca; esa desigualdad no es una institución humana, o al menos no es obra del prejuicio sino de la razón: aquel al que la naturaleza ha encargado es quien debe responder al otro de ese depósito de los niños."

diversidad del deseo, de su libido y sensualidad, así como, de la misma singularidad del sujeto. Rousseau sitúa, como Agustín, el deseo de unidad en el centro del amor, el amor al amor del sujeto amante, y continua esta línea volitiva moral en la voluntad kantiana posteriormente para evidenciar que: "[…] la buena voluntad kantiana no quiere nada en concreto salvo la formalidad pura del querer de acuerdo con la ley que se ha dado a sí misma" (Amorós, 2000, p.220).

El pensador ginebrino reproduce el orden del amor al amor agustiniano, que añora el logro de lo Uno individual y soberano de la masculinidad. Y en la concepción de este individualismo, centrado en el amor al amor, subyace toda una ficción amorosa feminizada en términos de mediación social y subordinación como entro a analizar a continuación.

3.4. El orden amoroso voluntario heterosexual: los juegos de dominio y la sentimentalización

El pensador ginebrino reformula, como he analizado, un imaginario sensible sobre el amor agustiniano, con las mismas inquietudes estéticas y morales específicas para cada género/sexo, cuya voluntad reconoce amores correctos y bellos o incorrectos y mortíferos para el fin subjetivo:

> […] la philosophie du cœur de Rousseau avait pour conséquence une morale. La conscience ne révèle pas seulement, avec une certitude rigoureuse, Dieu, la Providence et l'immortalité de l'âme. Elle nous fait connaître, par la même intuition décisive, ce qui est bien et ce qui est mal[87]. (Mornet, 1926, p.154)

A través de esa mirada moral y ética Rousseau constituye un nuevo orden moral y, efectivamente religioso, en el que se reproduce un domino patriarcal y jerárquico dirigido a las mujeres. Y esta subordinación sustenta la nueva construcción del orden político y económico, es decir, el contrato social no puede existir si no se sustenta en dicha

[87] Traducción propia: "[…] la filosofía del corazón de Rousseau resultó una moral. La conciencia no solo revela, con rigurosa certeza, a Dios, la Providencia y la inmortalidad del alma. Nos hace saber, por la misma intuición decisiva, qué es bueno y qué es malo."

subordinación: "[…] el contrato social presupone el contrato sexual, y de que la libertad civil presupone el derecho patriarcal, […]" (Pateman, 1995, p.6). Una subordinación femenina que se enmarca en el sometimiento al sujeto jurídico del patriarcado, a su capacidad moral y económica que el sistema le otorga en ese momento histórico para contratar con otros su reconocimiento como individuo independiente:

> La lógica del contrato social apunta a un tipo de sujeto que se despoja de todas las características adscriptas, es decir, que le vienen dadas en función de su nacimiento para retener solo aquellas que definen su competencia para contratar, en esencia, la autonomía, entendida como ausencia de vinculaciones previas. (Amorós, 2000, p.267)

Ese sujeto soberano elevado en la cúspide social impone todo un conjunto de cambios estructurales en las relaciones sociales como: "una nueva reordenación y reconfiguración del espacio de las mujeres" (Cobo, 1995, p.145), que separa los espacios y con ellos la economía para destacar significativamente la economía productiva. Instaura unas relaciones económicas patriarcales en torno a una distribución sexual del trabajo en dos espacios, publico y privado:

> La reproducción, en cambio, se realiza en lo privado-doméstico, espacio asociado a las mujeres y regido por la filosofía política heteropatriarcal de la *Teoría de los sentimientos morales* (1776), según la cual las mujeres, que no son sujetos económicos, deben ser altruistas y dedicarse por completo a la familia. (Pérez Orozco, 2013, p.216)

La naturalización del trabajo de las mujeres en el espacio privado se fundamenta en la idealización y naturalización del amor en las mujeres, que analizaba con anterioridad, para normalizarlo como maternal y, por tanto, designarlo como amor y cuidados bajo la concepción de una actividad no económica:

> Al tiempo, la nueva ideología de la domesticidad situó a las mujeres como responsables "naturales" del cuidado, abriendo un proceso de re-significación de la

> maternidad en conflicto con las actividades productivas, un conflicto desconocido hasta entonces. (Borderías et al., 2011, p.19)

El amor de las mujeres como el amor de la virgen se deserotiza y naturaliza en el sentimiento sosegado materno, con el objeto también de invisibilizar su capacidad y fuerza de trabajo. Con ello, Rousseau comprende más prioritaria la virtud del amor y la unión familiar, que para Agustín fue una cuestión de segundo orden por debajo de la virtuosa santidad espiritual, pero, también para él, la familia era la unidad amorosa un referente de paz para el gobierno de la ciudad.

Rousseau retoma las imágenes binarias del padre de la iglesia católica, entre otros, sobre la masculinidad y la feminidad, para hacerlas fetiche de virtud de dos sexos orientados hacia fines de subjetivación de género y consolidar una distribución de los trabajos. Unos deberes que diferencia en actividades para dos géneros y que socialmente se terminarán cosificando, adjudicando valores de intercambio entre los mismos como cualquier actividad en la emergencia del capitalismo: “Es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa” (Marx, 1998, p.89-90).

El valor del amor en el intercambio subjetivo entre dos sexos/géneros, que contextualiza el ginebrino en una modernidad normativamente heterosexual, parte del marco del amor del sujeto amante que proyecta su amor en el objeto correcto, como para Agustín. Pero lo que introducen de novedoso estas subjetividades amorosas modernas, masculinizadas o feminizadas, no solo es que sean deseadas como objetos correctos de cambio para las otras respondiendo a lo dado socialmente, sino que las mujeres comprendan como amor esta separación de espacios y de pérdida de lugar y poder en la economía. Por ejemplo, para la subjetividad masculinizada la narrativa del amor maternal revaloriza socialmente una feminidad fiel para la legitimidad de los hijos, que Rousseau ensalza tanto en el modelo natural “Sofía”, como en el renaturalizado de Julia en *La Nouvelle Héloïse*. Dos modelos existentes en una misma época, cuya subjetividad aporta valor en el intercambio amoroso entre una mujer y un hombre, cuando instala la maternidad y sus cuidados abnegados como

ideal u objeto fetiche de amor de una masculinidad que, además, se reconoce contrapuesta a ese ideal femenino. Funda ese valor sentimental amoroso en su carácter de imagen mítico-originaria o natural, no en la propia experiencia diversa del amor y el deseo y lo expresa claramente: "Ce n'est pas ici la loi de l'amour, j'en conviens; máis c'est celle de la nature, antérieure à l'amour-même[88]" (Rousseau, 1980, p. 693).

El objeto no es que sea pagada la fuerza del amor maternal como lo era el trabajo productivo, sino renaturalizarla para hacerla norma en el intercambio amoroso como el único y primordial fin de la feminidad, el matrimonio y la maternidad. Sin embargo, el feminismo ha mostrado que el amor no es nada natural, más bien realiza ese papel intermediario, entre lo social y lo natural, para una filosofía que utiliza el método marxista en su análisis y tiene en cuenta todas las actividades amorosas vinculadas al cuidado material e inmaterial, así como, el placer y el éxtasis:

> Pero la única práctica humana que media entre lo social y lo natural en este proceso transformativo no consiste primordialmente en trabajo sino, más bien, sugiero en *amor*. Luego el amor, como una capacidad sensual y una fuerza creativa específica expresada en la práctica de relación, está, como el trabajo, organizado en un proceso social específico o sistemático: la sexualidad. (Jónasdóttir, 1993, p.149)

Bajo este prisma el amor rousseauniano está inscrito en la matriz de la heterosexualidad, a pesar de que Rousseau lo llame amor, supone gran parte de una actividad social colectiva material e inmaterial de sostenimiento de la vida y ostenta ese lugar de intermediación como capacidad y fuerza creativa, en la que el patriarcado ha colocado al sujeto feminizado como responsable del sentimiento amoroso familiar y el sostén moral.

La economía feminista también ha desnaturalizado y desromantizado esta imagen amorosa de la naturalización o abnegación del amor, cuando ha introducido un concepto de análisis: la división sexual del trabajo, que pondrá el foco en la organización y distribución sexual de

---

[88] Traducción propia: "Convengo en que no es ésta la ley del amor, pero es la de la naturaleza, anterior al amor en sí mismo"

los trabajos masculinizados y feminizados, pero también para determinar que hay una relación cómplice entre capitalismo y patriarcado. Y esta relación cómplice se vehicula a través del amor, que amortigua el conflicto directo entre el capital y la vida, en la medida en que exige invisibilizar su sostenimiento bajo una conceptualización de amor natural u originario, como lo plantea Rousseau. En realidad, si se cambia el eje de análisis en la economía clásica se observa que el amor maternal o de cuidados es un trabajo totalmente integrado con lo productivo, porque es el que realmente sostiene la vida y no la economía de los mercados: "[…] desplazar el eje analítico desde los procesos de valorización del capital hacia los procesos de sostenibilidad de la vida, entendiendo la socio-economía como un circuito integrado *producción-reproducción*, […]" (Pérez, 2014, p.47). Sin el trabajo reproductivo el trabajo productivo no sería posible.

Si trasladamos ese eje analítico al modelo tan presente en Rousseau, Ulises, en tanto que individuo natural autosuficiente, capaz de aprovechar estratégicamente las oportunidades, se aprecia toda la labor repetitiva de Penélope tejida bajo el manto del amor, precisamente en ese desplegar relatos de mediación y resistencia. Penélope extiende una gran estrategia con su tejer de día y destejer de noche para evitar casarse, y esto no es solo una cuestión de amor sino de resistencia y defensa de la propiedad familiar. Y lo cierto es que, a pesar de esa imagen mítica de individuo autosuficiente y con recursos, sin esta labor de mediación social de Penélope, Ulises no hubiera recuperado nada, ni su patrimonio ni su lugar de privilegio político de rey agricultor.

Esa supuesta autosuficiencia tiene detrás todo un trabajo de sostenimiento y mediación que Rousseau naturaliza, para infravalorar en tanto que lugar sensible feminizado y para invisibilizar las dependencias de la masculinidad, fundamentada en una percepción binaria sexo/género en el interior de una sexualidad heteronormativa: "Sophie doit être femme comme Emile est homme; c'est à dire, avoir tout ce qui convient à la constitution de son

espéce et de son séxe pour remplir sa place dans l'ordre physique et moral[89]" (Rousseau, 1980, p.692). Con esta mirada de privilegio sobre una supuesta naturaleza dual de la diferencia sexual vinculada con el "deber ser" del género, el pensador ginebrino nos retrotrae a la vinculación naturaleza-moral del estoicismo, así como a la percepción binaria del género de Agustín. Sin embargo, la construcción social del sexo que se realiza a partir del siglo XVIII en términos duales es diferente a la anterior de Agustín, que pensaba un solo sexo masculino al que se asociaba otro menor. Y esta nueva concepción traerá otras direcciones para el placer:

> Pronto descubrí que la desaparición del placer femenino en los informes médicos sobre la concepción tuvo lugar más o menos al mismo tiempo que el cuerpo femenino dejó de ser considerado como una versión menor del masculino (modelo de un solo sexo) para pasar a ser un opuesto de mucha menor entidad (modelo de dos sexos) (Laqueur, 1994, p.10-11)

Una feminidad disociada del deseo erótico y el placer en la maternidad, a la que Rousseau se adhiere con sus narrativas del sentimentalismo feminizado, reproduciendo la concepción binaria del género de Agustín y a la que incorpora una constitución específica del sexo binario en clave de oposición, donde para ser "hembra" se precisa la capacidad reproductiva:

> Il n'y a nulle parité entre les deux séxes quant à la consequence du sexe. Le male n'est mâle qu'en certains instans, la femelle est femelle toute sa vie ou du moins toute sa jeunesse ; tout la rappelle sans cesse à son séxe, et pour en bien remplir les fonctions il lui faut une constitution qui s'y rapporte[90]. (Rousseau, 1980, p.697)

Las hembras dejan de ser hembras en la edad madura, no se sabe qué otro sexo será, y con esta prioridad el género/sexo feminizado quedan situadas en la esfera sensual y reproductiva

---

[89] Traducción propia: "Sofía debe ser mujer igual que Emilio es hombre; es decir, tener todo lo que conviene a la constitución de su especie y de su sexo para ocupar su puesto en el orden físico y moral"

[90] Traducción propia: "En cuanto a lo que es consecuencia del sexo, no hay paridad alguna entre ambos sexos. El macho solo es macho en ciertos instantes, la hembra es hembra toda su vida o al menos toda su juventud; todo le remite sin cesar a su sexo, y para cumplir bien sus funciones necesita una constitución referida a él."

sin placer y sin acceso al conocimiento. Mientras el atributo del conocimiento de la masculinidad será consensuado y se extenderá en términos de reconocimiento mutuo también en pensadores posteriores:

> Sin embargo, es significativo que esta apelación a la consensualidad, al mutuo reconocimiento como legitimación de unas relaciones entre sujetos que, como las sexuales, incluyen determinaciones que provienen de la naturaleza (determinaciones que Rousseau pretende, incurriendo en una descarada falacia naturalista, promover a normas que regulen la educación respectiva de ambos sexos) se encuentre de nuevo en Kant. (Amorós, 1991, p.38)

Agustín ya había situado la masculinidad como referente moral privilegiado y sujeto de conocimiento universal y a las mujeres como lo animal dependiente del sexo y la reproducción, que también retoma Rousseau: "Il lui faut du ménagement durant sa grossesse, il lui faut du repos dans ses couches, il lui faut une vie molle et sedentaire pour allaiter ses enfans, [...][91]" (Rousseau, 1980, p.697). Y lo legitimarán por reconocimiento y consenso otros pensadores posteriores, estableciendo genealogías de pensamiento patriarcal.

En cualquier caso, el pensador ginebrino afirma la diferencia opuesta entre dos sexos para establecer una dialéctica de oposición, sobre todo a partir de la dependencia de las mujeres para la reproducción, pero no argumenta con fundamento tales diferencias más allá de la reproducción, y no le importa incluso dejarlas abiertas a la ambigüedad en estas expresiones en las que habla de relaciones y diferencias: "[...] partout des rapports et partout des différences; [...][92]" (Rousseau, 1980, p.693), o incluso concordancias: las "conformités[93]" (Rousseau, 1980, p.692). E incluso en este otro párrafo, cuyo objetivo es negar la

---

[91] Traducción propia: "Es preciso el cuidado durante su embarazo, hace falta reposo en sus partos, Es necesaria una vida blanda y sedentaria para amantar a sus hijos; [...]"
[92] Traducción propia: "en todo relaciones y en todo diferencias"
[93] Traducción propia: "concordancias"

argumentación de igualdad que sostienen las mujeres, rebate igualmente con una respuesta ambigua:

> [...] elles y tiennent pourtant mais par des liaisons que nous sommes hors d'état d'apercevoir ; nous ne savons jusqu'où ces liaisons peuvent s'étendre ; la seule chose que nous savons avec certitude est que tout ce qu'ils ont de commun est de l'espèce, et que tout ce qu'ils ont de différent est du sexe : […][94] (Rousseau, 1980, p.693)

Y a pesar de que Rousseau distingue dos sexos opuestos, de nuevo entra en contradicción, porque aprecia no solo unas mismas necesidades entre ellos, sino también idénticas facultades en lo que concibe como maquinaria corporal: "[…] les mêmes besoins, les mêmes facultés; la machine est construite de la même maniére, […][95]" (Rousseau, 1980, p.692). Sin embargo, estas facultades no se desarrollen igualmente en la masculinidad y la feminidad, de manera que él mismo quiebra su concepción *ius naturalista*, posiblemente porque no tiene interés en justificar tanto el dualismo de la diferencia sexual como el binarismo de género para lograr el fin común de la fusión.

Rousseau recurre incluso a la concepción del cuerpo como máquina, de origen racionalista cartesiano, a pesar de que intenta huir de tales doctrinas cuando conforma su filosofía del corazón para contrarrestar el racionalismo de su tiempo. Pero, además, esa idea del cuerpo como máquina fue de utilidad dos siglos antes, durante los siglos XVI y XVII, para concebir la capacidad reproductiva de las mujeres y sus actividades como fuerza de trabajo, tal y como apunta Federici (2010):

> Este proceso [la expropiación] requirió la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo y el sometimiento de las mujeres para la reproducción de la fuerza de

---

[94] Traducción propia: "[…] ellas lo sostienen sin embargo, pero por las relaciones que estamos fuera de condiciones para percibir; no sabemos hasta dónde pueden llegar estos vínculos; lo único que sabemos con certeza es que todo lo que tienen en común son la especie, y todo lo que tienen diferente es el sexo."

[95] Traducción propia: "los mismos órganos, las mismas necesidades, las mismas facultades; la máquina está construida de la misma manera, [...]"

> trabajo. Fundamentalmente requirió la destrucción del poder de las mujeres que, tanto en Europa como en América, se logró por medio del exterminio de las «brujas». (p.90)

Durante el proceso de expropiación de los medios de subsistencia a los siervos europeos se iniciaba una reformulación de la feminidad y una reducción de su trabajo, al tiempo que se desarrolla la esclavización de los pueblos originarios americanos y de los africanos en los dos siglos anteriores. La actividad de las mujeres burguesas (no la de otras mujeres) se quedó reducida a los trabajos de reproducción en el ámbito del hogar y posteriormente, a mediados del siglo XVIII, se empiezan a cuestionar sus prácticas maternales, incluso la lactancia y la externalización de los cuidados infantiles como actividad de trabajo: "Desde mediados XVIII, prácticas comúnmente aceptadas con anterioridad, como el recurso de las nodrizas y al servicio doméstico para el cuidado y la educación de los hijos, comenzaron a ser cuestionadas por filósofos, médicos y estadistas" (Borderías et al., 2011, p.20). Y a partir de este siglo esta concepción de fuerza de trabajo doméstico se invisibilizará para idealizar el amor maternal y acuñar su actividad como sentimiento, como lo hace Rousseau. Otra contradicción, porque el mecanicismo en su texto no tiene mucho encaje desde esta reformulación sensible y sentimentalizada de la feminidad que adquiere un compromiso voluntario con su destino en el matrimonio y la maternidad.

Hay varios motivos que están en liza en este nuevo orden amoroso maternal y de unión matrimonial, tal y como se analiza en esta tesis. Por un lado, su experiencia vital de niño abandonado, y otros motivos socioeconómicos que exigen la reproducción legítima de la paternidad burguesa: "[…] la creciente privatización de la propiedad y las relaciones económicas que (dentro de la burguesía) generaron una nueva ansiedad con respecto a la cuestión de la paternidad y la conducta de las mujeres" (Federici, 2010, p.133) y la necesidad del sistema económico de más fuerza de trabajo: "A mediados del siglo XVI, la idea de que la cantidad de ciudadanos determina la riqueza de una nación se había convertido en algo parecido a un axioma social" (Federici, 2010, p.133). El nuevo orden económico, relevante para esta tesis, es que en ese marco maternal la feminidad daba sostén moral y material al nuevo sujeto masculinizado moderno de manera gratuita. El pensador llevó un papel activo en ese objetivo económico de división sexual del trabajo con su producción literaria,

ensalzando los valores económicos burgueses con su formulación de la maternidad: “Rousseau, que se hace portavoz de la burguesía, consagra a la mujer a su marido y a la maternidad” (Beauvoir, 2015, p.184).

Todos estos son los intereses que se están moviendo para reducir el deseo y la sexualidad a Uno, la heterosexualidad, organizando dos géneros/sexos de manera diferenciada, opuesta y jerárquica para un mismo fin: “La heterosexualización del deseo exige e instaura la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre «femenino» y «masculino», entendidos estos conceptos como atributos que designan «hombre» y «mujer»” (Butler, 2007, p.72). Y Rousseau consagra el amor reflectante de Agustín de Hipona, como ese espejo que refleja lo mismo masculino para que aporte la unidad a una masculinidad autosuficiente moral y económicamente: “Emile loves Sophie only as a mirror in which he can stare unrelentingly at his own self-image, he also serves as a mirror for Jean-Jacques Rousseau, the fictitious father[96]” (Froese, 20019, p.113).

Una norma heteronormativa que les interpela a sentirse Uno a ambos géneros para modular su deseo en torno al mismo fin subjetivo en las relaciones de intercambio, como planteaba Pausanias entre amante y amado, de manera que cada género será juez del otro: "Les femmes sont les juges naturels du mérite des hommes comme ils le sont du mérite des femmes ; cela est de leur droit réciproque, et ni les uns ni les autres ne l’ignorent[97]" (Rousseau 1980, p.752). Esta unidad se articula a través de unas relaciones de dominio inscritas en las relaciones heterosexuales, como expresión única del deseo en la sexualidad y una romantización o totalización y sentimentalización maternal del deseo.

3.4.1. Los juegos de dominio moral sujeto amante/amada

Rousseau invisibiliza también, como Agustín, la existencia de cualquier otro deseo que el heterosexual normativo, porque el objetivo es construir un todo de completitud amorosa en

---

[96] Traducción propia: “Emilio ama a Sofía solamente como un espejo en el que se puede mirar constantemente su propia imagen, él también sirve como un espejo para Jean-Jacques Rousseau, el ficticio padre”

[97] Traducción propia: “Las mujeres son los jueces naturales del mérito de los hombres como éstos lo son del mérito de las mujeres; es su derecho recíproco, y ni unos ni otras lo ignoran”

las relaciones sexuales y sociales que privilegie la unidad del sujeto individualizado masculino. Lo hace no solo por un motivo moral y económico, porque anhela responder al ideal de individuo sin escisiones, completo y autosuficiente, como le ocurría a Agustín:

> El propio sentir, en Rousseau, es un núcleo de mismidad, de unidad del sujeto consigo mismo, que para seguir siendo él mismo y evitar el desgarramiento y la dualidad, debe asegurarse de que no obedece más norma que la que él se haya dado. (Amorós, 2000, p.269)

Este esquema supone un espejismo amoroso para la feminidad, puesto que no encuentra el reconocimiento de su diferencia, sino que es mero sujeto-objeto reflectante del deseo de mismidad del sujeto amante, la unidad individualizada masculina como fin del amor. El sujeto amante se refleja en el ideal del sujeto-objeto amado opuesto, para que este le devuelva su propia imagen subjetiva de amor; imagen de amor a sí mismo que es amor al amor, tal y como se destaca a continuación: "[…] el amor crea la idealidad del objeto, pero esta idealidad no se "queda con" sino que "retorna" al sujeto" (Ahmed, 2017, p.200). De manera que entre el yo y el objeto de amor se produce una identificación:

> El sujeto y el objeto están así ligados de modo que la identificación y el deseo, aunque separados por la lógica heterosexual (no puedes ser un hombre y amar a un hombre o ser una mujer y amar a una mujer), están conectados en su relación con "un ideal" (lo que se imagina como digno de amarse o como poseedor de valor). (Ahmed, 2017, p.200)

El valor del objeto se muestra en la identificación con el sujeto, pero, además, define al sujeto mismo en su identificación con lo valorable socialmente que le retorna para darle sentido de mismidad. Lo que imagina como digno de amarse lo proyecta en la amada, así, ella refleja el valor de lo amable para el sujeto y le da cierre a su identidad. En definitiva, el amante ama a la amada porque representa lo amable en su sociedad y lo que el sujeto ama para sí que es la unidad, como expresa Agustín cuando exaltaba el amor al amor, proyectando los valores morales de unidad que consideraba amables en una imagen divina de amor. Recreaba en esa imagen la fusión de sí con el dios del amor.

Un amor al amor que sigue siendo el amor-fusión proyectable en lo idéntico o semejante como en *el Banquete*, pero dirigido a los fines, de manera que, curiosamente establece un amor sin placer ni goce de dominio en el jefe de familia, solo tiene placer el jefe que gobierna a los súbditos, lo que le diferencia de la familia: "Toute la différence est que dans la famille l'amour du pere pour ses enfans le paye des soins qu'il leur rend, et que dans l'Etat le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples[98]" (Rousseau, 1979b, p.352). Lo que viene a sugerir con esta diferencia es el amor "bondadoso" del padre en la familia en una nueva concepción de padre y el "placer" del deseo de dominio sobre los súbditos por parte de un jefe. Y como en Agustín, ambos han quedado proscritos en favor de la semejanza de fines entre iguales como fetiche del amor y el placer reducido a un vínculo sentimental espiritual: "il lui faut pour les elever de la patience et de la douceur, un zéle, une affection que rien ne rebute; [...][99]" (Rousseau, 1980, p.697) En realidad, una deserotización difícil de encajar en el amor singular y una negación del deseo de dominio patriarcal en la heterosexualidad, ocultándose detrás de la semejanza de fines subjetivos para la reproducción:

> La fusión normativa del sexo hetero con la reproducción significa que el lazo se estructura alrededor del deseo de "reproducirse bien". La buena reproducción tiene como premisa la fantasía de "construir semejanza" cuando veo mis rasgos reflejados en otros, […] (Ahmed, 2017, p.201)

Con la valoración de la maternidad abnegada como *Bien Supremo* y una paternidad como padre gobernante Rousseau normaliza la matriz heterosexual cuando interpela a las mujeres, para que se sientan implicadas y cómplices en relación con el fin común que, al fin y al cabo, es la heterosexualidad misma, como dice esta investigadora: "Después de todo, la

---

[98] Traducción propia: "Toda la diferencia es que en la familia el amor del padre por sus hijos paga por el cuidado que él les brinda, y en el estado, el placer de ordenar complementa este amor que el jefe no siente por su pueblo.

[99] Traducción propia: "[...] necesita para educarlos paciencia y dulzura, un celo, un cariño que nada desalienta; [...]"

heterosexualidad puede ser ella misma un lazo que dos personas tienen en común" (Ahmed, 2017, p.201). La heterosexualidad como fusión para lo Uno.

De hecho, a Rousseau le interesa sobre todo diferenciar las atribuciones y deberes de la masculinidad y la feminidad, justificadas en la falacia naturalista porque servirá de fundamento para el fin común de la unidad familiar: "Dans l'union des sexes chacun concourt également à l'objet commun, mais non pas de la même maniére. De cette diversité nait la prémiére différence assignable entre les rapports moraux de l'un et de l'autre[100]. (Rousseau, 1980, p.693); de manera que sus diferencias sinteticen en la fusión de las relaciones sexuales en una unión totalizadora, romántica.

Estas subjetividades quedan insertas en un proceso dialéctico de naturalización, desnaturalización y renaturalización, que está fundado en un origen natural mítico o religioso, y así, finalmente constituye los ideales heteronormativos: "Emilio y Sofía están construidos en la obra rousseauniana como modelos de renaturalización" (Cobo, 1995, p.206). Unas relaciones que van a ser cosificadas para lograr el fin subjetivo de ambos: la reproducción bajo los papeles y deberes de padre y madre respectivamente.

Efectivamente, la ideología burguesa en la época de Rousseau instaura esa cosificación de las relaciones sexuales a través de la modulación del deseo singular para articular el deber moral en torno a un fin subjetivo que es la reproducción. En general, esta línea de filosofía centrada en el amor cosifica todas las actividades producto de las relaciones humanas para codificarlas como trabajo y mercancía y así trasluce las relaciones sociales, también las sexuales, en mercancía objetiva:

> La esencia de la estructura mercantil ha sido ya recalcada a menudo; se basa en el hecho de que una relación entre personas toma el carácter de una cosa y, de este modo, toma el carácter de una «objetividad ilusoria» que, por su sistema de leyes propio

[100]Traducción propia: "En la unión de los sexos, cada uno también contribuye al objeto común, pero no de la misma manera. De esta diversidad nace la primera diferencia asignable entre las relaciones morales de uno y otro"

> riguroso, enteramente cerrado y racional en apariencia, disimula toda huella de su esencia fundamental: la relación entre hombres. (Lukács, 1970, p.110-111)

En esta línea, Adam Smith, además de establecer un marco de economía liberal capitalista organizado bajo una supuesta regulación autónoma del mercado, fue también un moralista y estableció la conexión entre la economía y las relaciones sentimentales en la familia, tal y como lo describe Rodríguez Braun: "[...] fue ante todo un moralista, un admirador de la severidad estoica que se preocupó siempre por las normas que limitan y constriñen la conducta humana" (Smith, 1997, p.8). Este carácter estoico del amor de Rousseau en su vínculo de naturaleza y deber, como lo estaba en Agustín de Hipona cuando formula el amor voluntario, brinda también a Smith la oportunidad de resignificar el carácter de lazo en la relación social y codificarla bajo el signo de la utilidad para mercantilizar el afecto:

> La sociedad de personas distintas puede subsistir, como la de comerciantes distintos, en razón de su utilidad, sin ningún amor o afecto mutuo; y aunque en ella ninguna persona debe favor alguno o está en deuda de gratitud con nadie, la sociedad podría sostenerse a través de un intercambio mercenario de buenos oficios de acuerdo con una evaluación consensuada. (Smith, 1997, p. 185-186)

Y en estos inicios de la modernidad las relaciones amorosas burguesas se empiezan a recodificar según su valor en la utilidad de la producción mercantil, lo que significó una expulsión de los cuidados y el sentimiento moral maternal de dicha utilidad mercantil. Es más, cuando los trabajos de cuidados se feminizan y se inscribe en la maternidad, sufren una total desvalorización en el ámbito público y en el orden económico: "Desde finales del siglo XVIII, el pensamiento económico, al asociar progresivamente el trabajo al mercado y al salario, contribuyó de manera muy decisiva a la desvalorización económica del trabajo doméstico" (Borderías et al., 2011, p.22). Con esta nueva significación económica que rehúye del sostenimiento de la vida, la economía recluye estos trabajos en el ámbito privado y Rousseau aportara un envoltorio moral a estas actividades, situándolas como sentimiento natural de la feminidad y en clave de virtud:

> Sophie sera chaste et honnête jusqu'à son dernier soupir; elle l'a juré dans le fond de son ame, et elle l'a juré dans un tems où elle sentoit déja tout ce qu'un tel serment coûte à tenir : elle l'a juré quand elle en auroit dû revoquer l'engagement, si ses sens étoient faits pour régner sur elle[101]. (Rousseau, 1980, p.751)

El dominio de la voluntad sobre la sensualidad femenina se formaliza en ese compromiso de castidad del corazón y en la honestidad, que se revela en su práctica y en su compromiso de confesar la verdad sobre sí en su camino hacia la virtud de la virgen, que sigue el sistema de control del deseo inaugurado por Jean Cassien y extendido por Agustín de Hipona. La orientación de la voluntad de las mujeres rousseaunianas es dirigida al deseo de la castidad, y el pensador interpela a que se module el deseo femenino por quienes rodean a las mujeres para que se adscriban a dicha subjetividad: "[…] il est bon d'observer que jusqu'à l'age où la raison s'éclaire et où le sentiment naissant fait parler la conscience, ce qui est bien ou mal pour les jeunes personnes est ce que les gens qui les entourent ont décidé tel[102]" (Rousseau, 1980, p.730). Por tanto, el pensador destaca en "Sophie" la importancia de las personas que influyen en la socialización de las mujeres, porque deben ser ejemplo de orientación moral adecuada a los fines de la feminidad o de la masculinidad para los atributos de la heteronormatividad: "L'un doit être actif et fort, l'autre passif et faible; il faut necessairement que l'un veuille et puisse; il suffit que l'autre resiste peu[103]" (Rousseau, 1980, p.693). Esta norma heterosexual de la castidad queda inserta en el marco de unas relaciones de dominio en clave dialéctica, donde la seducción tiene un lugar privilegiado; así, tal dominio en la filosofía del pensador se traduce por juegos de poder y guerra entre sexos, donde la

---

[101] Traducción propia: "Sophie será casta y honesta hasta su último aliento; ella lo juró hasta el fondo de su alma, y se lo juró en un momento en que ya sabía todo lo que tal juramento cuesta mantener: se lo juró cuando hubiera de revocar el compromiso, si sus sentidos estuvieran hechos para imponerse sobre ella"

[102] Traducción propia: "Conviene observar además que hasta la edad en que la razón se esclarece y en que el sentimiento naciente habla a la conciencia, lo que está bien o mal para las personas jóvenes es lo que han decidido tal las gentes que las rodean"

[103] Traducción propia: "Uno debe ser activo y fuerte, el otro pasivo y débil: es totalmente necesario que uno quiera y pueda, basta que el otro resista poco"

desigualdad estructural queda difuminada en esa orientación de subjetividades contrapuestas entre los géneros.

A la feminidad le corresponde la pasividad y debilidad, mientras que la masculinidad debe ser fuerte, activa en los juegos morales del amor, cuyo esquema muestra relativamente los movimientos del deseo griego del sujeto amante y el sujeto-objeto amado, *erastés* y *erómeno*: un amante impulsado por el deseo y el amado ensimismado que se resiste a los requerimientos del primero. En Rousseau esta relación del deseo esta atravesada por la visión neoplatónica de san Agustín en su reformulación del dominio voluntario del deseo del amante y su prescripción de la norma heterosexual. Y mientras en la Grecia clásica esa relación entre *erastés* y *erómeno* no significaba dominación, teniendo cuenta que se equilibraban en cierta medida las desigualdades con el deseo: "Ser el amante es ser mayor y más sabio, pero al mismo tiempo es ser esclavo del deseo" (Keller, 1991, p.35), ahora en Rousseau se establece una relación diferente con la heterosexualidad frente a la homosexualidad. La relación masculina con la amada adolescente mujer espera una respuesta cómplice, con lo que el pensador ginebrino se adhiere a la propuesta de mediación de Diotima y de Agustín de Hipona.

Ahora en el pensamiento rousseauniano las mujeres amadas en el amor correcto, quedan igualmente ubicadas en un lugar entre el sujeto, con toda su capacidad de acción y deseo, y el amado o amada, un objeto ensimismado y resistente a responder a la acción, puesto que se espera de ellas una provocación cómplice. La voluntad feminizada inscrita, como objeto de amor correcto, se comprende en calidad de sujeto-objeto, ya que no es ni lo uno ni lo otro, en ese lugar de intermediación entre lo sensual y lo racional, entre lo natural y lo social, entre el conocimiento y la ignorancia. Para ello, Rousseau articula una especie de juegos relacionales del amor en los términos de poder y guerra en la seducción: [...] pour que l'attaquant soit victorieux, il faut que l'attaqué le permette ou l'ordonne; ¿car que de moyen adroits n'a-t-il

pas pour forcer l'aggresseur d'user de forcé?[104] (Rousseau, 1980, p. 695). Pero no considera que haya relaciones de dominio, para él más bien es la ley de la naturaleza, basada en la agencia activa e incluso agresora del varón, con la que el pensador justifica la nueva normativa dominadora de la heterosexualidad.

A pesar de lo anterior, este juego moral puede interpretarse en un marco de violencia, incluso violencia sexual, cuando ilustra la seducción en esos términos de uso de la fuerza, sin embargo, rechaza la violencia en el amor. Más bien, simbólicamente está exigiendo la complicidad femenina, explicitando una supuesta resistencia legítima de defensa en las mujeres, que ha supuesto la mayor de las exigencias y requerimientos sociales a las mujeres para afirmar el supuesto de violación:

> Le plus libre et le plus doux de tous les actes n'admet point de violence réelle, la nature et la raison s'y opposent : la nature, en ce qu'elle a pourvu le plus foible d'autant de force qu'il en faut pour resister quand il lui plait ; la raison, en ce qu'une violence réelle est non seulement le plus brutal de tous les actes, mais le plus contraire à sa fin ; soit parce que l'homme déclare ainsi la guerre à sa compagne et l'autorise à deffendre sa personne et sa liberté aux dépends même de la vie de l'aggresseur ;[…][105] (Rousseau, 1980, p. 695)

En otro texto de "Sophie" describe con detalle enrevesado, y de nuevo explicitando el uso de la fuerza, este doble papel entre sujeto y objeto, el papel de sometimiento de las mujeres en tanto que objetos de amor y como sujetos sensuales con una agencia concreta para provocar al hombre el uso de su fuerza. El objeto de amor que seduce con sus encantes, como en

---

[104] Traducción propia:" [...] para que el atacante salga victorioso es preciso que el atacado lo permita o lo disponga; porque ¿cuántos medios sagaces no hay para forzar al agresor a usar la fuerza?"

[105] Traducción propia: "El más libre y más dulce de todos los actos no admite violencia real, la naturaleza y la razón se oponen a ello: la naturaleza, porque ha provisto al más débil de tanta fuerza como se necesita para resistir cuando le place; la razón, porque una violencia real no es solo el más brutal de todos los actos, sino el más contrario a su bien, sea porque el hombre declara de este modo la guerra a su compañera y la autoriza a defender su persona y su libertad a expensas incluso de la vida del agresor, [...]"

Agustín, interpela al sujeto amante y esto es lo que muestra las condiciones del movimiento del amor y en el amor correcto o no de tal sujeto:

> Si la femme est faite pour plaire et pour être subjuguée, elle doit se rendre agréable à l'homme au lieu de le provoquer : sa violence à elle est dans ses charmes ; c'est par eux qu'elle doit le contraindre à trouver sa force et à en user[106]. (Rousseau, 1980, p. 693-694)

El análisis de esta tesis muestra que Rousseau expresa de nuevo una contradicción o aprueba una doble moral entre el espacio privado y el público. Por un lado, aprueba una erotización de la fuerza y la resistencia en la intimidad heteronormativa desde la masculinidad hacia la feminidad, no al contrario y, además coloca en el objeto amado feminizado la violencia con la que se caracteriza a la sensualidad. Lo sensual como lo violento y provocador, que también se expresaba en Agustín de Hipona cuando rememoraba su adolescencia amorosa.

Sin embargo, estos supuestos juegos de violencia-agresión-resistencia son rechazados en la política, como afirma en *Le contrat social*, Chapitre III. Du droit du plus fort: "Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. Ainsi ma question primitive revient toujours[107]" (Rousseau, 1979b, p.355). Entonces, ¿por qué requiere a las mujeres para que provoquen la fuerza de la masculinidad? Lo que está afianzando son unos principios del amor en la intimidad (y del conocimiento) en el que el sujeto amante es el fuerte y poderoso viril, que resulta interpelado al movimiento por el objeto amado y con ello exige una agencia cómplice de las mujeres en el dominio amoroso del esposo y padre.

---

[106] Traducción propia: "Si la mujer está hecha para complacer y ser subyugada, debe ser agradable con el hombre en lugar de provocarlo: su violencia está en sus encantos; es a través de ellos que ella debe obligarlo a encontrar su fuerza y usarla"

[107] Traducción propia: "Por lo tanto, aceptemos que la fuerza no hace lo correcto y que solo estamos obligados a obedecer poderes legítimos. Entonces mi pregunta original siempre resurge"

Con este esquema de domino Rousseau articula la relación sujeto amante-objeto amado con la ley del padre, presentado como un sujeto criticado en sus aspiraciones a ser el más fuerte en el espacio público, pero no en el privado como padre: "Como en Locke, la ley del más fuerte es la que impera en la familia" (Molina, 1994, p.76). Es más, en sus escritos sobre el uso de la fuerza en el espacio público, reabre recurrentemente una pregunta con la que requiere el rechazo del uso de la fuerza porque es un instrumento de poder, y con esta cuestión inicia además el capítulo siguiente sobre la esclavitud: "Chapitre IV. De L'Esclavage. Puis qu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes[108]" (Rousseau, 1979b, p.355). Efectivamente, la fuerza no produce derechos sino opresión, pero esta reflexión se dirige solo a sus hombres en calidad semejantes masculinos blancos y burgueses en el espacio público, no a otros grupos sociales, sobre todo a las mujeres en el privado. En las relaciones de dominio amoroso las mujeres van a aceptar no solo la fuerza, sino también la esclavitud que el pensador ginebrino rechaza para los semejantes: "[…] las mujeres consienten su propia esclavitud, con lo que entran en contradicción con la reclamación de Rousseau, conforme a la cual nadie es libre de decretar tal cosa sobre su persona, […]" (Posada, 2010, p. 44)

La condición natural de ser el otro sexo/género diferente, además contrario a la masculinidad, impone a las mujeres el deber de cumplir con la virtud feminizada en ese juego de dominación, para ser cómplice y sierva del espíritu unificador en la versión amorosa burguesa de *Julie*:

> Quand je vois mes enfans et leur pere autour de moi, il me semble que tout y respire la vertu ; ils chassent de mon esprit l'idée même de mes anciennes fautes. Leur innocence est la sauvegarde de la mienne ; ils m'en deviennent plus chers en me

[108] Traducción propia: "Como ningún hombre tiene autoridad natural sobre su semejante, y dado que la fuerza no produce derechos, las convenciones siguen siendo la base pura de toda autoridad legítima entre los hombres"

> rendant meilleure, et j'ai tant d'horreur pour tout ce qui blesse d'honnêteté que j'ai peine à me croire la même qui put l'oublier autrefois[109]. (Rousseau, 1969, p.401)

El sentimiento femenino, el matrimonio y el deber de procreación legítima paterna constituyen ese orden del amor *dilectio* o correcto: "On reconnaît bien ici les deux raisons du mariage : la procréation (la femme féconde est honorée) et l'amour, la *dilectio*[110]" (Ariès, 1982, p.116). Es decir, este fin de la feminidad se conforma subjetivamente cómplice con ese orden de poder, dominio y fuerza, porque ahora el pensador incorpora el sentimiento amoroso-cuidador femenino en el matrimonio, cuestión que no era esencial en los matrimonios de conveniencia de siglos anteriores. Asimismo más adelante, se interpelará expresamente al deseo sexual mutuo, para romper con esa práctica de doble amor dentro del matrimonio y fuera, y aportar duración al sentimiento:

> Les choses ont changé à partir du XVIII siècle. La société tendit dès lors à rapprocher les deux formes d'amour traditionnellement opposées. Un idéal du mariage s'est constitué peu à peu en Occident, qui impose aux époux de s'aimer, ou de faire semblant de s'aimer, comme des amants. L'érotisme extra-conjugal est entré dans le mariage en chassant la réserve traditionnelle au profit du pathétique, en éprouvant la durée[111]. (Ariès, 1982, p.121)

Rousseau se erige, por tanto, en pensador moralista del sentimiento amoroso voluntario, en la medida en que busca introducir y dar estabilidad a la unidad del matrimonio, aunque

---

[109] Traducción propia: "Cuando veo a mis hijos y a su padre a mi alrededor, me parece que todo respira virtud; me quitan de la cabeza la idea de mis viejos defectos. Su inocencia es mi salvaguarda; me hacen más amable al hacerme mejor, y tengo tanto horror por todo lo que hiere la honestidad que apenas puedo creerme la misma que pudo olvidarse de sí en el pasado."

[110] Traducción propia: "Reconocemos aquí las dos razones para el matrimonio: la procreación (se honra a la mujer fértil) y el amor, voluntad reflexiva honesta"

[111] Traducción propia: "Las cosas han cambiado desde el siglo XVIII. Desde entonces, la sociedad tendió a unir las dos formas de amor tradicionalmente opuestas. Poco a poco, se ha ido creando un ideal de matrimonio en Occidente, que requiere que los cónyuges se amen o pretendan amarse, como amantes. El erotismo extramatrimonial entró en el matrimonio al expulsar la restricción tradicional en beneficio de lo emocional intenso, para probar la duración."

también vaya contra sus propios deseos, porque él anhelaba el amor apasionado de Julie y Saint-Preux. Es por esta construcción retórica del amor sentimentalizado racional, es decir, con fines y expectativas de duración y de fusión totalitaria en lo Uno que a Rousseau se le puede llamar el filósofo del sentimiento: "Ni Voltaire, ni Helvétius, ni Diderot, ni Condorcet ne résument, pris à part, la philosophie rationaliste ou réaliste. Rousseau peut résumer celle du sentiment[112] (Moret, 1926, p.144). El sentimiento amoroso en el matrimonio se inscribe en torno a una nueva concepción de la maternidad y la romantización del papel pseudomaternal de las mujeres en su papel de esposa.

3.4.2. La sentimentalización maternal del deseo y la identidad

A partir de Rousseau no solo se formula un amor sentimentalizado en el matrimonio, sino que además pretende que ese sentimiento amoroso reproduzca la mística *del amor cortés* en el amor romántico: "A partir del estado de ánimo sentimental y no místico de los amantes de *La Nueva Heloisa*, el romanticismo va a intentar llegar a una mística primitiva que ignora, pero cuya virtud sagrada y mortal, vuelve a descubrir" (De Rougemont, 1945, p.209)

No obstante, este amor sentimentalizado y místico-religioso se convierte en un mecanismo de control subjetivo entre mujeres y hombres en la modernidad burguesa y Rousseau, al menos, lo intuye. Por este motivo, en "Sophie" describe el plan que el preceptor de Emilio había puesto en marcha para imitar los resultados de un suceso amoroso, cuyo relato le había ilustrado otro perceptor: "L'idée de rendre Emile amoureux avant de le faire Voyager n'est pas de mon invention. Voici le trait qui me l'a suggérée[113]" (Rousseau, 1980, p.853). El acontecimiento que dio origen a dicho plan tuvo lugar en la casa de Venecia de ese otro preceptor, cuando leyó a su joven discípulo una carta amorosa de una mujer que conoció en Inglaterra, que le enviaba además unos puños hechos por ella misma para él; puños tejidos con amor abnegado porque incluso había deshecho lo tejido por su sirvienta. Esta carta causa

---

[112] Traducción propia: "Ni Voltaire, ni Helvetius, ni Diderot ni Concorcet representan, por sí mismos, la filosofía, racionalista o realista. Rousseau puede representar la de los sentimientos"

[113] Traducción propia: "La idea de enamorar a Emilio antes de hacerle viajar no es de mi invención. He aquí el suceso que me la sugirió"

un intenso sentimiento de culpa en el joven, porque lleva puestos los puños que le había regalado otra mujer de origen veneciano, hasta tal extremo que rompe estos últimos y se ajusta los que la había enviado la mujer inglesa.

El contenido sentimental de la carta interpela al joven a responder ante el deber del amor correcto que, por un lado, apela al sentimiento de identidad común no explicitado, en la medida en que es una joven de su mismo origen inglés y, por otro, a la dialéctica de dominación que les une. Y esta dialéctica es activada por el sentimiento de abnegación amorosa femenina, que no permite que nadie teja los puños por ella en su deber hacia él, y con ello le interpela a responder con el deber propiamente masculino de compromiso público con ella. En definitiva, con este breve relato Rousseau ilustra la capacidad movilizadora para la identidad del requerimiento sentimental cuasi maternal a través del deber y la culpa. Ambos se inscriben en el cuerpo como una oración religiosa, que ya se analizaba a través de Althusser en el capítulo de Agustín de Hipona. Asimismo, lo interpreta también esta pensadora:

> La disposición a aceptar la culpa para conquistar un asidero de identidad se asocia con un escenario altamente religioso, con una llamada nominativa proveniente de Dios que constituye al sujeto apelando a la necesidad de la ley, a una culpa original que la ley promete atenuar mediante la concesión de identidad. (Butler, 2011, p.122)

La interpelación sentimental le recuerda su lugar de identidad y de reconocimiento social al joven, que quedó inscrito moralmente como deber en su cuerpo desde la infancia, así de manera automatizada responde con la culpa ante el sacrificio de su amada inglesa. La imagen del deber y la culpa subjetiva, atraviesa el cuerpo a través de una idealización religiosa del amor y sus imágenes que sigue la estela de Agustín.

Hay una reflexión intencional en torno a las culpas inscritas moralmente en el juego de dominio sentimentalizado por parte de Rousseau, para que la sociedad occidental favorezca una educación basada en el cumplimiento de las subjetividades binarias y sus lugares diferenciados de acción, con el objeto de ordenar los deberes de cada quien en deferencia al logro de la fusión armónica y sosegada. Algo que recuerda a ese esquema de Plotino de lo

Uno, que ordena un segundo nivel de conocimiento centrado en la dualidad para alcanzar la unidad de lo Uno, en el que se basa Agustín para su doctrina amorosa.

Pero, volviendo al texto de Rousseau, el relato de la culpa del joven inglés le da pie al preceptor de Emilio a planificar racionalmente el amor correcto para él en ese orden con aspiraciones a la dualidad, para lo que recurrirá a su propia inscripción moral amorosa socializada en su contexto familiar y religioso porque ese deber lo tendrá inscrito en la culpa.

Rousseau, como Agustín de Hipona, entiende que puede haber una gran fuerza moral en el querer amar y, por tanto, es necesario inscribir esta subjetividad modulándola desde la infancia, cómo hizo Mónica con Agustín, como reforzaba Scheler y cómo pretende Rousseau con "Sophia", con el objeto de que en la edad adulta la voluntad de amar lo correcto se haga subjetivación instituida. Así, el preceptor de Emilio planifica el encuentro con la mujer adecuada según sus referentes culturales infantiles; aquella que le reporte el sostén sentimental suficiente para armar una identidad fuerte masculinizada, es decir, que le permita hacerse cargo de sí como totalidad. El fin es constituir un sujeto individualizado sin fragmentación, ni dualidad entre individuo y sociedad a través de una sentimentalización del deseo:

> El problema moral que se le presenta a Jean-Jacques al descubrir la dualidad que padece el ser social desaparece cuando sus valores morales se han unificado a través de la interiorización de la sensibilidad. El individuo se renaturaliza, en tanto individuo aislado, cuando obedece únicamente las leyes de la naturaleza, es decir, las leyes del sentimiento. (Cobo, 1986, p.247)

Rousseau concibe el lugar de este amor sentimental en la feminidad como mecanismo de control subjetivo para la unidad, porque lo que está de fondo es hacer del amor una ideología mística y religiosa romantizada, como en Agustín. Ahora con Rousseau se desplaza hacia el amor heterosexual y el matrimonio y se definirá en términos de amor verdadero, para vincular sentimiento moral y deseo sexual en siglos posteriores: "el amor verdadero es la conjunción de la concupiscencia con el afecto" (Gay, 1992, p.49), como si el deseo sexual no llevara implícita algún tipo de afección. Una conjunción que se muestra en la voluntad honesta del

sujeto amante de no dejarse llevar por el deseo sexual, incluso en el amor apasionado, tal y como espera Julie de Saint-Preux y reformula Rousseau del ideal místico del amor cortés:

> Je crois, j'espére, qu'un coeur qui m'a paru mériter tout l'attachement du mien ne démentira pas la générosité que j'attens de lui. J'espére encore que s'il étoit assés lâche pour abuser de mon égarement et des aveux qu'il m'arrache, le mépris, l'indignation me rendroient la raison que j'ai perdue, et que je ne serois pas assés lâche moi-même pour craindre un amant (a) dont j'aurois à rougir[114]. (Rousseau, 1969, p.40-41)

La intención del sujeto amante de unirse sentimentalmente al amor correcto tiene que ver con ese sentimiento sosegado, pero también adecuado a una posición social de clase y de origen cultural y acorde a la conveniencia familiar, como se veía en "Sophie", y también tal y como se presenta en *La nouvelle Héloïse*:

> Cent fois j'ai voulu me jetter aux pieds des auteurs de mes jours, cent fois j'ai voulu leur ouvrir mon cœur coupable ; ils ne peuvent connoître ce qui s'y passe : ils voudront appliquer des remédes ordinaires à un mal desespéré ; ma mere est foible et san autorité ; je connois l'infléxible sévérité de mon père, et je ne ferai que perdre et deshonorer moi, ma famille et toi-même[115]. (Rousseau, 1969, p.39)

La pasión debe modularse en los límites de una racionalización instrumental del vínculo, un matrimonio necesario para el hombre, fundamentalmente porque no puede estar solo, como avanzaba con anterioridad: "Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Emile est homme ; nous

---

[114] Traducción propia: "Creo, espero, que un corazón que me pareció que merecía todo el afecto mío no decepcionará la generosidad que espero de él. Todavía espero que si fuera lo suficientemente cobarde como para abusar de mi desliz y las confesiones que me arrebató, el desprecio, la indignación restablecerían la razón que he perdido, y yo no sería demasiado cobarde por temer yo misma a un amante de quien tendría que estar avergonzada."

[115] Traducción propia: "Cien veces he querido arrojarme a los pies de los autores de mis días, cien veces he querido abrirles mi corazón culpable; ellos no pueden conocer lo que me pasa; ellos podrían aplicar sus remedios ordinarios a un mal desesperado; mi madre es débil y sin autoridad; conozco la severidad inflexible de mi padre, y no haré más que perderme y deshonrarme a mí, a mi familia y a usted mismo."

lui avons promis une compagne, il faut la lui donner.[116]" (Rousseau, 1980, p.692). Lo que le va a dar la unidad que necesita como sujeto carente es esa mediación material y moral de un sujeto feminizado, que no tiene miedo a perderse a sí misma abnegadamente como una madre en el deber hacia el otro. Por ejemplo, el personaje de Sophie, en *Emilio*, no presenta un dominio de sí individualizado a través de un "yo", detecta de manera automatizada y sosegada las necesidades y cuidados que necesitan los otros y se expresa subjetivamente realizando el trabajo para su bienestar y cuidado:

> Sophie se fait donner un tablier de la bonne femme et va la ranger dans son lit; elle en fait ensuite autant à l'homme ; sa main douce et légére sait aller chercher tout ce qui les blesse, et faire poser plus mollement leurs membres endoloris. Ils se sentent déjà soulagés à son approche, on diroit qu'elle devine tout ce qui leur fait mal. Cette fille si délicate ne se rebute ni de la malpropreté ni de la mauvaise odeur, et sait faire disparoitre l'une et l'autre sans mettre personne en œuvre et sans malades soient tourmentés[117]. (Rousseau, 1980, p.813)

Mientras que Julie en *La nouvelle Heloïse* muestra temor a perderse en el amor-pasión hacia quien ama, porque ese amor no tiene que ver con el sosiego del sentimiento dulce del cuidado al otro, sino una posición de sujeto amante apasionado, en el que puede dispersar sus fines subjetivos relacionados con la castidad y el pudor:

> Je me crus perdue aussi-tôt que j'aurois parlé, et cependant il faloit parler ou vous perdre. Ainsi ne pouvant plus déguiser mes sentimens, je tâchai d'exciter la générosité des votres, et me fiant plus à vous qu'à moi, je voulus, en intéressant votre honneur à

---

[116] Traducción propia: "No es bueno que el hombre esté solo, Emilio es hombre; le hemos prometido una compañera, hay que dársela."

[117] Traducción propia: "Sophie recibe un delantal de la buena mujer y la acomoda en su cama; luego hace lo mismo con el hombre; su mano suave y ligera sabe cómo ir y encontrar todo lo que les duele, y coloca sus extremidades doloridas para que descansen más suavemente. Ya se sienten aliviados por su proximidad, parece que adivina todo lo que les duele. Esta delicada niña no rehúye la impureza o el mal olor, y se diría que sabe hacer que una y la otra desaparezcan sin que nadie intervenga y sin que las personas enfermas sufran."

> ma deffense, me ménager des ressources dont je me croyois dépourvue[118]. (Rousseau, 1969, p.50-51)

Es más, este amor apasionado es un afecto criminal porque destruye los buenos sentimientos, tal y como plantea Julie :

> Ainsi tous mes bons sentimens acheverent de s'éteindre; toutes mes facultés s'altérerent; le crime perdit son horreur à mes yeux; je me sentis toute autre au dedans de moi; enfin, les transports effrenés d'une pasión rendue furieuse par les obstácles, me jetterent dans le plus affreux desespoir qui pusisse accabler une ame; j'osai desesperer de la vertu[119]. (Rousseau, 1969, p.351)

Con la síntesis entre estos dos amores el objeto del pensador ginebrino es abrir una puerta al romanticismo matrimonial, mistificando la pasión bajo un sentimentalismo feminizado de carácter abnegado; situado en el deber y la culpa con el otro por encima de sí misma, que servirá de medio en la unidad y ascensión virtuosa del esposo en el espacio público, tal y como interpretaba con regocijo Agustín de las actuaciones de su madre en favor del interés del patriarcado cristiano.

El interés patriarcal sobre el romanticismo amoroso es que la unión del matrimonio no se quiebre, que no exija interacción subjetiva de regulación de conflictos y perdure en la pareja una ferrera identidad fusional con sosiego y tranquilidad afectiva. Pero esto supone la consolidación de la violencia hacia la feminidad, puesto que no es un amor que parta del amor mutuo entre amantes iguales, intersubjetivo, sino de la subyugación de los deseos

---

[118] Traducción propia: "Pensé que me había perdido tan pronto como hablé y, sin embargo, tenía que hablar o perderos. Por lo tanto, al no poder disimular mis sentimientos, traté de excitar la generosidad de los suyos, y confiando más en usted que en mí, quise, implicando su honor en mi defensa, procurarme los recursos de los que creía que estaba desprovista."

[119] Traducción propia: "Así que todos mis buenos sentimientos terminaron desapareciendo; todas mis facultades fueron alteradas; el crimen perdió su horror en mis ojos; Me sentí muy diferente dentro de mí; finalmente, los frenéticos arrebatos de una pasión enfurecida por los obstáculos me arrojaron a la desesperación más espantosa que puede abrumar un alma; Me atreví a desesperar de la virtud."

propios de las mujeres en favor del reflejo y proyección de los deseos ajenos de unidad de la masculinidad, tal y como se plantea a continuación:

> For all the talk of mutuality, no real reciprocity can exist in a relation- ship between two people when only one of them is truly autonomous. In loving Sophie, Emile is actually loving only an extension of himself in as much as it continues to reflect him. When that mirror image shatters, his love disappears. In the end, as the slave of the Bey of Algiers, Emile rejects love altogether in favour of repose[120]. (Morgenstern, 2009, p.176)

En el capítulo de Sophie no se contempla el amor como mutualidad o amor recíproco que se explicita por el personaje de Fedro en *El banquete* y, posteriormente, constituye el tema central en *Fedro*. En "Sophie" el sujeto amante proyecta su idea de amor en la amada, comprendida como lo otro diferente, y espera de ella una reflexión de su mismidad, expresada en cuidados materiales e inmateriales que recibe el amante para sostenerse y que no dispensará corresponsablemente hacia la amada. El amor del personaje de Sophie representa la explotación de las actividades feminizadas, en la medida en que las mujeres se hacen cargo de los trabajos de sostenimiento de la vida emocional y de cuidados de la familia de manera gratuita. Frente a este modelo de feminidad cuidadora y sometida de Sophie, en un primer momento, Julie representa la pasión descontrolada del "yo" del sujeto amante, lo que constituye la tragedia de la muerte de la razón por la pasión en occidente:

> *Pero tenemos necesidad de un mito para expresar el hecho oscuro e inconfesable de que la pasión está ligada a la muerte* y que provoca la destrucción de quienes se abandonan a ella con toda su alma. Y es que, aun cuando nuestras morales oficiales y

[120] Traducción propia: "A pesar de todo lo que se habla de mutualidad, no puede existir una reciprocidad real en una relación entre dos personas cuando solo una de ellas es verdaderamente autónoma. Al amar a Sophie, Emile en realidad ama solo una extensión de sí mismo en la medida en que continúa reflejándolo. Cuando esa imagen del espejo se rompe, su amor desaparece. Al final, como el esclavo del Bey de Argel, Emile rechaza el amor por completo en favor del descanso."

> nuestra razón la condenan, queremos salvar esta pasión y anhelamos esta desventura. (De Rougemont, 1945, p.20)

La cursiva es del autor y con ella busca destacar los mitos, originados ya en *El banquete* y *Fedro* de Platón. Los elementos sagrados del mito para ofrecer protección frente al desenfreno del "yo" en la pasión; un hecho oscuro para el sujeto amante porque no posee, sino que el sujeto es poseído por lo Otro diferente. Como en *El banquete* la pasión es un acontecimiento sagrado y religioso que va ligado a la muerte simbólica del individuo y a partir del orden caballeresco medieval este mito del amor apasionado ha estado vinculado siempre al adulterio, por ejemplo, en la historia de *Isolda y Tristán*. Y este amor es motivo de la muerte de los amantes, simbólicamente se sacrifica el amor apasionado para ensalzar lo sagrado de los votos y deberes de posesión del matrimonio, también en Julie, que muere finalmente.

Julie muestra esa oscuridad en los desequilibrios emocionales que le provocan el amor apasionado frente a las convenciones sociales, para finalmente optar por el amor sosegado familiar, que no eligió porque fue un matrimonio convenido por su padre y adecuado a los intereses económicos del mismo. En definitiva, opta por casarse con quien no ama, como Lisias defiende en *Fedro* o Agustín con el sacrificio del amor hacia su concubina por el amor al amor del dios cristiano. Rousseau formula esa invención amorosa del sentimiento o instinto maternal agustiniano que, junto con el deber conyugal de resonancias estoicas, permite amortiguar mortíferamente la pasión amorosa de Julie y prescribir un sentido existencial a una feminidad cómplice con los intereses de la masculinidad. Para ello, Rousseau utiliza las herramientas estéticas de la literatura con el fin de representarlo, como el amor en *el Banquete* o *Fedro.*

De fondo está que la pasión es la muerte del individuo, porque no garantiza ese amor sosegado racional de unidad para llevar a cabo sus fines subjetivos, en este caso, los trabajos de maternidad en la esfera privada. Aunque Rousseau no los describe como actividades o trabajos (definidos posteriormente) que sostienen la vida pública de los hombres, sino como amor natural de las mujeres. Una concepción amorosa comprendida como sentimiento moral

y deber feminizado que da cobertura a una ética fundamentada en la división sexual del trabajo: "[…] la razón patriarcal ha establecido leyes morales especializadas, producto de la división de los deberes en función del sexo que extrapolarían al dominio de la ética el dispositivo cultural de la división sexual del trabajo […]" (Amorós, 1991, p. 163). Tal y como describe ese imaginario familiar renaturalizado en el segundo prefacio del texto de *La nouvelle Héloïse,* después de una crítica a la vida amorosa pasional en la ciudad:

> […] qu'un homme de mérite qui voudrait se retirer à la campagne avec sa famille et devenir lui-même son propre fermier, y pourrit couler une vie aussi douce qu'au milieu des amusements de Villes; qu'une ménagère des champs peut être une femme charmante, aussi pleine de grâces, et de grâces plus tocantes que toutes les petites-maîtreses; […][121] (Rousseau, 1969, p.21)

Este hombre de "mérito" es el padre de familia, sujeto amante capaz de ser autosuficiente, que debe ser el esposo y padre de familia, y la esposa una ama de casa sentimentalmente "encantadora", como la califica en el texto, que es parte igualmente del patriarcado, tal y como se define a continuación:

> Hay indicios de que cuando se institucionalizó por vez primera el patriarcado en las sociedades estatales, los dirigentes en alza hicieron literalmente a los hombres cabezas de su familia (imponiendo el control sobre sus mujeres e hijos) a cambio de que éstos cedieran algunos de sus recursos tribales a los nuevos dirigentes. (Hartmann, 1996, p.12)

El nombramiento de cabeza de familia inscribe a los hombres en el deber de asumir su compromiso familiar y la identidad de padre sostenedor y gobernante en el campo o en la ciudad, mientras que las mujeres cumplen voluntariamente con su deber de dar amor

---

[121] Traducción propia: "[…] que un hombre de mérito que quisiera retirarse al campo con su familia y convertirse en su propio granjero, podría vivir allí una vida tan dulce como en medio de las diversiones de las ciudades; que una ama de casa en el campo puede ser una mujer encantadora, llena de gracias y de gracias más conmovedora que todas las jóvenes petimetres; […]"

sentimentalizado maternal que se materializa en cuidados familiares. Una formulación amorosa que se extenderá en siglos posteriores hasta conformar en los sujetos feminizados un sentido único e irreversible a su existencia, mientras que en la subjetividad masculinizada se puede optar por otros sentidos: "El amor de un hombre es algo aparte en la vida de un hombre, es toda la existencia de una mujer" (Peter Gay, 1992, p.60). Y la orientación subjetiva hacia ese sentido existencial conlleva también un desarrollo moral y ético para la feminidad centrado en la maternidad:

> Las nuevas concepciones de la maternidad que se gestaron en la transición a la sociedad moderna no solo dieron pie a nuevas percepciones y nuevas normativizaciones respecto al cuidado de "la prole", sino que también a la construcción de las nuevas identidades femeninas. (Borderías et al., 2011, p. 19)

Lo que no se visibiliza es que este nuevo amor maternal está inscrito en una relación de dominación y explotación, fundamentalmente en las relaciones heterosexuales: "La forma de relación socio-sexual que domina actualmente es una en la que el poder del amor de las mujeres, entregado libremente, es explotado por los hombres" (Jónasdóttir, 1993, p.314). Pero se normativiza este estilo de vida en la modernidad, de manera que uno de los sujetos, aquel masculinizado, se ausenta de sus propios cuidados para reservarse tiempo y dedicarse a labrar poder en el espacio público, mientras otro sujeto voluntariamente le sostiene en el ámbito privado.

De manera que las mujeres-madres construyen una identidad sin deseo sexual propio, para desplegar amor bajo una ética de los cuidados, en la que la maternidad supone toda su identidad y sentido existencial, como describe la protagonista de *La nouvelle Héloïse*: "J'aime nourrir mon cœur des sentimens d'honneur que je crois retrouver en moi: le rang d'épouse et de mere m'éleve l'ame et me soutiet contre les remords d'un autre état[122]" (Rousseau, 1969, p.401) Este es el modelo que prescribe y dirige Rousseau en esta obra para

[122] Traducción propia: "Yo amo nutrir mi corazón de sentimientos de honor que yo creo reencontrar en mi: el rango de esposa y de madre me eleva el alma y me sostiene contra los remordimientos de otro estado."

interpelar el deseo de las mujeres hacia esa reformulación de la subjetividad feminizada en identidad maternal, como también se observa a continuación: "[...] deseo que se realiza a través de la conversión de la mujer en esposa y madre" (Molina, 1994, p.83). Lo que no solo ha hecho de la feminidad una identidad predispuesta a la explotación y al despliegue continuo de trabajo de cuidados, sino que también las mujeres se convirtieron en responsables de los afectos y sentimientos de la familia que impone una deuda en la sujeción identitaria femenina:

> "[…] habría que tener muy presente que esta idealización del amor y los sentimientos familiares producida en los últimos siglos conduce a las mujeres a ser las guardianas, las responsables de los sentimientos, lo que al mismo tiempo sirve para justificar su subordinación. (Esteban, 2011, p.73)

Así, ellas son interpeladas como esos sujetos agentes que movilizan el cambio, desplegando el sentimiento amoroso para ser las responsables de nueva configuración de la familia:

> Voulez-vous rendre chacun à ses premiers devoirs, commencez par les méres ; vous serez étonnés des changemens que vous produirez. Tour vient successivement de cette prémiére dépravation ; tout l'ordre moral s'altére, le naturel s'éteint dans tous les cœurs ; l'intérieur des maisons prend un air moins vivant ; […][123] (Rousseau, 1980, p.257)

Y Rousseau requiere este papel feminizado con promesas de reconocimiento familiar y social a través del sentimiento e identidad reforzada por los otros. Su prescripción subjetiva feminizada maternal queda expuesta de esta manera a la gratuidad de sus actividades y al reconocimiento identitario de su familia y la sociedad en general como buena madre:

---

[123] Traducción propia: "¿Queréis volver a cada uno hacia sus primeros deberes? Comenzad primero por las madres; quedaréis asombrados de los cambios que habéis de producir. Todo deriva sucesivamente de esa primera depravación: todo el orden moral se altera; el natural se extingue en todos los corazones; el interior de las casas adopta un aire menos vivo; [...]"

> [...] j'ose promettre à ces dignes méres un attachement solide et constant de la part de leurs maris, une tendresse vraiment filiale de la part de leurs enfans, l'estime et le respect du public, […] enfin le plaisir de se voir un jour imiter par leurs filles, et citer en éxemple à celles d'autrai[124]. (Rousseau, 1980, p.258-259)

En este fin subjetivo el pensador ginebrino sabe que las promesas de amor y de autoridad en la familia y en el espacio público, en tanto que modelo identitario feminizado de éxito social, modulan la voluntad del sujeto para cumplir con su fin subjetivo.

Previamente a este trabajo estético y narrativo de la sentimentalización de las actividades maternales y cambio de la función social de las mujeres, se había hecho todo un trabajo de control sobre la natalidad en siglos anteriores, donde tomo un papel relevante la caza de brujas, con el objeto de satisfacer necesidades económicas domésticas del nuevo orden: "En el caso de las mujeres europeas, la caza de brujas jugó el papel principal en la construcción de su nueva función social y en la degradación de su identidad social" (Federici, 2010, p. 156)

En esa degradación del valor de su identidad se redujo a una feminidad maternal que culminó a finales del siglo XVIII, como única ocupación que le da identidad como expresa Julia: "En un mot, la maternité me rend l'amitié plus nécessaire encore, par le plaisir de parler sans cesse de mes enfans, sans donner de l'ennui[125]" (Rousseau, 1969, p.399-400). En el fondo y en la forma se requiere de este amor maternal, que Rousseau reproduce de Agustín, para exigir servidumbre identitaria feminizada, reflejar los fines de autonomía masculinizada y sostener sus logros económicos. Un esquema amoroso basado en la relación de dominación en favor de la felicidad de lo Uno porque requiere complicidad en su subordinación por parte

---

[124] Traducción propia: "[...] me atrevo a prometer a estas dignas madres un cariño sólido y constante de parte de sus maridos, una ternura verdaderamente filial de parte de sus hijos, la estima y el respeto del público, [...] y por último, el placer de verse un día imitar por sus hijas y citar como ejemplo a las de otros."

[125] Traducción propia: "En una palabra, la maternidad hace que la amistad sea aún más necesaria para mí, por el placer de hablar constantemente de mis hijos sin molestar"

de la amada: "(…) el amor es dominación aceptada, desconocida como tal y prácticamente reconocida, en la pasión, feliz o desdichada" (Bourdieu, 2000, p.133).

Pero este ideal de maternidad, muy celebrado un siglo después, no se formula para las mujeres negras sometidas bajo relaciones de esclavitud. Angela Davis destacó en su investigación feminista que, mientras se producía la exaltación de belleza maternal para las mujeres blancas, cuyo valor se trasladaba al intercambio familiar burgués, para las negras la reproducción significaba pura y dura producción de fuerza de trabajo gratuita y calculada en valor pecuniario y rentabilizada al máximo:

> La exaltación ideológica de la maternidad –a pesar de la gran popularidad de la que gozó durante el siglo XIX- no se extendió a las esclavas. De hecho, a los ojos de sus propietarios, ellas no eran madres en absoluto, sino, simplemente, instrumentos para garantizar el crecimiento de la fuerza de trabajo esclava. Eran consideradas "paridoras", es decir, animales cuyo valor monetario podía ser calculado de manera precisa en función de su capacidad para multiplicar su número. (Davis, 2004, p.15)

Así, las criaturas nacidas de las esclavas "podían ser vendidas y arrancadas de ellas con entera libertad" (Davis, 2004, p.5). Es más, no se tenía en cuenta aquella vulnerabilidad física que describía Rousseau sobre las mujeres embarazadas burguesas para el trabajo en el campo: "Como la mayoría de los esclavos, la mayor parte de las esclavas trabajaba en el campo" (Davis, 2004, p.14). Con las mujeres negras se tenía la misma exigencia de horas y rendimiento que con cualquier hombre esclavo. Esta conformación de la feminidad negra rompe cualquier fundamentación naturalista de la feminidad rousseauniana, como subjetividad sentimental, maternal y dependiente.

Resumiendo, el objetivo del autor es resignificar el orden amoroso agustiniano en términos de fines subjetivos binarios de complementariedad moral, donde él interpela a las mujeres como sujeto-objeto de deseo cómplice de lo Uno autosuficiente, en tanto que madres y esposas amorosas, desarrollando un sentimiento y opinión virtuosos y bellos en el ámbito privado. El pensador ginebrino concreta una serie de deberes morales feminizados para las mujeres burguesas como sustentadoras afectivas y materiales de las vidas familiares, como

mediadoras para el logro de lo comprendido como éxito social; lo que a ellas les exige y a otros grupos de servicio doméstico una pérdida de poder en el interior del ámbito privado. Y consolida esa concepción moral de la feminidad blanca y burguesa que retroalimenta su identidad a través de una práctica subjetiva ética de cuidados y responsabilidad abnegada. Sin poder real sino procurado por lo Uno masculino, la ética feminizada se sitúa moralmente invisibilizada como sentimiento amoroso frente a la identidad masculinizada burguesa individualista y centrada en la defensa de los intereses particulares, que se hacen visibles en el espacio público como a continuación se analiza.

3.5. Consolidación de las dos éticas agustinianas

La premisa ética fundamental para ser parte del sujeto político del contractualismo rousseauniano es atenerse, por un lado, a los principios de la semejanza abstracta y relación distanciada o lejana, cuyos fines subjetivos políticos y económicos sean comunes en el espacio público; que, como avanzaba, excluye otros intereses o fines de otros grupos sociales que no tengan que ver con ese común: "[…] la ordenación en rangos según la semejanza, como el tipo mismo, efecto virtual de proyección en un supremo analogante de la tensión homologante reguladora de todo el conjunto" (Amorós, 1992b, 60-61). Pero no es solo el rango de género o arquetipo viril lo que traza esa proyección en un supremo analogante, sino también la clase y el origen racial o étnico.

Si tenemos en cuenta que, además, el pensador ginebrino rechaza el principio de representatividad, este modelo ético tiene implicaciones en la política porque exige una implicación a tiempo completo del sujeto en el espacio político y público. Esto supone que quienes se reúnan tengan el poder, como los hombres adultos, blancos y burgueses y no lo tendrán quienes no lo hagan, tal y como analiza esta pensadora, en concreto, en los términos de poder delimitados por el género: "[…] si ahora enfocamos la cuestión desde el punto de vista de los géneros […] que el genérico que se reúne tenga el poder y aquél cuyos miembros no se reúnen no lo tenga" (Amorós, 1992b, p.60). Lo que supone que en este grupo de poder las mujeres dedicadas al sostenimiento y responsabilidad sobre la familia no entran, porque no se reúnen por sus intereses de grupo, aunque trabajen en red para realizar las actividades

de amor familiar y los cuidados. Pero, además, la agrupación de intereses semejantes parece conducir al espacio de poder y a la exclusión de lo considerado alteridad o no semejante.

Por otro lado, Rousseau describe una moral matrimonial, cuyos principios de diferencia y oposición complementaria exigen en idéntica medida iguales fines subjetivos amorosos, ajustándose cada quien al ideal de perfección binaria género/sexo y cuyos términos el pensador confunde. Explica con indeterminación o con expresiones comparativas absurdas e inconmensurables las semejanzas y diferencias físicas y espirituales:

> En ce qu'ils ont de commun ils sont égaux ; en ce qu'ils ont de différent ils ne sont pas comparables : une femme parfaite et un homme parfait ne doivent pas plus se ressembler d'esprit que de visage, et la perfection n'est pas susceptible de plus et de moins[126]. (Rousseau, 1980, p.693)

El fin común moral y ético se logra en la fusión de ambos géneros contrapuestos para la dialéctica de dominación. En esa fusión es donde la virtud subjetiva de cada género, diferente y opuesto al otro, alcanza la perfección y belleza, construyendo una matriz de interrelación de sexo-género-sexualidad que desarrolla ambos estilos éticos con el objeto de su unidad. Y precisamente, por esta matriz, cualquier varón no deviene en sujeto masculinizado o autosuficiente legítimo para sumarse a ese contrato social, tiene que dominarse a sí para individualizarse y ser reconocido entre los iguales para aceptar voluntariamente un contrato social:

> El troquelamiento de mi carácter, la formación de mi identidad individual a lo largo del tiempo, la constitución de mi existencia separada y autónoma, acontece por vía de la mutua interferencia no-arbitraria entre libres, y por lo mismo, presupone mi libertad. (Domènech, 2016, p.30)

---

[126] Traducción propia: "En lo que tienen en común son iguales; en lo que son diferentes, no son comparables: una mujer perfecta y un hombre perfecto no deberían ser más semejantes en espíritu que en la cara, y la perfección no es susceptible a más y menos."

Por ello, ese sujeto hecho a sí mismo individual, libre de dependencias, reunido y reconocido entre iguales, se termina haciendo masculinizado cuando se inscribe en esa matriz heteronormativa a través del matrimonio. Es más, el deseo heterosexual constituye la imagen de belleza y, por tanto, el éxito social y poder en el espacio público, que oprime el deseo de las mujeres y niega cualquier otra expresión que no sea la voluntad de matrimonio con el otro sexo:

> El género no solo es una identificación con un sexo: además implica dirigir el deseo sexual hacia el otro sexo. La división sexual del trabajo está implícita en los dos aspectos del género: macho y hembra los crea, y los crea heterosexuales. La supresión del componente homosexual de la sexualidad humana, y su corolario, la opresión de homosexuales, es por consiguiente un producto del mismo sistema cuyas reglas y relaciones oprimen a las mujeres. (Rubin, 2013. p. 60)

Y en esta matriz heteronormativa, que se consolida en el matrimonio y la conformación de una familia, el padre constituye el papel de poder por el que articulará su identificación reunido con sus iguales en el pacto social, tal y como lo expresa el propio preceptor cuando Emilio le dice que quiere casarse:

> En aspirant à l'état d'époux et de père en avez-vous bien médité les devoirs ? En devenant chef de famille, vous allez devenir membre de l'Etat, et qu'est-ce qu'être membre de l'Etat, le savez-vous ? Savez-vous ce que c'est que gouvernement, loix, patrie ? Savez-vous à quel prix il vous est permis de vivre, et pour qui vous devez mourir ? Vous croyez avoir tout appris, et vous ne savez rien encore. Avant de prendre une place dans l'ordre civil apprenez à le connaitre et à savoir quel rang vous y convient[127]. (Rousseau 1980, p.823)

---

[127] Traducción propia: "Al aspirar a la condición de esposo y padre, ¿ha meditado en sus deberes? Al convertirse en el jefe de la familia, se convertirá en un miembro del estado, y ¿qué es ser miembro del estado? ¿Sabe qué es el gobierno, la ley, la patria? ¿Sabe a qué precio se os permite vivir y por quién debe morir? Cree que ha aprendido todo y aún no sabe nada. Antes de ocupar un lugar en el orden civil, aprenda a conocerlo y sepa qué rango le conviene."

Ese papel fundamental de padre, que le otorga el derecho a controlar el amor de su esposa y madre de sus hijos, los trabajos derivados del mismo y cualquier intento de reunión de intereses de sus mujeres, es el mismo que le vincula con sus semejantes porque tienen el mismo fin. Una posición de poder que constituye el vínculo bisagra entre el adentro del espacio privado y el afuera, el espacio público, en el que se inscriben moralmente los prójimos-semejantes en términos de sujetos abstractos masculinizados con derechos y deberes. Es decir, los hombres quedan instituidos por su propia ley en sujetos endeudados con sus semejantes en el pacto social para mantener el poder soberano, como planteaba Agustín. Y Rousseau lo recoge del padre de la iglesia, porque es consciente de que el individuo solo no tiene poder: "Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maitre, s'il ne transforme sa forcé en droit et l'obéissance en devoir[128]" (Rousseau, 1979b, p.354) El derecho y deber del padre y conciudadano supone una subjetividad y fin que modula el deseo individual del sujeto mediante un rito iniciático de recomienzo o renaturalización del individuo en términos de complicidad espiritual, como en Agustín, que es lo que resulta necesario para sumarse al poder del grupo de semejantes en el pacto:

> […] nuestro *ser* común no es en cada cual naturaleza idéntica; es, por el contrario, la reciprocidad mediada de nuestros condicionamientos: al acercarme a un tercero, yo no reconozco mi esencia inerte en tanto que ésta se pondría de manifiesto en otro ejemplar, sino que reconozco al cómplice necesario del acto que nos arranca de la gleba. (Amorós, 1992b, p.62)

Una complicidad que también interpela a las mujeres en la medida en que su feminidad es mediadora de los fines comunes de la virilidad en el espacio público, el afianzamiento de la paternidad legitima y el reconocimiento de sí con los pares por este motivo en la formación de la familia. Asimismo, se presentaba este sujeto moral en la ciudad de los hombres de san Agustín, para quien la unidad familiar tiene un fin ético: "La familia debe ser el principio y la parte mínima de la ciudad" (San Agustín, 2004, p. 599). Rousseau acoge esta idea de

[128] Traducción propia: "El más fuerte no es nunca bastante fuerte para ser siempre el señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber"

vinculación entre la familia y el gobierno económico de la ciudad, que es fundamental para la construcción moral y económica burguesa. El dominio soberano masculinizado se organiza en el espacio público, pero con el referente de la unidad de la familia, donde la mujer subordinada refuerza su poder: "La distinción entre lo público y lo privado es una distinción interna del derecho burgués, válida en los dominios (subordinados) donde el derecho burgués ejerce sus «poderes»" (Althusser, 2003, p.26).

Es más, el derecho burgués enmarca la posición de señorío a través de una interpelación llevada a cabo desde el nacimiento, que devendrá en deberes de masculinidad o feminidad por la estructura de unidad ideológica familiar y en favor de ella, que marca el devenir del sujeto sexual y su lugar en el mundo:

> Inútil decir que esta configuración ideológica familiar está en su unicidad fuertemente estructura y que en esta estructura implacable más o menos "patológica" (suponiendo que este término tenga un sentido asignable), el antiguo futuro-sujeto debe "encontrar" "su" lugar, es decir, "devenir" el sujeto sexual (varón o niña) que ya es por anticipado. (Althusser, 2003, p.57-58)

La unidad familiar resignifica no solo el género/sexo en la relación de dominio patriarcal en el espacio privado, sino que parte de una designación y como interpreta Pateman (1995) en *El contrato sexual* es condición para tener un lugar futuro de los hombres entre los iguales del contrato social o no tenerlo, y para eso necesita de la connivencia del sujeto feminizado. Es decir, este ejercicio político, ético y económico es posible simplemente por la relación de dominación articulada a través del trabajo doméstico y de cuidados entre ambos sujetos feminizados dependientes y masculinizados independientes. Y estos últimos sujetos se reconocen mutuamente como masculinizados, en la medida en que están liberados de las dependencias del mundo de la vida. A estos sujetos es a quienes se dirige la ley en términos de general que contradice de nuevo su concepción moral, cuando las leyes generales se dirigen a un sujeto considerado un cuerpo en el sentido de individuo y, sin embargo, sus acciones éticas no se dirigen a sujetos concretos y diversos: "Quand je dis que l'objet des loix est toujours général, j'entends que la loi considere les sujets en corps et les actions

comme abstraites[129]" (Rousseau, 1979b, p.379). Esa ley efectivamente es necesaria para mantener una universalidad pero este referente es abstracto y no neutral, porque, en realidad, es masculinizado en la identificación de los cuerpos. Parte de una voluntad pretendidamente universal para adherirse a lo Uno: "La existencia de la ley presupone dos condiciones: la universalidad de la voluntad y la universalidad del objeto" (Cobo, 1995, p.162), y para ello es necesario homogeneizar éticamente la diversidad del deseo en una voluntad que no siempre es posible:

> La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paroitre, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulieres[130], […] (Rousseau, 1979b, p.380)

Rousseau contempla también, como Agustín y Scheler, la posibilidad de que no se pueda garantizar únicamente la voluntad general con la ley moral dirigida a semejantes en abstracto. Si la ley moral exige una homogeneización de la voluntad para hacerse general, va a necesitar de una orientación subjetiva ética del "yo" que se estructure moralmente para que posteriormente los "yoes" sean interpelados por la ley y de esta manera afianzar su adhesión. De hecho, la crítica a la ley necesita de una reflexión para conocer y reconocer su complicidad: "Para que el «yo» pueda lanzar su crítica, antes debe saber que la propia existencia del «yo» depende de su deseo cómplice por la ley" (Butler, 2011, p.121). Y esa sujeción cómplice a la ley moral del "yo" se estructura con las costumbres y hábitos:

> Je parle des mœurs, des coutumes, et sur-tout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres : partie dont le grand Législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paroit se borner à des réglemens

---

[129] Traducción propia: "Cuando yo digo que el objeto de la ley es siempre general, entiendo que la ley considera a los sujetos en tanto que cuerpos y las acciones como abstractas"

[130] Traducción propia: "La voluntad general siempre tiene la razón, pero el juicio que la guía no siempre está iluminado. Debemos hacer que vea los objetos tal como son, a veces como deberían aparecer ante ella, mostrarle el buen camino que está buscando, garantizarle la seducción de voluntades particulares"

> particuliers qui ne sont que le ceintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naitre, forment enfin l'inébranlable Clef[131]. (Rousseau, 1979b, p.394)

Con este párrafo Rousseau coloca por encima de la coacción de las leyes la eficacia de la inscripción de la norma o la opinión moral a través del hábito para formar la voluntad, porque el hábito o *habitus* modula las inclinaciones corporales normalizando las costumbres y lo dado por el grupo social, como ya explicitaba Agustín y Scheler. Así, para el contrato social Rousseau sabe que hay que proyectar ese conjunto de prescripciones a través de las costumbres y del hábito para que modulen y estructuren la voluntad del sujeto colectivo de manera cómplice:

> La force de l'habitude : nulle idée mieux ancrée chez Rousseau que celle-là. Il est convaincu qu'un peuple « à la longue » est ce que le font être ses institutions politiques, dont les moeurs sont l'inébranlable clé de voûte ; que, « s'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient » : ce qui ne se peut faire qu'en pénétrant à « l'intérieur » même de l'homme, en agissant sa volonté, en fortifiant en lui, selon l'expression de B. de Jounevel, *cette nouvelle* civique, issue de la dénaturation de l'homme en citoyen précédemment décrite[132]. (Chevalier, 1953, p.11)

El hábito, entendido como el *habitus* que vincula la subjetividad de manera cómplice con las condiciones estructurales (económicas, culturales y políticas), permite la modulación y habita

---

[131] Traducción propia: "Estoy hablando de costumbres, hábitos y especialmente de opinión; parte desconocida para nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todos los demás: parte que de las que el gran legislador trata en secreto, mientras que parece limitarse a regulaciones particulares que son solo la cintra de la bóveda, en las que las costumbres, más lentas para nacer, finalmente forman la clave inquebrantable"

[132] Traducción propia: "La fuerza del hábito: ninguna idea está mejor arraigada en Rousseau que esa. Él está convencido que un pueblo "a la larga" es lo que le hacen sus instituciones políticas, cuyas costumbres son la piedra angular inquebrantable; que, "si es bueno saber cómo emplear a los hombres tal como son, es mucho mejor aún hacerlos como necesitamos que sean": lo que no se puede hacer sino penetrando en "el interior" mismo del hombre, actuando en su voluntad, fortaleciéndola en él, según la expresión de B. de Jounel, este nuevo civismo, resultante de la desnaturalización del hombre en ciudadano descrito anteriormente."

subjetivamente con la ley moral u opinión los cuerpos en todas las actividades, tal y como analiza en *La dominación masculina* Bourdieu (2000):

> Así pues, las inclinaciones (*habitus*) son inseparables de las estructuras *(habitudines*, en el sentido de Leibnitz) que las producen y las reproducen, tanto en el caso de los hombres como en el de las mujeres, y en especial de toda la estructura de las actividades técnico-rituales, que encuentra su fundamento último en la estructura del mercado de los bienes simbólicos. (p.59)

Estas relaciones simbólicas subjetivas están estrechamente unidas a toda constitución de cualquier sociedad en la historia, con sus valores adscritos en una red de símbolos, como se destaca a continuación:

> Todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo social-histórico, está indisolublemente tejido a lo simbólico. No es que se agote en ello. Los actos reales, individuales y colectivos -el trabajo, el consumo, la guerra, el amor, el parto-, los innumerables productos materiales sin los cuales ninguna sociedad podría vivir un instante, no son (ni siempre ni directamente) símbolos, pero unos y otros son imposibles fuera de una red simbólica. (Castoriadis, 1983, p.201)

Si de todo esto es consciente Rousseau, no solo muestra su conocimiento de los valores de las imágenes agustinianas en su retórica literaria, sino su intención de reproducir su normativa o ley moral para legitimar las prácticas subjetivas inscritas en las costumbres del matrimonio, que se han ido estableciendo en los siglos anteriores con la desposesión de las actividades productivas y el poder a las mujeres. El conocimiento del simbólico del poder y el dominio en los sujetos es previo al conocimiento de la ley moral a través del *habitus*, de manera que el "yo" interpelado responde por la culpa antes de conocer la ley, como ocurría con el joven inglés cuando rompe los puños de la joven veneciana: "De hecho, la ley es infringida antes de que exista cualquier posibilidad de acceso a ella, por lo cual la «culpa» es anterior al conocimiento de la ley y, en este sentido, siempre extrañamente inocente" (Butler, 2011, p.121).

O, dicho de otra manera, la marca subjetiva que se aprecia en el sujeto voluntario del contrato social está atravesada de las relaciones simbólicas e ideológicas de las imágenes de perfección heteronormativa y previamente inscritas en el cuerpo antes de que se conozca esa ley amorosa moral. Esas imágenes llevan adscritas una relación moral de dominación y subordinación en la medida en que interpela al cuerpo a someterse o a dominar en favor de una identidad. Y esto es lo que simbólicamente subyace al contrato social que parte de una ética centrada en el derecho: "El contrato siempre genera el derecho político en forma de relaciones de dominación y de subordinación" (Pateman, 1995, p.18). El contrato simboliza unas relaciones de poder que llevan aparejadas la explotación económica de los grupos subordinados y se harán derecho individual de la siguiente manera: "Los capitalistas pueden explotar a los trabajadores y los esposos a las esposas porque los trabajadores y las esposas se constituyen en subordinados a través del contrato de empleo y del matrimonio" (Pateman, 1995, p.18). Es decir, no solamente por las propias relaciones de poder del contrato social mismo se subordina a las mujeres, sino por las características del contrato matrimonial que éticamente es contrario a las prescripciones de unión entre iguales no esclavos de la voluntad general, que tanto reclama el pensador ginebrino. Con ello, muestra otra de sus más grandes contradicciones políticas: "[…] resulta al menos éticamente incongruente su exclusión de las mujeres del contrato social y de la vida pública" (Posada, 2010, p.43).

Esta sujeción a la servidumbre de las mujeres es implícitamente necesaria para el contrato y vendrá también reforzada por la identidad que tal relación de dominación estructura y hace memoria en los cuerpos. La ley solamente viene a fundamentar aquellas relaciones simbólicas de subordinación de género, de clase o de raza u otros, que ya se habían inscrito subjetivamente con anterioridad, por lo que ahora los sujetos acceden voluntariamente al contrato que genera ley y derecho político para unos y no para la alteridad.

De hecho, la subordinación económica y monetaria de las mujeres ya se había ido construyendo dos siglos antes, y apenas podían vender sus actividades productivas en el siglo XVIII, solo quedaba ensalzar el matrimonio para terminar de instituir esta situación con el contrato social y sexual: "[…] los gobiernos de las ciudades ordenaron a los gremios que no prestaran atención a la producción que las mujeres (especialmente las viudas) hacían en sus

casas, ya que no era trabajo real" (Federici, 2010, p.143). Un proceso de desposesión que redujo a las mujeres a sujetos sin actividad productiva, ellas eran ya: […] "no-trabajadores, un proceso -muy estudiado por las historiadoras feministas- que a finales del siglo XVII estaba prácticamente completado" (Federici, 2010, p.142). De manera que en el siglo XVIII los hombres burgueses rousseaunianos podían adherirse al contrato social porque ya había un orden amoroso sexual con sujetos desposeídos de poder para sostenerlo, tal y como ocurría en la democracia griega:

> Como la antigua democracia griega –que Rousseau tanto pondera-, definida por el continuo preocuparse de sus ciudadanos por la *res publica*, solo era posible porque había unos esclavos que solucionaban los problemas de la *res privata*, así el ciudadano de Rousseau es posible porque hay mujeres en la esfera privada que siendo sentimiento y deseo, atienden a sus necesidades de afección, pero que, al representar la pasión, han de vivir dominadas por la razón para que el orden ciudadano siga existiendo. (Molina, 1994, p.85)

Una razón que es moral identificada como amor correcto por Rousseau, como también pensaba Agustín. Una razón o ley moral por la que la subjetividad masculinizada subordina a la feminidad en el matrimonio, no de manera forzada sino con voluntad cómplice, simplemente porque este deseo ya se ha estructurado moralmente en el sentimiento femenino como amor bueno y verdadero:

> La verité moral n'est pas ce qui est, mais ce qui est bien ; ce qui est mal ne devroit point être, et ne doit point être avoüé, surtout quand cet aveu lui donne un effet qu'il n'auroit pas eu sans cela.[133] (Rousseau, 1980, p.735)

Como afirmaba san Agustín la libertad tiene que estar orientada hacia el bien, el mal no tiene que ver con la libertad porque no se ha formado moralmente el libre albedrío del sujeto.

---

[133] Traducción propia: "La verdad moral no es lo que es, sino lo que es bueno; lo que es malo no debería ser, y no debe ser reconocido, especialmente cuando ese reconocimiento le da un efecto que no hubiera tenido sin ello."

Solamente la libertad del sujeto es aquella que se dirige hacia lo correcto, es decir con voluntad cómplice con los dogmas morales, presentes desde la infancia: "Maintenez toujours vos enfans dans le cercle étroit des dogmes qui tiennet à la morale. Persuadez-leur bien qu'il n'y a rien pour nous d'utile à savoir que ce qui nous apprend à bien faire[134]" (Rousseau, 1980, p.729) Y, en este sentido, orienta las pautas educativas infantiles bajo los principios del mandato y la prohibición sin argumentos hacia lo deseado no correcto para modelar la voluntad desde temprana edad. Afirma incluso lo importante que es este ordenamiento moral para las mujeres:

> Ce qu'on leur commande est bien, ce qu'on leur défend est mal ; elles n'en doivent pas savoir davantage ; par où l'on voit de quelle importance est encore plus pour elles que pour les garçons, le choix des personnes qui doivent les approcher et avoir quelque autorité sur elles.[135] (Rousseau, 1980, p.730)

A pesar de que las mujeres tienen que ser piadosas y religiosas, su educación no debe elevar el desarrollo de su "yo" a la capacidad de abstracción ni de razonamiento, tal como expresa: "[…] des Théologiennes et des raisoneuses […][136]" (Rousseau, 1980, p.729) sino hay que habituarlas a sentirse observadas por los hombres o su espíritu, dios: "[…] à se sentir toujours sous les yeux de Dieu […][137]"(Rousseau, 1980, p.729) ; y, además : "[…] à souffrir le mal sans murmure […][138]"(Rousseau, 1980, p.729). Pero si no deben es que pueden y es por ese motivo que, cuando llegan a la etapa del desarrollo de la abstracción y la capacidad de razonar moralmente, el pensador ginebrino exige que se cambie la educación para que no incrementen su capacidad de juicio: "Enfin le moment vient où elles commencent à juger des

---

[134] Traducción propia: "Siempre mantenga a sus hijos en el estrecho círculo de dogmas que defiende la moralidad. Convénzales de que no hay nada útil para nosotros que saber lo que nos enseña a hacerlo bien"

[135] Traducción propia: "Lo que les ordenamos es bueno, lo que les prohibimos es malo; no necesitan saber más; ahí es donde se puede ver cuánto más importante es para ellas que para los chicos, la elección de las personas que deberían acercárseles y tener alguna autoridad sobre ellas"

[136] Traducción propia: "[…] ni unas teólogas ni unas razonadoras […]
[137] Traducción propia: "[…] a sentirse siempre ante los ojos de Dios […]"
[138] Traducción propia: "[…] a sufrir el mal sin murmurar […]"

choses par elles-mêmes, et alors il est tems de changer le plan e leur éducation[139]" (Rousseau, 1980, p.730). Este plan educativo de las mujeres, como decía, debe anclar su pasión en la fe religiosa, de manera simple, siempre que no tenga muchos conocimientos teológicos, como apuntaba en las citas anteriores, porque lo importante es que centre su pasión en el amor a dios, al espíritu soberano, a través de su abnegación amorosa o moral:

> Sophie a de la religion, mais une religion raisonable et simple, peu de dogmes et moins de pratiques de dévotion ; ou plutot, ne connoissant de pratique essencielle que la morale, elle dévoüe sa vie entiére à servir Dieu en faisant le bien.[140] (Rousseau, 1980, p.751).

Más tarde, este camino educativo hará de las mujeres guardianas de la moralidad cristiana en la esfera privada: "[...] es la mujer la que se convierte en emisaria de la Iglesia junto a su marido, como lo será, y de modo mucho más manifiesto, en los siglos XIX y XX." (Flandrin, 1979, p.167).

Y siempre hay que reorientar a la feminidad para que sea cómplice con el espíritu de la masculinidad, pues el malestar en la cultura para este pensador, tiene que ver con la depravación fruto de la presencia de cualidades femeninas de "superficialidad, sensiblería y falsedad" (Molina, 1994, p.82). Una sociedad afeminada es una sociedad depravada, por tanto, se hace necesario, tal y como afirma la mencionada pensadora someterlas a la masculinidad a través de su sujeción concreta a la voluntad patriarcal: "[...] minimizar la influencia de la mujer y, para ello, nada mejor que confinarla en la esfera de lo privado sujetándola a la voluntad del marido o del padre." (Molina, 1994:83). Este es el cambio de plan de su educación en la edad joven de las mujeres, orientarlas subjetivamente hacia el amor voluntario a los otros, para sostener la unidad de la masculinidad y sus valores, tales

---

[139] Traducción propia: "Finalmente llega el momento en que comienzan a juzgar las cosas por sí mismas, y luego es el momento de cambiar el plan de su educación"

[140] Traducción propia: "Sofía tiene religión, pero una religión razonable y simple, pocos dogmas y menos prácticas de devoción; o mejor, como no conoce otra práctica esencial que la moral, consagra su vida entera a servir a Dios haciendo el bien."

como: “virtudes militares, los deberes cívicos” (Molina, 1994, p.82), que responden más a la épica racional, y, por tanto, a una ética de los derechos y deberes cívicos, que desarrollará la relación entre semejantes o iguales en términos de independencia del “yo”. Y esta será la voz de la teoría psicológica, que contrastará con las voces de las mujeres a tenor de los estudios experimentales de la siguiente investigadora: “That’s the contrast. Here’s are the voices of psychological theory intoning separation, autonomy, and independence, and here are women’s voices speaking about relationships and interdependence[141]” (Gilligan, 2018, p. 28)

Esta trayectoria moral masculinizada que se enmarca en un desarrollo moral del “yo”, en torno a la independencia y del derecho individual derivado del contrato entre iguales, es considerada una ética; mientras que la empatía, la interdependencia, la atención a las necesidades de afección y el apoyo moral no se comprenden en los límites del desarrollo moral y la reflexión ética, solo como opinión. Incluso a pesar de que ese sostén moral femenino supone una mediación entre el sujeto masculinizado y las condiciones simbólicas y estructurales de éxito en la sociedad burguesa.

A. Smith y J.J. Rousseau destacan la importancia de los sentimientos morales, pero no explicitan claramente su función dentro de la política económica que está emergiendo. El hábito de la subordinación cómplice del amor femenino en los cuidados es necesario para sustentar al sujeto independiente en las relaciones con la política y la producción mercantil. Solamente es posible a través de una modulación subjetiva de las mujeres, como madres y esposas, para que ellos se sientan interpelados como padres y esposos y tengan que defender sus intereses y derechos entre iguales. Una configuración subjetiva que abre la articulación de los dos ámbitos, el público y el privado sentimental, que están más unidos que separados, en la medida en que uno depende del otro.

---

[141] Traducción propia: “Ese es el contraste. Aquí están las voces de la teoría psicológica entonando la separación, la autonomía y la independencia, y aquí están las voces de las mujeres hablando de relaciones e interdependencia”

Para Rousseau la feminidad amorosa implica una praxis y un desarrollo moral centrados en la responsabilidad sobre los sujetos concretos y lo próximo, que concibe el pensador ginebrino solo en tanto que amor natural. Pero en el momento en que Rousseau les da a las mujeres un papel de mediadoras en sostenimiento moral y material del varón y de la familia, como avanzaba Platón con Diotima y normalizó Agustín, en la modernidad se construye toda una ética amorosa centrada en la empatía, el cuidado y la responsabilidad hacia el otro concreto, sus necesidades y deseos y en un contexto de relación exclusivamente privado. De hecho, el sujeto masculinizado no se responsabiliza de sí, como planteaba el *cuidado de sí* de la antigüedad griega, proceso por el que el individuo se conocía a sí mismo para no ejercer dominio sobre lo otro diferente. Con Agustín se había transformado en un autoconocimiento salvífico para lograr la unidad individual absoluta, y en Rousseau ese proceso de autoconciencia volitiva se concreta igualmente en la modulación el deseo individual en favor de las exigencias morales, éticas, políticas y socioeconómicas de la individualidad de su tiempo. Y lo otro feminizado virtuoso es quien conoce al individuo, le orienta indirectamente a través de la estimulación de su *amor de soi même*, complaciéndolo en lo que necesita su corazón para ser soberano en el espacio público, sin que se reconozca ni identifique una praxis ética de proximidad y singularidad en el espacio privado: "The art of dissimulation would seem to follow from the necessity he sees for woman to be docile, pleasing, and modest in order to secretly govern man[142]" (Ogrodnick, 1999, p.52).

Con el disimulo Rousseau espera que la feminidad, colaboradora con la masculinidad, se consagre en cuerpo y alma a cumplir el fin común de la reproducción y la constitución de una unidad de perfección autosuficiente en la familia sosteniendo a todos sus componentes incluidos los hombres. Pero que lo haga adivinando los deseos masculinos y de manera automatizada en el cuerpo y sin que parezca que piensa en ello, como él mismo expresa en esta cita: "Il faut que par ses discours, par ses actions, par ses regards, par ses gestes elle

[142] Traducción propia: "El arte del disimulo parecería derivarse de la necesidad que él ve de que la mujer sea dócil, agradable y modesta para gobernar secretamente al hombre"

sache leur donner les sentimens qu'il lui plait, sans même paroitre y songer[143]" (Rousseau, 1980, p.737). Esta conducta moral muestra el desarrollo de una feminidad cómplice con la masculinidad autosuficiente en su expresión más reaccionaria, puesto que reproduce lo dado por el sistema patriarcal que supone la abnegación de su propio deseo, pero al mismo tiempo exige que sea activa en la sombra, sin legitimidad pública porque es una moral encubierta: "Her 'natural' qualities gradually emerge as the artifice she must use both to covertly govern man and to habituate herself to his overt rule[144]" (Ogrodnick, 1999, p.49). Lo que responde a ese nuevo papel ético reaccionario de las mujeres en la maternidad y el maternaje de los hombres, que ya avanzaba con anterioridad, y que también se destaca por esta investigadora de la época, cuando detecta el cambio de interpelación a las mujeres como brujas y salvajes en los siglos XVI y XVII a moralmente mejores que los hombres a finales del siglo XVIII: "Las mujeres eran ahora retratadas como seres pasivos, asexuados, más obedientes y moralmente mejores que los hombres, capaces de ejercer una influencia positiva sobre ellos" (Federici, 2010, p.157).

Pero con esta virtud femenina de gobierno, invisible en el espacio público y encubierta en el espacio privado, - al tiempo que de utilidad para la masculinidad soberana-, no siempre se alcanza la virtud en el estadio social si la voluntad femenina no es lo suficientemente fuerte para seguir su fin: "[…] Julie, la inolvidable heroína de *La nueva Eloísa*, fracasa en su búsqueda de la virtud; su voluntad no es robusta como la de una matrona espartana, no consigue imponerla a sus inclinaciones naturales -por lo demás bondadosas-"(Domènech, 1989, p.278). En definitiva, lo que Rousseau presenta como amor para las mujeres es una filosofía moral conformista con lo dado y exigido en el contexto burgués, que resulta reaccionaria e insensible:

---

[143] Traducción propia: "Es preciso que, con sus palabras, con sus acciones, con sus miradas, ella sepa dar los sentimientos que a él le agradan sin que parezca siquiera que piensa en ello"

[144] Traducción propia: "Sus cualidades 'naturales' emergen gradualmente como el artificio que debe usar tanto para gobernar encubiertamente al hombre como para habituarse a su gobierno manifiesto.

> […] Llamo racionalidad práctica «inerte» al conformismo filosófico con los deseos y preferencias «dados», a la concepción «plana» del aparato motivacional humano (con un primer orden de preferencias ingobernables) y a la pretensión de que, por decirlo con Hume, la razón humana no sea «sino su obediente sierva». (Domènech, 1989, p.22)

La racionalidad práctica rousseauniana elogia retóricamente una ética inerte centrada en el en sí y para sí del sujeto independiente renaturalizado, que se expresa en derecho individual, y una moral amorosa feminizada funcional a lo dado masculinizado para sostener la vulnerabilidad ontológica del sujeto masculinizado además de la propia, aunque sea de manera precarizada. Lo que le permitirá a la masculinidad actuar soberanamente en la defensa de los intereses y derechos propios, que se entienden legítimos entre prójimos iguales en espíritu y autonomía moral, es decir, un grupo social: varón, blanco, burgués, adulto y heterosexual, a pesar de que estén sostenidos por otras y otros. Para no reconocer el *ethos* feminizado pero asegurarse de su complicidad moral, el pensador ginebrino retoma el tema de la opinión o *doxa*, para que le permita modular la voluntad en favor de lo dado en estrecha relación con el sentimiento:

> Cette régle est le sentiment intérieur. Je ne répéterais point ce qui en a été dit ci-devant : il me suffit de remarquer que si ces deux régles ne concourent à l'education des femmes, elle sera toujours defectueuse. Le sentiment sans l'opinion ne leur donnera point cette délicatesse d'ame qui pare les bonnes mœurs de l'honneur du monde, et l'opinion sans le sentiment n'en fera jamais que des femmes fausses et deshonnêtes qui mettent l'apparence à la place de la vertu[145]. (Rousseau, 1980, p. 730)

[145] Traducción propia: "Esta regla es el sentimiento interior. No repetiré lo que se ha dicho antes: me basta con señalar que si esas dos reglas no concurren en la educación de las mujeres, siempre será ésta defectuosa. El sentimiento sin la opinión no les dará esa delicadeza de alma que adorna las buenas costumbres con el honor de la sociedad, y la opinión sin el sentimiento nunca hará más que mujeres falsas y deshonestas que ponen la apariencia en el lugar de la virtud."

La opinión es una cualidad de las mujeres que ya está presente en *el Banquete* del Platón, puesto que no tienen acceso al conocimiento verdadero *episteme*, solo a la sabiduría de la experiencia que permite la opinión, que será instrumento de mediación para que la masculinidad logre la excelencia virtuosa en el espacio público. Por otro lado, el desarrollo de ese "sentimiento interior" resulta ser ese sentimiento feminizado voluntario y robusto para sostener la familia y su duración eterna, el sentimiento maternal que se aliena de los deseos propios en favor de los deseos de los otros, fundamentalmente hombres. Ese sentimiento tiene que estar modulado por la voluntad moralizada y en vinculación con una opinión situada en lo que agrada, es decir, en lo dado o lo que se espera, que es lo estéticamente bello en adecuación con lo dado: "L'homme dit ce qu'il sait, la femme dit ce qui plait; l'un pour parler a besoin de connoisance et l'autre de gout [...][146]" (Rousseau, 1980, p.718).

El sentimiento y la opinión moral en términos de "gusto" se convertirán en cualidades menores que se asocian a una esfera sensible sin armonía, pero con opinión, que está camino de la esfera racional pero no es sistematizado en una ética. Sin embargo, estructura moralmente y refiere una ética reaccionaria que se estructura para conocer al otro, para reconocer el deseo dado por la masculinidad, reprimiendo los propios: "El nuevo ideal femenino de la domesticidad gana autoridad solo a condición de reprimir sus deseos" (Cobo, 1995, p.209). Tal y como lo describe Rousseau a continuación sobre la joven y su adscripción por lo dado:

> Quel homme insensible et barbare n'adoucit pas sa fierté et ne prend pas des maniéres plus attentives près d'une fille de seize ans aimable et sage, qui parle peu, qui écoute, qui met de la décence dans son maintien et de l'honnêteté dans ses propos, à qui sa beauté ne fait oublier ni son séxe ni sa jeunesse, qui sait intéresser par sa timidité

[146] Traducción propia: "El hombre dice lo que sabe, la mujer dice lo que agrada; el uno necesita hablar de conocimiento y la otra de gusto [...]"

> même et s'attirer le respect qu'elle porte à tout le monde ?[147]. (Rousseau, 1980, p.741-742)

Lo que les permite a las mujeres desplegar una agencia moral y ética femenina al menos contradictoria, un sentimiento moral de sostén y empatía que reprima sus deseos y les haga desear a ellos los deseos y deberes subjetivos masculinizados que ellas no reconocen para sí:

> Tout ce que son séxe ne peut faire par lui-même et qui lui est necessaire ou agréable, il faut qu'il ait l'art de nous le faire vouloir : il faut donc qu'elle étudie à fond l'esprit de l'homme, non par abstraction l'esprit de l'homme en général, mais l'esprit des hommes qui l'entourent, l'esprit des hommes auxquels elle est assujetie soit par la loi soit par l'opinion. Il fout qu'elle apprenne à pénétrer leurs sentimens par leurs discours, par leurs actions, par leurs regards, par leurs gestes. [148] (Rousseau, 1980, p.737)

Este es el papel mediador de las mujeres, representado en "Sofia", que se debe educar porque su fin es sostener e impulsar el deber masculino para alcanzar la virtud, desplaza la responsabilidad sobre la acción moral de la masculinidad en las mujeres, resultado de la relación de dominación dialéctica entre sujeto amante y sujeto-objeto amado, por la que el primero identifica su moralidad con la elección del segundo:

> To encourage the former, he advances in Emile that the education of young girls should inspire them to lead men to virtue, by making them feel that the advantages of

---

[147] Traducción propia: "¿Qué hombre insensible y bárbaro no suaviza su orgullo y toma modales más atentos cerca de una chica adorable y prudente de dieciséis años, que habla poco, escucha, que pone decencia en su compostura y honestidad en sus palabras, a la que su belleza o su juventud no pasan por alto, que sabe cómo interesar por su timidez y ganarse el respeto que tiene por todos?"

[148] Traducción propia: "Todo lo que su sexo no puede hacer por sí mismo y que le es necesario o agradable, debe tener el arte de hacernos desearlo: por lo tanto, es necesario que estudie a fondo el espíritu de hombre, no por abstracción el espíritu del hombre en general, sino el espíritu de los hombres que la rodean, el espíritu de los hombres a los que está sujeta, ya sea por ley o por opinión. Es importante que ella aprenda a penetrar en sus sentimientos por sus discursos, por sus acciones, por su aspecto, por sus gestos."

> the female sex are proffered conditionally on the basis of a man's morality and good conduct[149]. (Ogrodnick, 1999, p.52)

Pero a pesar de la invisibilización como ética del sentimiento moral femenino y la empatía por el otro próximo y concreto, los estudios feministas destacan que en esta matriz del deseo heteronormativo se solidifican dos éticas, como investigó Carol Gilligan (1986):

> […] revela dos modos de juzgar, dos interpretaciones diferentes del dominio moral: una, tradicionalmente asociada a la masculinidad y el mundo público del deber social; la otra, a la femineidad y la intimidad de las relaciones domésticas. La ordenación del desarrollo de estos puntos de vista ha consistido en considerar el masculino como más adecuado que el femenino […] (p.119-120)

Una ética que pone en práctica el amor a lo singular, la empatía hacia lo diferente recae en el orden de lo privado, muestra el despliegue de una responsabilidad sobre el sostenimiento familiar y las redes que teje, que ni tan siquiera es reconocido como ética y mucho menos deviene en derecho colectivo, porque se maneja en el marco de la interdependencia y en redes familiares feminizadas o de proximidad. Ellas se encargan de conocer las necesidades materiales e inmateriales de los varones en su estricta singularidad y del resto de la familia, y lo harán situándose siempre en el lugar del otro, o *pitié*, que llamaba Rousseau:

> […] los juicios morales de las mujeres difieren de los de los hombres en la mayor medida en que los juicios de las mujeres van unidos a sentimientos de empatía y compasión cuando se trata de resolución de dilemas reales y no hipotéticos. (Gilligan, 1986, p.120)

Pero si esa ética está sometida a la negación de los propios deseos de las mujeres en favor de la proyección de la unidad de la masculinidad y sus deseos en el interior de la familia, así

---

[149] Traducción propia: "Para alentar a lo primero, avanza en Emile que la educación de las jóvenes debe inspirarlas a llevar a los hombres a la virtud, haciéndoles sentir que las ventajas del sexo femenino se ofrecen condicionalmente sobre la base de la moralidad y la buena conducta de un hombre."

como a orientar a los hombres en un camino de logros individuales y familiares, resulta una ética reaccionaria en la medida en que ponen en marcha unos trabajos y afectos centrados en las necesidades y deseos de los otros por encima de los propios, y solamente se despliegan en los miembros de la propia familia. Además, el asunto que mueve a esta feminidad es disfrutar de manera procurada de los derechos individuales logrados por los hombres en calidad de esposas. Este es el fruto de la mediación de las mujeres que recibirán derechos procurados por ellos:

> Montrez-leur dans les mêmes devoirs la source de leurs plaisirs et le fondement de leurs droits. Est-il si pénible d'aimer pour être aimée, de se rendre aimable pour être heureuse, de se rendre estimable pour être obéïe, de s'honorer pour se faire honorer ? Que ces droits sont beaux ! qu'ils sont respectables ! qu'ils sont chers au cœur de l'homme quand la femme sait les faire valoir ![150] (Rousseau, 1980, p.741)

El pensador ginebrino configura la dominación masculina para que sea aceptada por las mujeres en favor del fin común, en la misma medida que los esclavos aman la esclavitud, pero con derecho procurado. Y esta moralidad ideal femenina, no auténtica como la del sujeto masculinizado, sino centrada en el amor, es retorcida e indirecta y por eso no digna del *Ethos*. Es presentada en un lugar de oposición necesario para orientar a la masculinidad, de antítesis, frente a la expresión racional de los deseos de los hombres: "Thus, in woman Rousseau sanctions the precise antithesis of the personal imperative for authenticity that emerges out of his critique of modern civilization in the first and second Discourses[151]" (Ogrodnick, 1999, p.52).

---

[150] Traducción propia: "Mostradles en la misma tarea la fuente de sus placeres y la base de sus derechos. ¿Es tan doloroso amar para ser amado, de hacerse amable para ser feliz, de volverse honorable para ser obedecido, honrarse para hacerse honrar? ¡Qué hermosos son estos derechos! ¡Qué respetables son! ¡que son queridos por el corazón del hombre cuando la mujer sabe cómo darles un buen uso!"

[151] Traducción propia: "Así, en la mujer Rousseau aprueba la antítesis precisa del imperativo personal de autenticidad que emerge de su crítica de la civilización moderna en el primero y segundo de sus *Discursos*"

El fin sintético del proceso dialéctico es lograr el amor al amor, la fusión del matrimonio constituye la perfección como unidad amorosa sin fisuras y referente de la voluntad general, a la que las diferentes morales deben contribuir, situadas como posiciones antitéticas y complementarias. Una unidad que sea sustento de la comunidad masculinizada como en Agustín, que ahora resulta una sociedad emergente individualista, que invisibiliza la vulnerabilidad ontológica y explota los trabajos de sostenimiento de mujeres, sirvientes y población esclava: "No parece sino que a Rousseau le interese mantener este estatuto especial de la sociedad familiar como si en ello le fuera algo muy importante para la reconstrucción de la sociedad civil" (Molina, 1994:80).

Por último, la moral agustiniana dual de lo bueno y malo según el fin de la sociedad, está por encima de cualquier conocimiento teorético, por este motivo es tan importante la educación y la orientación moral para Rousseau, porque es a través de ella que nos estructuramos para conocer el mundo. Y a los sujetos libres de dependencias les permite colocarse en una posición privilegiada en su modo de conocer objetivamente, puesto que su independencia moral y económica les permite tomar la distancia del mundo de la vida y de los otros para abstraerse: "[...] un ser capaz de abstraerse de sus condicionamientos para predecir e interpretar una verdad que espera ser desvelada por él" (Macaya, 2013, p.26).

Así, mientras el sujeto independiente sistematiza una ética desde la abstracción, la objetividad y la distancia, que se concreta en derechos individuales, es complementada con una moral del sentimiento y la opinión, cuya praxis sea acorde a lo dado éticamente en el derecho del espacio público: "Ils philosopheront mieux qu'elle sur le cœur humain ; mais elle lira mieux qu'eux dans les cœurs des hommes. C'est aux femmes à trouver, pour ainsi dire le moral expérimental, à nous à la reduire en sistême[152]" (Rousseau, 1980, p.737).

[152] Traducción propia: "Ellos filosofarán mejor que ella sobre el corazón humano; pero ella leerá mejor que ellos en el corazón de los hombres. A las mujeres corresponde encontrar; por así decir, la moral experimental, a nosotros reducirla a sistema."

Justifica a través del género la conformación filosófica del amor, la ética, mientras que a la feminidad le adjudica la práctica amorosa, la moral.

Ahora bien, la cuestión es que la posición de dominio de ese sujeto independiente masculinizado ostenta un lugar de conocimiento parcial androcéntrico, occidental blanco y burgués, que no puede dar cuenta de un conocimiento universal filosófico ni ético, porque logra ese lugar libre de dependencias a través de la invisibilización, dominio y explotación de las mujeres y otros grupos sociales. Desde esa posición no puede incorporar la perspectiva ética del sujeto subalterno, que sufre las relaciones de explotación que el otro sujeto invisibiliza en la economía. Lo cierto es que no tiene en cuenta la singularidad del otro y su contexto, porque la ética de los cuidados se restringe al ámbito privado en términos de amor y responsabilidad sobre el otro para que se adecue a sus fines públicos, mientras designa como ética un marco de derecho individual sin responsabilidad sobre el sostenimiento de la vida de nadie, sino una mera defensa de intereses individuales. Y esta línea filosófica del sentimiento rousseauniana irá tomando después de varios siglos diversas tendencias, entre ellas, una línea objetivista en el siglo XX que se centra en la supervivencia del individuo y rechaza directamente el altruismo:

> El patrón de valores de la ética objetivista, la norma por la cual uno juzga qué es bueno y qué es malo, es la vida del hombre o, en otras palabras, aquello que se requiere para la supervivencia del hombre como tal. […] Dado que la razón es el instrumento básico que tiene el hombre para sobrevivir, aquello que es apropiado para la vida de un ser racional es bueno; aquello que la niega, la entorpece o la destruye es malo. (Rand, 1961, p.33)

Es más, esta ética que no se hace responsable de su propia interdependencia con lo Otro, porque no está incluido en su paradigma de conocimiento abstracto y que apela a la autoconservación y el *amour de soi* como fundamento, exige una reflexión o autoconocimiento del "yo" y una conformación de una ética narcisista: "Uno de los inconvenientes provocados por la insistencia en la autoconservación como base de la ética es

que esta se convierte en una pura ética del yo, si no en una forma de narcisismo moral" (Butler, 2012, p.142).

A pesar de que la formulación de Rousseau deriva también en dos éticas a partir de prescripciones morales diferenciadas y sus deberes distribuidas en dos sexos, para el pensador, la ética y política de referencia era solamente la que despliega una masculinidad burguesa centrada en el derecho individual en el espacio público, en términos de defensa de los intereses propios, que luego revertirán de manera procurada en la familia. Una reflexión moral que evidencia una ideología narcisista individualista, desplazando la responsabilidad de su acción a lo otro diferente, que le sostiene moral y materialmente en los términos de una unión familiar o de servicio.

Para quienes sostienen la vida y se hacen responsable de la misma esto supone una abnegación de sus deseos en el espacio privado y en el público, al tiempo que aportan esa función amorosa de mediación para apuntalar el narcisismo de un individualismo masculinizado. Y en este sentido la ética de cuidados se torna reaccionaria porque la feminidad no se hace cargo de sus propios deseos sino de los del otro, tampoco se hace responsable de la interdependencia ontológica fuera de los límites de su familia porque se centra en el amor a la fusión de la misma, es decir, no parte de un principio universal de la empatía con lo singular, ni, por tanto, constituye una dimensión ética y política capaz de responsabilizarse de la alteridad, más allá de lo próximo y con un fin moral.

La propuesta de una ética de cuidados sobre lo Otro tiene que situarse, como tal, como ética no como moral amorosa naturalizada, además de universalizarse, es decir, salir de los límites de la familia y de la responsabilidad feminizada para extender sus principios en relación con la universalización de ética de los derechos y la singularidad:

> Habría que universalizar entonces la ética del cuidado como condición para universalizar la ética de la justicia. No ya como condición de posibilidad práctica del reparto equitativo de poderes (lo que no es poco: tiempo disponible, doble jornada, etc.), sino como condición simbólico-estructural de una política no iniciática. (Amorós, 1992a, p.67)

Rousseau reproduce ambas éticas formuladas por Agustín de Hipona y, además, articula dialécticamente el sentimiento amoroso para conformar el ideal de la familia autosuficiente moral y económicamente a través de la identidad subjetiva binaria, como referente de unidad identitario en su sociedad. Pero solo visibilizará la ética de los derechos en términos de ética y ocultará la ética de los cuidados bajo el amor y el ámbito privado. Para ello, el pensador articula en términos de fusión la relación entre amor moral y ética del derecho y la justicia, para favorecer la autosuficiencia moral y económica en el espacio público.

3.6. La fusión como referente de la autosuficiencia en lo privado y lo público

El anhelo de unidad individual de Rousseau sigue la genealogía de la investigación sobre el amor neoplatónica de Agustín en relación con el amor a la fusión, pero a diferencia de este último que se inició en la fusión del "yo" con el espíritu de la masculinidad divinizada, es decir, con el ideal espiritual de la individualidad del individuo, el ginebrino busca la fusión en la vida terrenal con el amor hacia lo Otro. Rousseau anhela la fusión del padre terrenal consigo mismo a través del matrimonio y del conciudadano en la voluntad general, de un otro semejante que cierre la carencia individual:

> The other exist as a means of plugging up the void in the self, or as a substitute for an empty self. Ironically, this emptiness may stem from the very desire for self-sufficiency that motivates the subject's impelling desire to propagate the emptiness it is trying to alleviate[153]. (Froese, 2009, p.113)

En este objetivo anhelado de fusión Rousseau muestra bastantes contradicciones y tensiones irresolubles entre su concepción del sujeto moderno individualizado y su vínculo social, que intenta resolver a través de un proceso metodológico dialéctico que irremediablemente expulsa la diversidad del deseo del otro, la asimila o la sitúa como negativo, como se plantea a continuación: "Mientras la conciencia tenga que tender por su forma a la unidad, es decir,

---

[153] Traducción propia: "El otro existe como un medio para tapar el vacío en el yo, o como un sustituto de un yo vacío. Irónicamente, este vacío puede provenir del mismo deseo de autosuficiencia que motiva el deseo impulsivo del sujeto de propagar el vacío que está tratando de aliviar"

mientras mida lo que no le es idéntico con pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante, negativo" (Adorno, 1984, p.14). Y esto se debe en gran medida a que Rousseau teme a lo diferente, por eso se adhiere a la idea de voluntad de Agustín para modular el deseo en favor de los fines o ideales semejantes, privados o públicos:

> The other can never satisfy, because built into the logic of Rousseau's desire is a profound terror of the others. Human relations are highly precarious, fuelled by largely asocial impulses. Desire, which is supposed to be the glue that holds society together, also becomes the chisel that hacks it apart[154]. (Froese, 2009, p.105)

Por este miedo a la pérdida de la unidad, el pensador ginebrino muestra paradojas en su construcción de esa totalidad romántica, que trasladará al pensamiento posterior:

> Aunque la crítica particular de Rousseau a la modernidad y al liberalismo lo coloca fuera de lo convencional, la oposición que articula entre un régimen de interés y uno de soberanía popular y libertad se conserva como una tensión en el pensamiento de los siglos posteriores. (Brown, 2016, p.127)

Su anhelo de totalidad parte de fundamentos que no solo apuntalan dicha tensión, sino que la hace bastante irresoluble. En primer lugar, rechaza la vulnerabilidad e interdependencia ontológicas o sociabilidad del ser humano en la misma medida que el liberalismo: "Del planteamiento liberal Rousseau suscribe su rechazo de la sociabilidad natural del nombre […]" (Rubio, 1987, p.219). Es más, él invisibiliza la vulnerabilidad para situarla en términos de dependencia en otros sujetos subalternos incapaces, a su modo de ver, de transitar a la esfera racional ética, que según su marco epistemológico y antropológico son las mujeres y otros grupos sociales dependientes o esclavos voluntarios.

---

[154] Traducción propia: "El otro nunca puede satisfacer, porque está construido bajo la lógica del deseo de Rousseau que muestra un profundo terror hacia los otros. Las relaciones humanas son altamente precarias, alimentadas en gran medida por impulsos sociales. El deseo, que se supone el pegamento que mantiene unida a la sociedad, también se convierte en el cincel que lo separa."

Con la voluntad general traduce el mismo camino, aquel del individuo natural autosuficiente (que incluye una mujer en esa unidad, pero no se visibiliza su función) al que se opone el sujeto del *amour propre* de la sociedad civil en el estado social y que se resuelve en la unidad de la voluntad general del contrato social. Este imaginario de unión resulta un marco de amor a la fusión amorosa, que aporta la felicidad por la paz devenida de la unidad:

> Le repos, l'union, la concorde, toutes les idées de bienveuillance et d'affection mutuelle semblent renfermées dans ce doux mot de paix. Il porte à l'âme une plenitude de sentiment qui nous fait aimer à la fois nôtre propre existence et celle d'autrui, il represente le lien des êtres qui les unit dans le sistême universel, il n'a toute son étendue que dans l'esprit de Dieu à qui rien de ce qui est ne peut nuire et qui veut la conservation de tous les êtres qu'il a créés[155]. (Rousseau, 1979c, p.1902)

Rousseau, como Agustín, asocia la fusión identitaria o total a la virilidad con fines de autosuficiencia, cuyo logro deviene en un estado de reposo como concepción de la felicidad: "En Rousseau existe una estrecha relación entre autosuficiencia y felicidad, […]" (Cobo, 1995, p.111).

Previamente, dicha fusión requiere del individuo un dominio sobre sí para lograr la autosuficiencia en la soberanía de un sujeto masculinizado, que se reconoce a través del grupo juramentado; ese grupo que genera el reconocimiento mutuo en términos de padres de familia o de paternidad del conocimiento, cuya identidad se eleva sobre una unidad sin intrusiones de la alteridad. La filósofa valenciana recoge de Jean Paul Sartre esta conceptualización del grupo juramentado, para aterrizarla en las relaciones e intereses patriarcales contractuales:

> Este tipo de grupo es un constructo práctico que responde a una situación reflexiva del grupo en relación con su propia constitución; la situación reflexiva se produce a

[155] Traducción propia: "Descanso, unión, armonía, todas las ideas de benevolencia y afecto mutuo parecen estar contenidas en esta dulce palabra de paz. Lleva al alma una plenitud de sentimientos que nos hace amar tanto nuestra propia existencia como la de los demás, representa el vínculo de los seres que los une en el sistema universal, tiene toda su extensión solo en el espíritu de Dios a quien nada de eso puede dañar y quien quiere la conservación de todos los seres que creó."

> su vez bajo la presión de una amenaza exterior de que el grupo se disuelva o se diluya como tal, de manera que el propio grupo es percibido como condición *sine qua non* del mantenimiento de la identidad, los intereses y los objetivos de todos sus miembros. (Amorós, 1992a, p.53)

Un grupo que, en su exigencia de totalidad, precisa esa fusión incondicional:

> Cada uno garantiza a cada uno de los demás ante todos los otros su carácter («carácter es juramento» dice Sartre) de servidor incondicional e insobornable de la causa común, y que el grupo, por lo que a él concierne, quedará inmunizado de toda posible traición en la misma medida en que él así lo exige tanto de los demás como de sí mismo, así como exige a los otros que se lo exijan. (Amorós, 1992a, p.54)

El horizonte de tal fusión es la voluntad general articulada en el contrato social, como modelo de felicidad y soberanía política por lo que, como Agustín cuando plantea la comunidad religiosa, la unidad significa la Idea de belleza por su utilidad moral vinculada con la imagen de paz y el reposo.

Ambos pensadores, Rousseau y Agustín, recuerdan el mismo imaginario platónico del amor como el lugar ideal de la concordia sosegada entre el amante y el amado que describía Agatón: “La paz entre los hombres, la calma tranquila en alta mar, el reposo de los vientos y el sueño en las inquietudes” (Platón, 2014, 197c), o la fusión con dios que hablaba Agustín. La paz y completitud de un “yo” masculinizado que se une en un sujeto juramentado en oposición a la feminidad animalizada y la vida. Pero apelando a lo Otro feminizado para completarse de manera invisibilizada en el espacio privado. La masculinidad se muestra de nuevo como el “yo” común del corazón, ahora del ciudadano, para lograr que perdure ese imaginario bello y bueno de la totalidad. Así era como concebía la soberanía identitaria de la ciudadanía en el estado:

> C’est du pacte social que le corps politique reçoit l’unité et le moi commun; son gouvernement et ses loix rendent sa constitution plus ou moins robuste, sa vie est dans le cœurs des citoyens, leur courage et leurs mœurs le rendent plus ou moins durable,

> les seules actions qu'il commet librement et qu'on peut lui imputer sont dictées par la volonté générale et c'est par la nature de ces actions qu'on peut juger si l'être qui les produit est bien ou mal constitué[156]. (Rousseau, 1979c, 1900)

El sentimiento voluntario de unión del individuo soberano que ha dominado su pasión particular a través de la razón de lo semejante abstracto, para vincularse sin fisuras en la totalidad, porque cualquier disensión acaba con lo Uno y muere la soberanía anhelada:

> Le principe de vie de corps politique, et si l'on peut parler ainsi le cœur de l'Etat est le pacte social par où sitôt qu'on le blesse, à l'instant il meurt, tombe et se dissout, mais ce pacte n'est point une chartre en parchemin qu'il suffise de déchirer pour le détruire, il est écrit dans la volonté generale et c'est là qu'il n'est pas facile de l'annuler[157]. (Rousseau, 1979c, p.1900)

Rousseau defiende la totalidad de la unión y no cabe una disonancia, porque en lo simple no es posible la división, es indivisible: "[…] l'autorité souveraine est simple et une, et l'on ne peut la diviser sans las détruire[158]" (Rousseau, 1979b, p.427). Pretende que arraigue una imagen de soberanía Una y refiere un origen mítico y religioso de un amor aglutinante, que sirve para exaltar la unión fraternal en la patria: "[…] el amor como una emoción pegajosa que mantiene pegada a la gente, por ejemplo, en los discursos de fraternidad y patriotismo" (Ahmed, 2017, p.195)

---

[156] Traducción propia: "Es del pacto social que el cuerpo político recibe la unidad y el yo común; su gobierno y sus leyes determinan su constitución más o menos robusta; su vida está en el corazón de los ciudadanos, su coraje y sus costumbres lo hacen más o menos duradero; las únicas acciones que emprende libremente y que se le pueden imputar son dictadas por la voluntad general y es por la naturaleza de estas acciones que podemos juzgar si el ser que las produce está bien o mal constituido."

[157] Traducción propia: "El principio de la vida de un cuerpo político, y si se puede hablar así, el corazón del Estado es el pacto social por el cual tan pronto como se lesiona, al instante muere, cae y se disuelve, pero este pacto no es una carta de pergamino que basta con rasgar para destruirla, está escrita en la voluntad general y es allí donde no es fácil anularla."

[158] Traducción propia: "[...] la autoridad soberana es simple y una, y no se la puede dividir sin destruirla"

La creencia en la identidad individual o colectiva aglutinadora parte de la completitud y mismidad de un individuo al que se le anexa la familia, exige que lo Otro, u otra, sea cómplice de sus fines de unidad, que es lo que busca Rousseau, como lo hacía Agustín. El sujeto y el sujeto-objeto de deseo se identifican en el mismo fin, hasta que se borra la singularidad entre sujeto amante y lo amado, como se explica a continuación:

> Dicha experiencia se fundaría en sentimientos y creencias que involucran y movilizan la totalidad del yo, que no se procesan en sistemas cognitivos de segundo orden y que no se pueden justificar racionalmente. […] En estas experiencias, no hay una distinción tajante entre el sujeto y el objeto. (Illouz, 2012, p.210).

Hay una misma aspiración romántica de unión en la familia y en la voluntad general de la masculinidad, que exige en esta última una racionalización del deseo en torno a fines fraternales, el pacto social. Para lo que es preciso articular un distanciamiento de los deseos e intereses propios, modulándolos en torno a ese ideal de perfección que es la fusión: "[…] l'aliénation se faisant sans réserve, l''union est aussi parfait qu'elle ne peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer: […][159]" (Rousseau, 1979b, p.361). El contrato social representa el fin de ese amor voluntario, que no es solo el instrumento de dominio y enajenación de los deseos diversos, sino también la forma idónea para protegerse mutuamente los bienes, en la medida en que son los mismos entre los iguales en torno a la clase, el origen, el género:

> « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la forcé commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant a tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ?» Tel est le

[159] Traducción propia: "[…] cuando la alienación se hace sin reservas, la unión llega a ser lo más perfecta que puede ser y ningún asociado tiene nada que reclamar: […]"

> problêm fondamental dont le contrat social donne la solution[160]. (Rousseau, 1979b, p.360)

Sin embargo, sobre esta romantización de la afección que puede interpretarse de sus textos, sea en la totalidad familiar o en el sujeto soberano del contrato social en Rousseau, hay abierta una controversia entre los investigadores que no se ha dirimido:

> En este sentido estricto esta polémica es irresoluble, a mi juicio, ya que, si bien se observan en el modelo ciertas tendencias hacia un «totalitarismo democrático», tales tendencias no dejan de estar contrapesadas; al menos, su consecuencia no se sigue necesariamente. (Rubio, 1987, p.229)

Y en consonancia con otras interpretaciones en esta tesis se destaca que Rousseau muestra una romantización del amor en la fusión, que deviene del concepto de amor de Agustín de Hipona, en la medida en que revierte la unión en la expulsión del pacto de la diversidad. La homogeneización de la diferencia de otros grupos sociales no solo considerados feminizados por sus dependencias de la sensibilidad, sino aquellos también con aspiraciones masculinizadas como los hombres de otras clases sociales, que se ejemplificaban en los compañeros de Ulises, o los esclavos, de manera que el patriarcado se cruza con otras dominaciones (género, diversidad sexual, clase, raza y otros) siempre desde su carácter práctico: "Subrayamos el carácter práctico de esta pertenencia, pues el conjunto de los varones como género-sexo no está nunca constituido, sino que se constituye mediante un sistema de practicas, […]" (Amorós, 1992b, p.44)

La independencia de la masculinidad burguesa de lo otro feminizado será una práctica para sintetizar la voluntad del pacto social en la república rousseauniana hasta el punto de expulsar a otros individuos del grupo juramentado, porque la totalidad cada vez exige sintéticamente una incondicionalidad de fraternidad independiente que no se puede alcanzar ni por los

---

[160] Traducción propia: "«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la que cada uno, uniéndose a todos, ¿no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes?» Este es el problema social para el cual el contrato social da la solución."

mismos sujetos reconocidos como hombres, no solo por la dominación de clase, sino también por la racialización. Por este motivo y por la exigencia de incondicionalidad dicha fraternidad juramentada se convierte en terror, como reformula Amorós de Sartre para pensar el patriarcado:

> La libertad de cada cual en tanto que entregada libremente a todos los otros es la fraternidad; esta misma libertad, en cuanto se ha negado a sí misma, «bajo el control y la coacción de todos los otros, la posibilidad de que el individuo 'se vuelva otro' para el grupo es el terror». Dicho de otro modo: es la necesidad de ser lo que libremente se ha querido ser bajo la amenaza de ser tratado por los propios hermanos como enemigo. (Amorós, 1992b, p.54)

Lo que significa que la virilidad se pierde si los individuos traicionan la fraternidad, inscrita en la independencia y desvinculación de lo otro del "yo", la transcendencia de la necesidad y el pacto entre caballeros: "Los pactos lo son «entre caballeros» y quien los incumple «no es un hombre». (Significativamente, de una mujer que traiciona se dirán los mil improperios, pero no, precisamente que «no es una mujer»)" (Amorós, 1992, p.53). Y este será el valor de la feminidad, lo otro que no es masculino porque está bajo el dominio homogeneizador, por su dependencia y necesidad afectiva y material.

En este sentido, la dominación patriarcal se entrecruza con las exigencias de individualismo para vender la fuerza de trabajo o esclavizarla en el sistema económico naciente, el capitalismo. Exige un gozne entre el espacio privado y el público no solo porque a Rousseau le tienta la añoranza de fusión y completitud, sino que el estado de paz (tranquilidad y sosiego) se alcanza en la autosuficiencia moral y económica. El estado que aporta felicidad, en la medida en que se logra autonomía y tiempo para sí y para defender sus propios intereses, como responder ante el pacto y la reunión en asamblea de la democracia directa. Por supuesto, el llamado a este poder iniciático es el sujeto masculinizado blanco burgués, porque es el sujeto llamado a la independencia, que se configura como modelo romantizado de felicidad a juicio de Molina (1994): "[...] no existe otra felicidad que la derivada de la autonomía y la libertad, de la autosuficiencia y del ocio" (p.77).

La autonomía e independencia que deriva de ese proceso iniciático, por el que se desvincula el individuo de su madre real y de las dependencias de esfera sensual y los cuidados, permite tiempo a los juramentados para dedicarle al poder político. Lo que constituirá una renaturalización de la masculinidad como padre reconocido entre otros padres en el pacto grupal de iguales. Una exigencia de complementariedad y totalidad romántica que se sustenta en la familia, como la unidad de referencia de la autosuficiencia masculina: "De la prémiére societé formée s'ensuit necessairement la formation de toutes les autres. Il faut en faire partie ou s'unir pour lui resister. Il faut l'imiter ou se laisser engloutir par elle[161]" (Rousseau, 1979d, p.603). El pensador recurre de nuevo para ensalzar como referente a una genealogía sobre su origen antiguo, a una tradición irracional: "La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille[162]" (Rousseau, 1979b, p.352). Y con esta calificación de 'natural' a la familia de pareja heterosexual muestra un origen mítico, sin convenciones sociales ni simbólicas: "*lazos naturales* anteriores y ajenos a toda convención" (Molina, 1994, p.78). Cuestión que ya se ha destacado que no es posible y Rousseau también lo sabe a tenor de su desarrollo pedagógico, moral y del habitus. Más bien, sirve para que no se regule racionalmente el espacio privado en tanto que espacio natural; así, Rousseau lo deja abandonado a la interpretación moral religiosa de las imágenes: "La categorización de la familia 'como sociedad natural' no le imprime unas características de bondad o fuerza primigenias, sino, al contrario, la desmarca del reino de la legalidad y de la moralidad racional" (Molina, 1994, p.78).

La antigüedad es un tópico de valor de nuestra sociedad occidental para justificar lo normativo como natural, de manera que Rousseau retoma la imagen religiosa agustiniana del matrimonio heterosexual y su modelo familiar como el espacio único, por ser un acontecimiento original que se ha repetido a lo largo de la historia:

---

[161] Traducción propia: "De la primera sociedad formada necesariamente sigue la formación de todos las demás. Hay que ser parte o unirte para resistirte a ella. Tienes que imitarla o dejarte envolver por ella"

[162] Traducción propia: "La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la familia."

> Le mariage est un précédent comme il en existait beaucoup d'autres. Nos sociétés médiévales et modernes attachaient, on le sait, une importance religieuse au précédent, repère originel d'une série qui, dès lors, pouvait être légitimement répétée. Le précédent permettait et constituait la légitimité[163]. (Ariès, 1982, p.121)

El amor natural de la familia heteronormativa constituye lo puro, ajeno a las convenciones sociales, pero la realidad es que el pensador ginebrino no visibiliza la valoración religiosa o mística de la misma por Agustín, que no sería aceptable en su contexto intelectual, es preferible la categoría de natural. Tampoco el matrimonio heterosexual fue el único modelo de convivencia familiar en la antigüedad o en la Edad Media, como se destaca en el apartado de "las imágenes" con la investigación de Flandrin (1979). E incluso el pensador ginebrino se contradice en ocasiones, otra vez más, identificándolo como modelo político, precisamente para articularlo con el espacio público: "le premier modéle des sociétés politiques[164]" (Rousseau, 1979b, p.352)

Efectivamente, la familia heteronormativa constituye un modelo político y tiene convenciones en el estado natural o en el renaturalizado, que denomina el pensador. La naturalización no es más que la justificación para exigir a las esposas una norma de virtud del corazón y la sexualidad, con el objeto de controlar las posibles desviaciones de los afectos y las pasionales sexuales y así asegurarse una paternidad legítima y la paz. Esto es una intervención moral y política en la sexualidad y los cuerpos de las mujeres para imponer la maternidad obligatoria y bajo unas condiciones normativas. Flandrin extrae esta concepción de una definición de amor de la época, en concreto, de un texto anónimo, *Catéchisme de la morale...à l'usage de la jeuneusse*, editado en Bruselas en 1785, que es el siguiente: "El término amor significa en general todo afecto que tiene su principio en la naturaleza; y que,

---

[163] Traducción propia: "El matrimonio es un precedente como hubo otros muchos. Como sabemos, nuestras sociedades medievales y modernas atribuyeron importancia religiosa a lo precedente, el hito original de una serie que, a partir de entonces, podría repetirse legítimamente. El precedente permitió y constituyó la legitimidad."

[164] Traducción propia: "el primer modelo de sociedades políticas"

a pesar suyo, por así decirlo, arrastra al objeto amado" (Flandrin, 1979, p.217-218). Y en esa línea, Rousseau narra la atracción de Emilio hacia sí de su amada que se inicia con una loa exaltada digna del *amor cortés* y finaliza afirmando su soberanía con su voluntad de compromiso moral y ético hacia sus semejantes:

> [...] Emile s'approche de sa maitresse, élêve la voix, et lui dit avec plus de fermeté que je ne m'y serois attendu ; Sophie, vous étes l'arbitre de mon sort, vous le savez bien. Vous pouvez me faire mourir de douleur ; mais n'esperez pas me faire oublier les droits de l'humanité : ils me sont plus sacrés que les vôtres ; je n'y renoncerai jamais pour vous[165]. (Rousseau, 1980, p.812-813)

A lo que responde Sophie situándose en ese lugar de objeto amado con su propio compromiso público de amor:

> Sophie, à ces mots, au lieu de répondre se lêve, lui passe un bras autour du cou, lui donne un baiser sur la joüe, puis lui tendant la main avec une grace inimitable, elle lui dit : Emile, prend cette main, elle est à toi. Sois quand tu voudras mon époux et mon maitre. Je tâcherai de mériter cet honneur[166]. (Rousseau, 1980, p.813)

El sujeto amante propone públicamente y ella acepta con una expresión sentimental de cariño y en su propio nombre, no media la aceptación familiar, la amada cede voluntariamente al amor del sujeto amante. Cede su amor ante el deseo de la masculinidad, que el pensador ginebrino describe con los detalles de las relaciones propias de la dominación:

> La femme est faite pour céder à l'homme et pour supporter même son injustice ; vous ne réduirez jamais les jeunes garçons au même point. Le sentiment intérieur s'élève

---

[165] Traducción propia: "[...] Emilio se acerca a su amada, alza la voz y le dice con más firmeza de la que yo habría esperado: Sofía, sois el árbitro de mi destino, lo sabéis de sobra. Podéis hacerme morir de dolor, pero no esperéis hacerme olvidar los derechos de la humanidad: son más sagrados para mí que los vuestros, nunca renunciaré a ellos por vos."

[166] Traducción propia: "Sophie, ante estas palabras, en lugar de responder, se levanta, le pasa un brazo alrededor de su cuello, le da un beso en la mejilla, luego extiende su mano con una gracia inimitable, ella le dice: Emile, toma esta mano, ella es tuya. Sé cuando quieras mi esposo y mi amo. Intentaré merecer este honor."

> et se revolte en eux contre l'injustice ; la nature ne les fit pas pour la tolérer[167]. (Rousseau, 1980, p.750-751)

La novedad del matrimonio de Rousseau es que en la renaturalización exige la opinión, el compromiso moral y el desarrollo del sentimiento femenino, para asegurar la voluntad de fusión de ambas subjetividades. Por este motivo, el escritor ginebrino discute con otros patriarcas que siguen una línea amorosa de servicio absoluto: "[…] prémiére servante du maitre; [...][168] (Rousseau, 1980, p.731) Él exige esa voluntad y compromiso sentimental femenino, además del masculino, y para ello los nombra como compañeros: "Homme, aime ta compagne: Dieu te la donne pour te consoler dans tes peines, pour te soulager dans tes maux: voilà la femme[169]." (Rousseau, 1980, p.814)

Pero en ese compromiso Rousseau contempla y establece dos momentos, el primero del amor apasionado y correspondido, como le ocurre a Julia en su soltería o como le dice el preceptor a Emile: "[...] cet age est celui de l'amour, mais non celui du mariage[170]" (Rousseau, 1980, p.822). Luego vendrá para ambos personajes la edad del matrimonio, porque exige una modulación voluntaria y el compromiso hacia la fusión, en la que ella aportará su actitud pudorosa y él la racionalidad o sosiego en el deseo, como lo establecía Agustín:

> L'Etre suprême a voulu faire en tout honneur à l'espéce humaine ; en donnant à l'homme des penchans sans mesure il lui donne en même tems la loi qui les régle, afin qu'il soit libre et se commande à lui-même ; en le livrant à des passions immodérées, il joint à ces passions la raison pour les gouverner : en livrant la pudeur pour les contenir[171]. (Rousseau, 1980, p.695)

---

[167] Traducción propia: "La mujer está hecha para rendirse ante los hombres e incluso para soportar su injusticia; nunca reducirás a los chicos en la misma medida. El sentimiento interno se eleva y se rebela en les contra la injusticia; la naturaleza no los hizo tolerarlo."

[168] Traducción propia: "[...] la primera sirvienta del amo"

[169] Traducción propia: "Hombre, ama a tu compañera: Dios te la da para consolarte en tus penas, para aliviarte en tus males: he ahí a la mujer."

[170] Traducción propia: "[...] esa edad es la del amor, pero no la del matrimonio"

[171] Traducción propia: "El Ser Supremo ha querido honrar del todo a la especie humana: dando al hombre inclinaciones sin medida le da al mismo tiempo la ley que las regula, a fin de que sea libre y se mande a sí

La voluntad amorosa, el sentimiento y la opinión, o el amor sosegado masculino, componen la versión del amor fusión en términos de mismidad para Rousseau, porque ambos confluyen para el mismo fin, la autosuficiencia moral y económica privada: "El principal objeto de todos los trabajos de la casa es el de conservar e incrementar el patrimonio del padre para que éste pueda un día repartirlo entre sus hijos" (Molina, 1994, p.77). Un esquema amoroso moral burgués que busca la expansión económica y de propiedad de la familia de pareja heterosexual o nuclear, en la que el varón es sujeto privilegiado de la economía dentro y fuera de la familia, que es el epicentro del interés de la matriz heteronormativa.

Ese sujeto masculinizado constituye una articulación entre los dos espacios económicos, como avanzaba, pero como en Grecia, Rousseau establece dos tipos modelos de economía, según lo analiza Molina, una es la familiar o privada que denomina "economía particular o doméstica" (Molina, 1994, p.75), en la que no reconoce nada más que la gestión de la acumulación de bienes de la familia que logra el padre de familia, no incorpora la administración y el trabajo doméstico y de cuidados como se hacía en Grecia y otra la del Estado que denomina "economía general o política" (Molina, 1994, p.75). Y aquí se puede apreciar esa identificación entre política y economía que ha traído también la controversia sobre si Rousseau se centraba más en el sujeto político o en el económico, porque para él economía tiene un significado diferente al sentido actual de gestión económica, tal y como se define a continuación: "[...] la ejecución o administración en general, es decir, la administración del poder, la dirección de un conjunto de prácticas cotidianas, ya sean privadas o públicas." (Molina, 1994:76). Luego, la administración del dominio de la voluntad, el poder o la gestión de los sentimientos morales es también para Rousseau economía, aunque no lo explicite, tanto en el espacio privado como en el público, en la línea de Smith:

---

mismo; entregándole a pasiones inmoderadas, une a esas pasiones la razón para gobernarlas; entregando a la mujer a deseos ilimitados, une a estos deseos el pudor para contenerlos."

> La consideración mutua convierte a los enamorados en felices recíprocamente, y la simpatía, junto a esta consideración recíproca, los torna aceptables para cualquier otra persona. Miramos con gran placer a una familia donde reina el amor y la estima mutuos, donde los padres y los hijos son compañeros, sin otra diferencia que la derivada del afecto respetuoso por una parte y la amable indulgencia por la otra; […] (Smith, 1997, p.103-104)

A partir del siglo XVIII las élites burguesas francesas acogerán esta articulación amorosa, haciendo una distinción entre las atribuciones, como ya se analizaba, y los espacios, a partir de la cual establecer una gratuidad de los trabajos de administración familiar y su sostenimiento a partir de la naturalización del amor. Y sobre esta versión familiar se asentará más tarde el modelo socioeconómico capitalista:

> […] el de la distinción, central para la ideología burguesa, entre los sentimientos y el interés, el altruismo y el egoísmo, plasmados en la esfera privada y en la esfera pública, respectivamente. En esta división, el amor romántico avala la prioridad de los sentimientos por encima de los intereses sociales y económicos, el privilegio de la gratuidad por sobre el beneficio económico, la primacía de la abundancia con respecto a las privaciones causadas por la acumulación. (Illouz, 2009, p.28-29)

Por tanto, la clave de la romantización para Rousseau consiste en modular la subjetividad femenina, para que voluntariamente se implique como mediadora e instrumento de amor abnegado para la familia, sin deseos ni intereses propios:

> [...] elle sert de liaison entre eux et leur père, elle seule les lui fait aimer et lui donne la confiance de les appeler siens. Que de tendresse et de soins ne lui faut-il point pour maintenir dans l'union toute la famille ! (Rousseau, 1980, 697)[172]

[172] Traducción propia: "(ella) sirve de unión entre ellos y su padre, ella sola se los hace amar y le da la confianza de llamarlos suyos ¡Cuánta ternura y cuidados no necesita para mantener en la unión a toda la familia!"

La crítica a este modelo de mediación aparecerá pocos años más tarde en la voz de una coetánea suya defensora de los derechos de las mujeres, que reniega del matrimonio precisamente como lugar del amor, Olympe de Gouges: "Le mariage est le tombeau de la confiance et de l'amour[173]" (Gouges, 1791, p.4). Considera que no es tan natural, porque precisamente el matrimonio ahoga la pasión, la diversidad del deseo y somete su discontinuidad a una tranquilidad asimiladora, que no es más que una fórmula para avanzar hacia la muerte de la pasión, como se ha analizado también con posterioridad:

> […] al yuxtaponer el ideal del amor romántico con la institución del matrimonio heterosexual, las sociedades modernas insertan en nuestras aspiraciones una serie de contradicciones sociales, que a su vez cobran vida en nuestra psiquis. La organización institucional del matrimonio (basado en la monogamia, la convivencia y la sumatoria de los recursos económicos para incrementar la riqueza) excluye la posibilidad de sostener el amor romántico como pasión intensa y devoradora. (Illouz, 2012, p.25)

Es más, es un modelo que desaloja la pasión del amor en ese inter-espacio de afectividad acontecido entre dos sujetos para fusionarlos, pero que tiene tanta duración como lo tenga la pasión. Dificulta esta pasión la exigencia de planificación voluntaria del sujeto amado en torno a sus fines comunes de fusión eterna que, al fin y al cabo, son los mismos intereses económicos de los matrimonios de conveniencia, así lo expresan los familiares de la futura esposa:

> A peine l'a-t-elle embrassé que le pére enchanté frape des mains en criant *bis, bis* ; et Sophie sans se faire presser lui donne aussi-tôt deux baisers sur l'autre joüe ; mais presque au même instant, effrayée de tout ce qu'elle vient de faire, elle se sauve dans le bras de sa mére, et cache dans ce sein maternel son visage enflamé de honte[174]. (Rousseau, 1980, p.813)

---

[173] Traducción propia: "El matrimonio es la tumba de la confianza y del amor"

[174] Traducción propia: "Apenas le ha besado cuando el padre, encantado, da palmas gritando *bis*, *bis*; y Sofía, sin hacerse rogar, le da al punto dos besos en la otra mejilla; pero casi en el mismo instante, asustada por todo

Este interés burgués por mantener la duración del amor en matrimonio eternamente seguirá fracasando siglos más tarde, cuando bajo el concepto de amor romántico se introducirá también la pasión erótica, para continuar con la el ideal de eternidad fusional del matrimonio: el único amor, la única sexualidad:

> Nous avons cependant toujours de la difficulté à croire le changement si récent, et si limité, dans le monde, aux cultures occidentales. Il n'y a plus qu'un seul amour, l'amour-passion, l'amour puissamment érotisé, et les caractères originaux anciens de l'amour conjugal, tels que nous venons de les évoquer, son abolis ou considérés comme des obstacles résiduels qui retardent le triomphe d l'amour, un seul amour, une seule sexualité[175]. (Ariès, 1982, p.121-122)

Rousseau reformuló una ficción del amor totalitario de fusión voluntaria en el Uno siguiendo las líneas morales de Agustín, que, como he analizado, armonizan con el modelo económico en emergencia en ese contexto socio-económico burgués, el capitalismo, porque también dibuja el sentimiento moral en esa línea Adam Smith, según describe Rodríguez Braun en su estudio preliminar de *La Teoría de los Sentimientos Morales* de Adam Smith: "una teoría general de la moral, la política y la sociedad." (Smith, 1997, p.10). Esta era la modulación moral del amor en la emergencia del capitalismo, como así se ha analizado con posterioridad:

> El capitalismo emocional es una cultura en la que las prácticas y los discursos emocionales y económicos se configuran mutuamente y producen lo que considero un amplio movimiento en el que el afecto se convierte en un aspecto esencial del comportamiento económico y en el que la vida emocional -sobre todo la de la clase

---

lo que acaba de hacer, escapa a los brazos de su madre y esconde en ese seno materno su rostro encendido de vergüenza."

[175] Traducción propia: "Sin embargo, todavía nos resulta difícil creer el cambio reciente y tan limitado del mundo a las culturas occidentales. Solo queda un amor, el amor apasionado, el amor poderosamente erótico, y los antiguos caracteres originales del amor conyugal, como acabamos de mencionar, son abolidos o considerados como obstáculo, residuos que retrasan el triunfo del amor, un amor, una sexualidad."

> media- sigue la lógica del intercambio y las relaciones económicas. (Illouz, 2007, p.20-21)

De hecho, la ficción amorosa rousseauniana se alimenta de bastantes elementos fundamentales del esquema ideológico romántico neoliberal del siglo XX. Y, como ya avanzaba, un ejemplo es el pensamiento filosófico de Ayn Rand, recogido en *The Romantic Manifesto* (1980) que anteriormente se ha traído al análisis para establecer estas analogías, en las que la voluntad del hombre es el principio fundamental de su filosofía: "El Romanticismo es una categoría de arte basada en el reconocimiento de que el hombre posee la capacidad de la voluntad" (Rand, 2009, p.139). Rand promovía, en esta misma línea, una objetividad ética racional que impulsa al sujeto al logro del conocimiento de la realidad a través de su abstracción y los principios de la naturaleza del hombre vinculado con el deber ser, siguiendo al estoicismo:

> El Romanticismo es un movimiento orientado hacia los valores y centrado en la moral: su material no son las trivialidades periodísticas, sino lo abstracto, lo esencial, los principios universales de la naturaleza del hombre, y su mandato literario básico es presentar al hombre "como podría y debería ser". (Rand, 2009, p.187)

El pensador ginebrino hace del contexto sociocultural y económico de su época una condición de realidad objetiva, en la que el sujeto debe fusionarse con el sujeto-amado adecuado, a lo dado como exitoso socialmente y, además, unirse sin dependencias ni fisuras al semejante en fines para lograr la soberanía en la familia y en el estado. Y el deber y la culpa subjetiva binaria pasan a ser los mecanismos de fusión fundamental en el matrimonio y la voluntad general.

3.7. Recopilación de los ecos de san Agustín en Rousseau.

A través de todo el capítulo se destacan los diferentes elementos teóricos de Agustín que dan fundamento al pensamiento amoroso dual y contradictorio de un pensador republicano como Rousseau. El pensador pone en juego los imaginarios amorosos totalitarios del amor al amor, románticos y voluntarios y de completitud del neoplatonismo reformulado por Agustín de Hipona a través de Plotino y los estoicos. La relación entre naturaleza y deber de la escuela

estoica fundamentan la emergencia no solo del nuevo sujeto ético y político, individualizado e individualista, sino también el sujeto económico en la modernidad; así como la subjetividad feminizada. Una identidad de cuidados que continua la imagen de lo amado y el amor agustiniano como medio de conocimiento y conformación de la unidad individual, como también se da cobertura moral a las teorías económicas del momento en correlación y similitud con el moralismo de Adam Smith.

Rousseau se hace cargo de la reformulación del amor en la voluntad agustiniana expresada en el sentimiento moral y el deseo instrumental masculinizado, colocando igualmente en el centro de las relaciones sociales y políticas la sexualidad heterosexual exclusivamente, el fin de la reproducción de la familia como unidad de fusión que procura la calma para lograr la felicidad. La eticidad, cuyo referente jurídico y ético, interpela a los padres de familia para lograr la unidad política del contrato social a través de la figura de su soberanía.

La voluntad amorosa rousseauniana se expresa en términos de dominio y sometimiento de sí y de lo Otro diferente para alcanzar los fines la fusión, ya sea en el ámbito familiar o en espacio político del contrato social. Reproduce el amor moral dominador narcisista del padre de la iglesia, en el que un sujeto deseante arrastra al objeto a su dominio y lo asimila para que le devuelva su propia identidad, de manera que sujeto y objeto quedan totalmente identificados en Uno y se reconocen mutuamente en el reflejo de la proyección amorosa del sujeto amante. De esta manera, el sentimiento amoroso atraviesa una relación de dominación dialéctica entre el amante y la amada, cuando aporta una identidad subjetiva a ambos que deviene en una ética diferencia, masculinizada y feminizada, que dará cuerpo a una identidad común. Y el deseo, como afecto o lazo singular entre dos sujetos iguales, se expulsa para conformar un deseo hacia el amor verdadero sin pasión, tranquilo y sosegado.

El amor orientado voluntariamente hacia el objeto correcto, como en Agustín, resulta el mecanismo fundamental de control en el matrimonio; ese amor sosegado racionalmente en torno a fines y sentimentalizado en las mujeres, que igualmente son el faro moral que orienta la masculinidad. Con este amor de sostén emerge el nuevo sujeto político y económico autosuficiente, catapultado por la unidad familiar para responder ante las nuevas exigencias

estructurales político-económicas de distribución social y sexual del trabajo de la modernidad.

En su imaginario amoroso feminizado las mujeres claramente son un medio moral, cómplice con su propio dominio a través del *habitus*, que se sitúa entre el sujeto masculinizado y la sociedad para que el primero alcance la virtud, como lo fue Mónica la madre de Agustín o como Diotima se lo ofrecía a Sócrates. Lo que sitúa a las mujeres en una posición de responsabilidad sobre el otro y el amor de la familia, así como, en calidad de intermediación y orientación del sujeto masculinizado en el espacio público, al que ellas gobiernan de manera subrepticia. Un *ethos* no reconocido, responsable de lo próximo y concreto familiar, que deriva también del deber a partir de la praxis amorosa y el trabajo de sostenimiento de la vida de la familia.

Esta construcción ética y económica esconde la interdependencia y vulnerabilidad ontológica de los seres humanos, que el pensador ginebrino desplaza a la esfera sensible y privada en términos de amor natural; y, en general, lo adscribe a los sujetos y grupos sociales, entendidos bajo su prisma republicano como dependientes. Quedan subordinados por la dominación masculina burguesa en una relación de explotación feminizada, en la medida en que extrae beneficios de sostenimiento para la masculinidad y el sistema mercantil. Y no se conceptualiza como actividad económica sino amorosa o, en todo caso, de carácter no productivo.

El deber subjetivo de cada género se sostiene a través de dos morales y éticas culpabilizadoras en términos individuales, porque inscribe a los sujetos en deuda con su propio fin, ya sea masculinizado o feminizado, pero estas éticas no amplían el objeto de la responsabilidad sobre de la vida humana, ni siquiera sobre los otros no semejantes, ni mucho menos a lo otro concreto fuera de la comunidad o familia. La ética del derecho se enmarca en una defensa jurídica del individuo y sus intereses, y la ética amorosa de cuidados en una afección y atención a lo otro para cumplir con sus propias fines por encima de los propios deseos. Lo que deriva en estilos de vida explícitamente mortíferas con el deseo y la identidad diversos,

y en mayor escala en estrategias necropolíticas en torno a la vida de los otros considerados dependientes e inferiores.

Lo que evidencia que el contrato social conforma no un sujeto político, sino una versión del *homo oeconomicus,* centrada en la voluntad general de proteger un conjunto intereses (no de necesidades) entre iguales (varones blancos) soberanos (individualizados y jefes de sus hogares) y propietarios. Y una concepción existencial organizada en torno a fines racionales de salvación de la fusión amorosa, la familia y la unidad de semejantes, que ya proponía Agustín.

El pensador ginebrino reproduce la religiosidad amoroso-mítica que reformula Agustín, porque impulsa la continuidad de un deseo espiritual desapasionado, sin deseo sexual, que se fundamenta en el mito platónico del nacimiento de *Eros*, es decir, en el fin reproductivo basado en una representación de necesidad y oportunidad. La idea de amor se identifica con el deseo de fusión divinizada en lo Uno, el amor al amor agustiniano que posee y coloniza lo amado y homogeniza la diversidad en la existencia. Lo que interpreto como una unidad totalizadora romántica en torno a fines, a la que Rousseau aporta significación moral en la modernidad, reproduciendo la religiosidad o divinidad del dios padre en el amor.

Rousseau ha reformulado románticamente la propuesta idealista y casi existencial de Agustín de Hipona en una subjetividad amorosa de padre de familia, que aspirará a la fusión de voluntades a pesar de su escepticismo sobre el estado social. Este legado escéptico llegará al primer pensador considerado el padre del existencialismo, Sören Kierkegaard. Este centrará su trabajo en torno a otro ideal de subjetividad en pleno auge del romanticismo, con el objeto de resignificar un sentido a la existencia de la masculinidad y, para ello, terminará por separar del deseo lo sensible, sexual y material que conlleva el amor sexual, como ya hizo Agustín y ahora Rousseau, pero para saturar el arquetipo del caballero o soberano individual, amante espiritual del ideal femenino virginal. En el siguiente capítulo se analizan los ecos del concepto amoroso de la filosofía idealista agustiniana en el pensamiento del mencionado pensador danés, que esculpe no solo dicha figuración del caballero sensual, sino que lo hace para ensalzar el perfil espiritual de padre, el pastor.

Capitulo 4. Ecos de Agustín de Hipona en Kierkegaard

El concepto de amor de Agustín de Hipona encuentra aceptación también en las figuraciones de otro pensador del Romanticismo del siglo XIX, Sören Kierkegaard, que recoge su doctrina para dar un sentido espiritual a la existencia, pero va a exaltar algunos elementos y arquetipos de la masculinidad patriarcal que no se desarrollan en Rousseau y con exactitud tampoco en san Agustín. La pasión espiritual desborda en este pensador cualquier posibilidad de encuentro con una razón normativa y social, puesto que deshecha la fusión del matrimonio partiendo de su propia experiencia de ruptura del compromiso matrimonial, lo que exige también destacar algunas cuestiones de su biografía.

El capítulo está estructurado en cuatro apartados que abordan su teoría amorosa a través de la interpretación de los elementos relacionados con el concepto de amor agustiniano y que son fundamentales en la filosofía existencialista e idealista de Kierkegaard. En primer lugar, como en el resto de capítulos se propone una introducción a la vida y la bibliografía trabajada en el capítulo; en segundo lugar, un análisis sobre lo Uno y la individualidad como concepto central de la teoría del amor de Agustín; a continuación, se indaga en el concepto de amor al amor de tradición agustiniana y, en tercer lugar, se contrastan elementos comunes entre ambos pensadores en torno al sentido ético existencial del amor en las dos subjetividades conformadas. Además, cada apartado de análisis contiene a su vez tres o cuatro subapartados que permiten delimitar y dar suficiente tratamiento a la interpretación de sus diferentes elementos.

A partir de estas breves indicaciones sobre la estructura del capítulo se da inicio al mismo con algunos acontecimientos de su vida que se ponen en relación con su pensamiento, así como un breve recordatorio de las obras y los títulos principales trabajados.

4.1. Apuntes bibliográficos de Kierkegaard y justificación del análisis de sus obras

Sören Kierkegaard (1813-1855) nació en Copenhague y murió joven por enfermedad en la misma ciudad, parece ser que después de desmayarse en la calle por extenuación. Fue filósofo y teólogo y considerado el padre del existencialismo, puesto que planteará cuestiones

importantes en su reflexión sobre la libertad y su configuración práctica de un sentido de la vida individual, que en cierta medida recogen pensadores posteriores.

La vida del pensador danés es pobre en acontecimientos, sin embargo, lo cierto es que hay pocos filósofos cuyo pensamiento haya sido tan influenciado por su vida llena de angustias y de miedos. En su origen familiar hay que destacar que su padre se casó un año después de que falleciera su primera esposa, y de este segundo matrimonio nacen cinco hijos de los que solo sobrevivieron dos, uno de ellos Sören Kierkegaard. El padre era profundamente religioso, maldijo a Dios por dejar morir a sus hijos inocentes, porque lo concebía como un castigo a sus propios pecados, entre ellos tener relaciones sexuales con su criada. Tuvo que casarse con ella rápidamente en segundas nupcias porque estaba embarazada y apenas hacía un año que había muerto su primera esposa, pero también morirá pronto esta segunda esposa. Esa interpretación de maldición divina pesará en el joven Kierkegaard, junto con otra prescripción moral del padre, "la consideración insistente de que el sexo es siempre pecado" (Simón, 2014, XXI) e incluso como beneficiario de la renta que recibió como herencia:

> La maldición a Dios se convirtió en un recuerdo traumático para el hijo, no sólo por su escenificación teatral, sino también y, sobre todo, con miras a la ironía de la respuesta divina: Sören se sentía, en tanto usufructuario de una riqueza enviada como condena, igualmente castigado." (Theunissen, 2005, p.3)

Con esta herencia moral de fondo la religiosidad cristiana se hace central en el pensamiento de Kierkegaard a la muerte de su padre en 1838, debido a la presión o culpa que experimenta por las expectativas paternas. El pensador danés se siente en deuda con lo que espera de él y retomará sus estudios de teología; es decir, el dogma cristiano aparece en su obra al mismo tiempo que el amor a dios y a su padre fallecido. Esta es la vía en la que ese amor espiritual patriarcal se asentará con solidez en su pensamiento bajo el paradigma del amor paternal:

> […] se abrió paso en su alma la analogía entre el amor paterno y el amor divino, dándole la seguridad de que el hogar verdadero del hombre, el verdadero punto de apoyo de Arquímedes, no era otro que la fe en el amor paternal de Dios por nosotros" (Amorós, 1987, p.21)

Las figuras de los dos padres, el suyo propio y el supremo, representan una analogía del amor en la subjetividad masculina y una genealogía patriarcal. Conecta la individualidad del padre terrenal con una concepción existencialista del sujeto independiente y maestro, cuyo referente ideal es la autosuficiencia del padre celestial. En Kierkegaard esta subjetividad del yo es reflexiva, no tiene que ver con el idealismo de Fichte que "[…] crece a partir del centro de una espontaneidad subjetiva, […]" (Adorno, 1969, p.53), sino con un ensimismamiento en línea con Agustín, que no se vincula con una filosofía de la identidad, tal y como lo presenta este investigador: "En Kierkegaard, el sujeto es tan poco sujeto-objeto (en el sentido de Hegel), como un objeto dotado entidad; sólo tenemos una subjetividad aislada, enclaustrada frente a lo tenebroso" (Adorno, 1969, p.53)

El padre del existencialismo reformula un fin subjetivo de características agustinianas para un sujeto individualizado, masculinizado y apasionado, guiado por dios hacia una vida espiritual sin más anclajes socio-culturales ni de identidad, ni siquiera institucional religiosa, efectivamente un objeto con una entidad dada. Mantuvo una confrontación con la Iglesia luterana de su época que se refleja en los textos de los años cincuenta, que son realmente "[…] un material de agitación para la lucha de Kierkegaard contra la iglesia estatal danesa […]" (Theunissen, 2005, p.10). Para el pensador danés el cristianismo no tenía nada que ver con una iglesia acomodada, sino con un modo de vida y de existencia individual.

Influyó en su pensamiento lo que llaman su juventud de *dandy*, porque, como se decía de san Agustín, tuvo una vida entendida como "desordenada y dispendiosa" (Simón, 2014, XXV), en la que no faltaron crisis de fe ni de las ideas, pero sobre todo en la vida de Kierkegaard influyeron otros sucesos notables en materia amorosa y sexual: "[…] el contacto con una prostituta en estado de completa embriaguez que fue experimentado como un pecado; lo mismo que la disolución de su compromiso con Regine Olsen, una joven de apenas 16 años. (Theunissen, 2005, p.2).

Regine Olsen era una joven burguesa que conoció cuando ella tenía 14 años y se comprometió formalmente dos años más tarde, después de que Kierkegaard terminara sus estudios, pero rompió el compromiso a pesar de que la amaba. Las razones de la ruptura

podrían responder en parte a la confidencia del padre de su pecado, pero de otra parte no pudo o no quiso obedecer ante ella lo que se consideraba la ley suprema del matrimonio. Dado que le dirigió al menos algunos de sus escritos, la debía considerar persona digna de amor y los textos son muestra de su sentimiento de culpabilidad y deuda: "[…] Regine Olsen fue la verdadera destinataria de todos sus escritos." (Theunissen, 2005, p.3). *Diario de un seductor* parece simular gran parte de la historia de amor y seducción de Kierkegaard hacia Olsen y, en cierta medida, también concentra una justificación de su ruptura del compromiso matrimonial, elaborada bajo el manto amoroso de la idealización misógina, la seducción y el abandono. Posiblemente el pensador danés entendió que la justificación era necesaria por la inexperiencia de la juventud de Regine y la repercusión social que podría sufrir por dicha ruptura, o simplemente la percibía lo suficientemente ingenua para no comprender las intenciones idealizadas románticas y religiosas de Kierkegaard.

En cualquier caso, la anulación de los compromisos matrimoniales en los grupos sociales burgueses generaba consecuencias para el honor de las mujeres. El pensador danés decide mostrarse públicamente como el culpable, para que ella tenga suficientes fundamentos de ruptura con él, también con la publicación de *Diario de un seductor*. Y a través de su obra *Temor y Temblor* (1843) el pensador busca comunicar también a su antigua prometida cuál es realmente su posición ante el amor y qué esperaba exactamente en este sentido de ella: una existencia religiosa.

A la muerte de su padre se encontró una renta vitalicia a que le excusó de tener que trabajar, le permitió dedicarse exclusivamente a escribir, que representa al hombre libre de dependencias de cualquier tipo y capaz de lograr la autosuficiencia. Su distanciamiento de la maquinaria de la producción mercantil, le situó en una posición privilegiada de rentista que le permitía la gran privacidad que deseaba, tal y como lo afirma el siguiente investigador de su obra: "Sin tener necesidad del capital ajeno, y no estando obligado a vender su propio trabajo, el hombre de medios privados puede ocultarse a la «vista del público»" (Adorno, 1969, p.84).

La educación que recibió por parte de su padre fue de una "severa religiosidad" (Abbagnano, 1994, p.161), más tarde estudió en la facultad de teología de Copenhague y se "graduaba con una disertación sobre el concepto de la ironía con particular referencia a Sócrates" (Abbagnano, 1994, p.161). De hecho, la ironía está muy presente en sus novelas, como en *Diario de un Seductor* (1843) e *In Vino Veritas* (1845), en las que precisamente reformula su propia interpretación del legado platónico sobre el concepto de amor en *Fedro y el Banquete*. El pensador danés transfiere en su tratamiento sobre el amor erótico o estético la peculiaridad metodológica de la ironía y una seducción socrática llevada al extremo, en calidad de principio impulsor del conocimiento y autoconocimiento, en la misma medida que lo ilustró Platón en sus narraciones sobre Sócrates. Kierkegaard muestra con ello su admiración a Sócrates, así como a Platón, que erigió al primero en maestro seductor de la mayéutica en las mencionadas obras sobre el amor desensualizado y sin sexo.

Por un lado, Kierkegaard lleva su genio irónico-seductor a sus textos más literarios o estéticos, como hilo conductor de su pensamiento amoroso de la esfera estética a la ética. Y establece una vinculación con su idea de libertad, como también lo aprecian a continuación:

> […] el hilo conductor del pensamiento kierkegaardiano parecería ser aquí una profundización de noción de libertad; que comienza siendo pura posibilidad -la ironía socrática de *El concepto de ironía*- para transformarse en fuerza efectiva la ironía del Sócrates que es también el paradigma moral del Kierkegaard maduro. (Binetti, 2003, p.218)

Y, por otro lado, la ironía desaparecerá de su pensamiento en la medida en que Kierkegaard trasciende estas esferas, estética y ética y escribe sobre la fe, donde la libertad y su posibilidad se han consumido para una nueva determinación superior:

> Y la paradoja reside en que, para una libertad caída, su posibilidad resulta un imposible, y su poder se transforma en la impotencia total. Se tratará entonces de encontrar una nueva determinación, donde la ironía sea superada y dominada por la fe en un Poder omnipotente. (Binetti, 2003, p.218)

Con este cambio podría interpretarse que la ironía socrática, para Kierkegaard, es la figura de desvelamiento de lo erróneo de la sensualidad amorosa, erótica o sexual dentro de la estética o en la propia esfera ética y, por tanto, la condición de posibilidad de impulsar la libertad humana hacia una elección correcta sobre lo amado, como Agustín. Y posiblemente, lo que el pensador pretende utilizando la ironía en ciertas esferas es seguir su método hacia el conocimiento: "Siguiendo el ejemplo de Sócrates, su primer maestro, Kierkegaard aspira a ejercer una mayéutica" (Maheu, 1968, p.13).

A pesar de su motivación religiosa y sus estudios de teología no inició la carrera de pastor en un primer momento, en cambio, estuvo en Berlín entre 1841-42 y escuchó las lecciones de Schelling, que allí enseñaba su filosofía positiva, fundada en "la distinción radical entre realidad y razón" (Abbagnano, 1994, p.161). Es más, el contexto filosófico desde su nacimiento está desbordado por el idealismo alemán, en concreto, un año antes de que Kierkegaard naciera acababa de morir Fichte, en esos años aparecía también la *Ciencia de la Lógica* de Hegel (1812–1816) y Schelling publicaba su *Tratado de la libertad* (1809). Asimismo, pocos años después del nacimiento de Kierkegaard, Schopenhauer publicaba *El mundo como voluntad y representación* (1819), cuya concepción de la voluntad: "[...] es cercana a él en puntos esenciales" (Theunissen, 2005, p.10). Finalmente, Sören Kierkegaard nace, tal y como apunta el mencionado autor "[...] justo cinco años antes que Karl Marx (5.5.1813 – 5.5.1818)" (Theunissen, 2005. P.10). Y cuando muere Kierkegaard nace Nietzsche, por tanto, este pensador está en el camino de una ruptura con la metafísica occidental a manos de Hegel y, que, además: "[...] terminó con la interpretación de Nietzsche de la metafísica como nihilismo" (Theunissen, 2005, p.10).

Este contexto cultural forma parte de la trayectoria del pensamiento de Kierkegaard, que desautoriza la idea de que su pensamiento surgiera en un contexto de soledad intelectual, puesto que como se afirma a continuación: "[…] es obvio que no podía emerger en un páramo, por muy genial que fuera el filósofo danés y aunque hubiera recibido algunos cursos en Alemania" (Amorós, 1987, p.18). Dicho contexto desmitifica también la cualificación arquetípica de genio hecho a sí mismo, no solo por lo que manifiesta Amorós, sino porque el conocimiento humano no responde a una creación autosuficiente, siempre necesita de lo otro

en sentido simbólico y material. Asimismo, ocurre con las influencias en su pensamiento por parte de sus coetáneos daneses, a los que Kierkegaard debe bastante:

> "[…] Tenemos también a Paul Möler, que era un Sócrates danés. […] tenemos a Heiberg, que es un crítico de primer orden. Y está, además, Oersted, físico de genio, que encontró la clave del electromagnetismo; era también filósofo, y determinó, por ejemplo, el pensamiento de Andersen. Éste tomó de él todas las ideas que aparecen en sus cuentos y en su obra entera." (Amorós, 1987, p.19)

Y bajo el interés de esta tesis se analizarán las influencias en su concepto sobre el amor, que está orientado por los escritos de Platón y de Sócrates; pero, sobre todo, tamizado por los ecos amorosos de Agustín de Hipona que, como él, es padre espiritual y, por tanto, un referente privilegiado, aunque sea de la Iglesia católica.

En otro sentido cultural, en su país la estructura de clases remitía todavía al Antiguo Régimen y a pesar de que había una próspera clase de comerciantes no era quien marcaba la vida social, como tampoco lo hacían el clero o la nobleza: "[…] la clase representativa de Dinamarca era la de los funcionarios, de quienes no se podría decir que fuesen ricos pero sí cultos." (Amorós, 1987, p.20). Y en el acervo político de este país estaban "las ideas de la Revolución Francesa" (Simón, 2014, XIII). A pesar de ellos, Kierkegaard no se alineo con las ideas de libertad, igualdad y fraternidad, sino que "fue siempre un defensor de la "monarquía absoluta, culta y paternalista" (Simón, 2014, XIV). Una alienación política esencial para comprender la deriva de su pensamiento amoroso, si se tiene en cuenta la concepción social jerárquica del absolutismo y su disposición hacia una organización patriarcal de la sociedad. El mismo investigador del pensador danés califica de paternalista.

Culturalmente Dinamarca se había alimentado con los discursos extranjeros de países como: "[…] Francia, Alemania, Inglaterra" (Amorós, 1987, p.20), y especialmente durante la época en que Kierkegaard realizaba sus estudios superiores se alimentaba fundamentalmente de: "la filosofía alemana y el teatro *boulevardier* francés" (Amorós, 1987, p.21). En definitiva, el estilo de vida de la clase funcionaria se orientaba a:

> [...] el quedar bien, el bien hablar, con la adecuada y conveniente puesta en escena –aprendida en sus líneas generales del teatro francés sus actores-, sin que contase nada la pasión profunda de autenticidad y menos aún el interés por la verdad objetiva. (Simón, 2014, XIV)

Lo cierto es que Kierkegaard incorpora bastantes citas y alusiones a las obras de teatro en sus textos, de manera que este género es una pieza esencial en su pensamiento, porque:

> […] ejercerá una función en su configuración de la subjetividad como contra-escenario (que no es, al fin, sino otra forma de ser escenario, si bien con la pretensión de ser el "auténtico", el "verdadero") de la *mise en scène* en que consiste la vida social. (Amorós, 1987, p.21)

Esta especialización de su pensamiento en la subjetividad no busca, en principio, destacar la estética ni es parte de un sistema filosófico, como tampoco lo deseaba a pesar de su influencia en la filosofía posterior; solamente establecerá un conjunto de elementos de estudio y crítica, tal y como plantea René Maheu (1966): "La fuerza de Kierkegaard reside acaso en lo que constituye su mismo límite: en la ausencia y el desdén de todo sistema" (p.13). Es más, otro de sus investigadores aporta el verdadero objeto de su pensamiento: "No fue ni un filósofo ni un teólogo, sino que perteneció a la categoría intermedia del "pensador religioso"." (Collins, 1970, p.10).

Por otro lado, el pensador danés ha sido calificado de "antifilósofo", no solo por su crítica al sistema hegeliano sino a todo sistema filosófico, teniendo en cuenta sus mismas afirmaciones, por ejemplo, en *Temor y Temblor*: "El autor del presente libro no es en modo alguno un filósofo; es *poeticer et eleganter* un escritor supernumerario que no escribe Sistemas ni *Promesas de Sistemas* […]" (Kierkegaard, 2014, p.5)

El hecho de describirse en latín: "poeticer et eleganter" [176], es decir, "poéticamente y con elegancia" constata el uso de la ironía, en línea con Sócrates, pero el origen de la expresión latina proviene del estoico Cicerón y, posiblemente, haga referencia al mismo en su designación como numerario, cuyo significado podía ser, entre otros, militar[177]. Por otro lado, a través de los adverbios poéticamente y elegantemente, o con elegancia, también se sitúa a sí mismo, paradójicamente, en el estadio estético que rechaza, puesto que también definirá su obra en sentido contrario tal y como apunta el investigador alemán: "No soy un poeta y sólo trabajo dialécticamente." (Adorno, 1969, p.14), entre otros motivos porque la "poesía es para él la marca del fraude en toda metafísica" (Adorno, 1969, p.15). Lo cierto es que se pueden hallar muchas ambigüedades en su obra, como se recoge el mismo pensador de palabras textuales de Kierkegaard: "Quien lo haya escrito -El Diario del Seductor- era un ser poético y, como tal, no era suficientemente rico, o, si se quiere, no suficientemente pobre como para mantener separadas poesía y realidad" (Adorno, 1969, p.14) Todas estas cuestiones evidencian a su pesar una filosofía intelectualista determinada por sus contradicciones y paradojas, incluso en el marco del uso de la ironía para rechazar la realidad: "Cuando la observación de las cosas es rechazada como una tentación, el pensamiento queda como único dueño del terreno, y su monólogo se articula puramente a través de las contradicciones que él mismo provoca (Adorno, 1969, p.57)

La esfera estética constituye el inicio erróneo de un camino que es tránsito hacia otros, hacia la ética y, finalmente, hacia la fe que es el amor verdadero; pero, él mismo se designa estético en *Temor y temblor*, que es una obra eminentemente religiosa, en la que se confiesa en la

---

[176] El término "poeticer" exactamente no se encuentra en el latín clásico pero sí encuentro "poetice": "adv. Cic. Poéticamente, de una manera poética" (De Miguel, Raimundo y Marqués de Morante (1867), *Nuevo Diccionario* Etimológico Latino-Español, pág. 712, Imprenta Brockhaus: Leipzig.). Posiblemente sea un error tipográfico. En cambio, el término "eleganter" existe tal cual, su significado es: "avd. [de elegans]. Cic. Elegantemente, con gusto; bella, primorosamente; honradamente." (ibídem, pág. 323). Ambos "Poetice" y "Elegantier" son utilizados por Cicerón.

[177] En el diccionario de la RAE, edición del tricentenario: "Supernumerario, ria. Del lat. supernumerarius.
1. adj. Que excede o está fuera del número señalado o establecido.
2. adj. Dicho de un militar, de un funcionario, etc.: Que está en situación análoga a la de excedencia.
3. m. y f. Empleado que trabaja en una oficina pública sin figurar en la plantilla."
Encontrado en: https://dle.rae.es/?id=YkRUt6M

misma línea que Agustín y Jean Jacques Rousseau y, donde, además, desliza mensajes dirigidos a Regine Olsen. El pensador danés contempla la estética en su pensamiento a través de gran despliegue de imágenes religiosas referentes del amor agustiniano y muestra igualmente un profundo amor a la perfección o belleza de Idea de amor, como analizaré a lo largo de este capítulo. La imagen amorosa de la fusión con la Idea de amor agustiniana se extiende en su doctrina amorosa sin ninguna observación crítica que, como Sartre mismo dice, contradice su propia búsqueda de un comienzo desapegado de dogmas: "¿no toma Kierkegaard por origen y fundamento de su pensamiento el comienzo de otros?" (Sartre, 1968, p.30)

A lo largo del análisis de este apartado se establecen los vínculos entre los elementos del pensamiento amoroso de Kierkegaard y la doctrina amorosa de Agustín de Hipona, no solo por su consideración del amor verdadero y el erróneo, sino porque desexualiza el deseo y los cuerpos e invisibiliza las necesidades de reconocimiento de su diversidad, así como las mismas necesidades materiales de sostenimiento de la vida propia y ajena. No solo por la influencia del pensador católico, lo cierto es que Kierkegaard está también inmerso en una sociedad que avanza a lo que se ha llamado "el paroxismo moral del XIX" (Rubin, 1989, p.2), en el que había movimientos sociales muy fuertes que fueron consolidando la moral victoriana en casi todo occidente:

> Durante aquellos años, fuertes movimientos sociales centraron su atención en los «vicios» de toda clase. Hubo campañas educativas y políticas para alentar la castidad, eliminar la prostitución y reprimir la masturbación, en especial entre los jóvenes. Los "cruzados" de la moralidad atacaron la literatura obscena, los desnudos en la pintura, las salas de música, el aborto, la información sobre control de natalidad y los bailes públicos. (Rubin, 1989, p.2)

En esta línea de desexualización del deseo, también se verá devaluado el afecto singular en la doctrina de Kierkegaard e incluso el mismo concepto de amor en el matrimonio, que el pensador danés denomina amor por predilección. Sitúa el deseo en un arquetipo individualista del estadio inicial o esfera estética, en el que enmarca uno de sus seudónimos,

Juan el seductor. A través de este personaje critica el deseo sexual, el amor erótico en general y el matrimonio, puesto que seduce y abandona a jóvenes en el momento en que ellas corresponden al deseo, que puede interpretarse como una alusión negativa al amor correspondido defendido en *Fedro*. Pero también concentra su ironía con entusiasmo en la crítica a los protocolos amorosos burgueses: noviazgo, compromiso, matrimonio y lo hace desde la perspectiva estética de Juan el seductor, que señalará e incluso ilustrará en diferentes ocasiones, como en este párrafo: "Yo daría mil duritos por la sonrisa de una jovencita encontrada en la calle, y ni siquiera diez por un apretón de manos en una reunión de sociedad. Se trata de un sistema monetario completamente diverso" (Kierkegaard, 1988, p.68) Y lo hará también desde la esfera religiosa o de la fe, cuyas obras no están firmadas por ningún *alter ego*.

La principal influencia estética en la narrativa de Kierkegaard proviene del romanticismo de su época, en el que se inicia a través de Frederick Cristian Sibbern, que "fue el primer danés que se rebeló contra Hegel" (Simón, 2014, XVII). No obstante, hay una importante influencia del idealismo alemán en su pensamiento, y en cierta medida, de la filosofía de Hegel, entendiendo que Kierkegaard es uno de los grandes críticos de Hegel junto a su maestro Sibbern, al Schelling tardío, Marx y Feuerbach. En primer lugar, está marcado por el idealismo absoluto, aunque a través de una trascendencia de la subjetividad individual y, en segundo lugar, el método dialéctico, como en Agustín también, constituye el método de la obra de Kierkegaard, en la que estipula un proceso de perfección del individuo desarrollado entre estadios hacia su totalidad: "el esclarecimiento de los conceptos particulares sólo puede lograrse a partir de la totalidad desarrollada del sistema, y no a partir de los conceptos particulares aislados." (Adorno, 1969, p.12).

En muchos casos su crítica mordaz va dirigida fundamentalmente a las mujeres como si su deseo voluntario de matrimonio no estuviera prescrito socialmente para la subjetividad feminizada, como si fueran esencialmente sujetos estéticos o éticos desvinculados de su realidad social y cultural, pero al mismo tiempo incapaces de incorporarse a un proceso de individualización, como en Agustín. En ese proceso los sujetos se mueven a través de esferas comprendidas en una relación de oposición para cumplir en cada una de ellas con el ideal

imaginario; las mismas imágenes subjetivas ensalzadas por Agustín en toda su crudeza, que no pueden vincularse con la realidad.

Kierkegaard está mucho más interesado en la relación del pensador con su pensar, que en reflexionar sobre el fundamento del pensamiento y sus conexiones o la coherencia de sus interpretaciones con el mundo de la vida; es más, lo que Kierkegaard piensa es que: “Hegel no vive en su pensar. En tanto alguien que se entrevera con lo absoluto, tiene una filosofía que de ningún modo puede conducir en su vida” (Theunissen, 2005, p.5). El propio título de la obra *Temor y temblor* contiene ya en sí mismo un aviso a lectores sobre el paradigma del amor absoluto en el que se inscribe la obra, es decir, conecta directamente con la Biblia, el Nuevo Testamento y, de manera más específica, con el Antiguo Testamento. Para Vicente Simón, que introduce y traduce el texto, el título enlaza con los siguientes llamamientos que se encuentran en el primer texto sagrado, en concreto con Pablo de Tarso en Filipenses (2-12): “Por tanto, amados míos, como siempre habéis obedecido, no en mi presencia solamente, sino mucho más ahora en mi ausencia, labrad vuestra salvación con temor y temblor; […]” (Reina y Valera, 2009, p.1873). A continuación, en Flp. (2,13) específica quien es el sujeto de amor: "porque Dios es quien obra en vosotros tanto el querer como el hacer, para su beneplácito". (Reina y Varela, 2009, p.1873)

Esa misma llamada de amor también se encuentra en Corintios (7,15): "Y sus tiernos afectos son más abundantes para con vosotros, cuando se acuerda de la obediencia de todos vosotros, de cómo lo recibisteis con temor y temblor" (Reina y Valera, 2009, p.1843). Asimismo, en Efesios (6, 5) todavía se expresa más clara su redacción, es más explícita y describe una relación amo/esclavo no solo en el llamamiento del amor hacia la divinidad, también insta a amar a los amos en la tierra: “Esclavos, obedeced a vuestros amos terrenales con temor y temblor, con sencillez de vuestro corazón, como a Cristo” (Reina y Varela, 2009, p.1869). Esta última es más política, pero en cualquier caso todas llaman a un amor de obediencia incondicional a un superior.

El mismo llamamiento se encuentra en el Antiguo Testamento en los Salmos (2,11): “Servid al Señor con temor, y alegraos con temblor” (Reina y Valera, 2009, p.887). Este reclama la

inscripción moral del amor bajo el signo de la servidumbre, expresada en el sentimiento absoluto de obediencia y sus pruebas emocionales: el temor y el temblor.

Para analizar estos pasajes he recurrido al abordaje hermenéutico que Kierkegaard utiliza, la literalidad del significado, como Agustín, porque el pensador no requiere de ninguna otra herramienta interpretativa, tal y como lo afirma la pensadora valenciana: "interpretación literal" (Amorós, 1987, p.198). Su guía es "la exégesis cristiana teológica" (Amorós, 1987, p.198), dado que es una de las "[…] fuentes de la hermenéutica […]." (Amorós, 1987, p.198). Rechaza cualquier interpretación poética o contextual, como Agustín y Rousseau, para huir de la dulcificación de los textos, que deben entenderse en un sentido puro: "La interpretación metafórica aparecería como una erosión de las aristas, un ablandamiento de la dureza del mensaje, una traición acomodaticia a su sentido prístino" (Amorós, 1987, p.198). Y por ello, en esta tesis sobre el pensamiento amoroso del autor danés, se destaca que en el último texto el salmista nos reclama que sirvamos al Señor con temor[178], es decir con miedo, porque estamos en manos de otro superior, dios, a pesar de ser responsables de nuestros actos.

El amor concierne entonces a la servidumbre a alguien superior que aportará un estado de quietud espiritual mediante un vínculo de amo/esclavo identitario como ya indicaba Rousseau, que replica en las relaciones sociales esa misma obediencia al señor con temor y temblor cuando en Efesios (6, 5) se dice: "Esclavos, obedeced a vuestros amos terrenales con temor y temblor […]" (Reina y Valera, 2009, p.1869). Lo que significa un movimiento de colonización de nuestro cuerpo por los mandatos de un amor dominador exigido por el Señor. El temor se presenta como la respuesta emocional de servidumbre al *status quo* dominador, que supone sometimiento a un superior y el temblor[179] la respuesta del cuerpo ante la amenaza que supone el castigo del Señor o a su mera presencia.

---

[178] En Latín: "Timor, oris, m. [do timeo], Cic. Temor, miedo, pavor; Hig. Dios, hijo del Eter y de la Tierra; Lucr., Hor. Temor religioso; Prop., Ov. Objeto tremendo; Stat. Objeto por el cual so tome algún daño ó riesgo; Hor., Ov. El Temor personificado." (De Miguel, Raimundo y Marqués de Morante (1867), *Nuevo Diccionario* Etimológico Latino-Español. pág. 933, Imprenta Brockhaus: Leipzig)

[179] En Latín: "Tremor, oris, m. [de tremo]-Temblor, estremecimiento; Lucr. Temblor de tierra, terremoto." (ibídem, pág. 945)

Asimismo, en línea con el universo del deseo de Agustín, niega el deseo sexual singular y la interdependencia, articulando un desgarramiento de lo Otro, para que no haya movimiento de cambio en el contagio del "yo" con lo diferente. Y el pensador danés presenta también un rechazo al cambio, donde lo universal es la individualidad o subjetividad cristiana y la pasión, tal y como aporta este análisis:

> La defensa de la individualidad del hombre contra la universalidad del espíritu; la de la existencia contra la razón; las alternativas inconciliables contra la síntesis conciliadora de la dialéctica; la libertad como posibilidad contra la libertad como necesidad y, en fin, la categoría misma de la posibilidad, [...] (Abbagnano, 1994, p.161)

Para mostrar su rechazo a la síntesis conciliadora trabaja sobre esta metodología y parece que finalmente llega a esa misma síntesis conciliadora en la imagen del amor al amor en la estética y en la fe. Uno de los textos del autor, que se van a analizar en este capítulo, *Diario de un seductor*, representa precisamente esa escritura estética y amorosa. A pesar de arremeter contra el amor es una novela sobre el amor, cargada de descripciones sensuales, llamamientos poéticos a la amada, pero también tácticas de seducción y captura del amor a través de sus referencias a un deseo planificado, en el que las emociones y sensaciones son idealizadas fuera del cuerpo de la amada. Como se puede apreciar la racionalización del deseo en *Juan el seductor* se muestra a través de una mirada irónica sobre la poesía, como lugar del amor erróneo:

> El ideal concreto de nuestro hombre puede decirse que fue un ensayo para realizar la tarea de vivir poéticamente. Dotado de un sentido finísimo para descubrir lo que hay de interesante en la vida, supo encontrarlo y una vez hallado, supo reproducir lo vivido, adornándolo con una buena dosis de poesía. (Kierkegaard, 1988, p.31-32)

No obstante, la fórmula que presenta el Kierkegaard estético, transitando como poeta, es aquella Idea del "esteta", que como el objeto amado existe para ser: "[…] arrastrada pasivamente entre el conocimiento filosófico y la exigencia artística de la forma." (Adorno, 1969, p.19). Cuando la estética entra en oposición con el estadio ético, el pensador danés

afirma la posición de un moralista estoico como Agustín, en la medida en que ya es inmanente a él su fin subjetivo: "el hombre deviene lo que debe ser […]" (Theunissen, 2005, p.10); o en palabras del investigador alemán, entre las dos hay un punto de inflexión, la decisión: "Así, en Kierkegaard la actitud estética aparece como un no decidirse, desde el punto de vista de lo ético" (Adorno, 1969, p.28). Motivo por el que se desmarca de la eticidad, en tanto que normativa general, en favor de la pasión pura de la religión: "El matrimonio es la expresión típica de la eticidad, según Kierkegaard: es un objetivo que puede ser propio de todos" (Abbagnano, 1994, p.165).

En definitiva, Kierkegaard situaba la decisión con el compromiso social en su tiempo en el estadio ético como estadio del compromiso general: "[…] es el del hombre que se compromete dentro de la temporalidad, como esposo, amigo, pariente, como trabajador..." (Simón, 2014, XXX), lo que corresponde a "lo *general* de Hegel", para quien el individuo es parte de ese todo a través de la mediación, y por tanto, encuentra su lugar en el objeto del "Plan del Espíritu".

Las esferas son etapas estancas absolutas, y de oposición, en principio y sobre todo, entre la estética y la fe: "Media entre ellas un abismo todavía más profundo, una oposición aún más radical que entre la estética y la ética" (Abbagnano, 1994, p.166). Tan radical es la oposición que lo cierto es que dichas dimensiones no se pueden vivir al mismo tiempo en un cuerpo, solo reflexionar: "[...] cada una exige ser *absoluta* en nuestras vidas. Sin duda podemos reflexionar a un mismo tiempo sobre estos modos de existencia contradictorios, pero no podemos vivirlos a un mismo tiempo" (Collins, 1970, p.59).

Sin embargo, como se analizará, esta calidad de absoluto entre la estética y la ética da paso a una aproximación entre la estética y la fe en su forma: "el estadio religioso no conserva ya ningún rasgo ético, y así las descripciones de los estadios religioso y estético aproximan a estos entre sí de un modo continuo" (Goldmann, 1968, p.119). De hecho, para el pensador danés los hombres y mujeres cristianos se rigen por la esfera estética de una manera u otra: "[...] Kierkegaard cree que todos en el mundo cristiano están contagiados en mayor o menor grado por el punto de vista estético" (Collins, 1970, p.59). Y a su pesar, su Idea sobre la

pasión, aunque está alienada de la sensualidad de los cuerpos, se dirige hacia la imagen de una estética corporal religiosa, la belleza incomprensible de la pasión de la fe.

Los personajes de sus obras más estéticas son seudónimos del pensador, que representan algunos aspectos de las diferentes esferas, por ejemplo, Juan el seductor en *Diario de un seductor* es la imagen del amor erótico en la esfera estética. Escenifica el espectáculo y apariencia amorosa de la sociedad burguesa de su tiempo, como también lo muestra en las referencias que hace sobre el matrimonio en *In vino veritas*: "Todas (las categorías) guardan, para el espectador de hoy, ese carácter de apariencia que es propia en muchas ilustraciones de la primera mitad de siglo XIX." (Amorós, 1987, p.117). Igualmente, otro de los investigadores de Kierkegaard considera que el amor es para él: "por entero aparente" (Adorno, 1969, p.27); es más lo describe en términos de decadencia amorosa: "Por tres veces expone, en rigidez alegórica, el cuadro enigmáticamente vacío de su amor decadente" (Adorno, 1969, p.18). En *In Vino Veritas* describe una versión aún más negativa del amor erótico y las mujeres que en *Diario de un seductor*, pero en cualquiera de los dos casos muestra una idealización del amor que no se materializa en un sujeto concreto, sino en una imagen de fusión amable y, por tanto, en el amor al amor.

Entre las imágenes ideales exalta la virginidad femenina, cuya descripción recuerda e mismo ideal de feminidad de la matriz de inteligibilidad amorosa de san Agustín; así como, la figuración de caballero medieval que reproduce del *roman amor cortés* que, salvando las distancias de la actualización de su imagen, sus pretensiones responden en gran medida a los mismos objetivos estéticos: ensalzar el amor al amor como ideal bello, pero desde una posición de dominio y conocimiento de sí, como la que ocupa el personaje *Juan el seductor*:

> Nuestro seductor, todavía bajo las presiones de la *exis* del caballero, contrasta si su comportamiento cumple los requisitos del código estético más exigente, hace con escrúpulo jansenista su más riguroso examen de conciencia bajo el imperio de la Idea que regula la esfera estética. (Amorós, 1987, p.122)

Con el mismo trazado de Agustín de Hipona vuelve a incidir en que las mujeres no tienen acceso al autoconocimiento, debido a que no tienen libre albedrio porque representan la

fatalidad, en un encuadre reformulado de *amor cortés* que ya realizó Rousseau en otro sentido. Y tanto en Agustín, como en Kierkegaard o el mismo Rousseau hay un interés en zafarse de esa fatalidad femenina que ellos mismos crean, como Zambrano evidencia a través de la historia de amor de *Eloísa*: "La imagen sagrada del amor medieval es un intento "masculino" de liberarse de la fatalidad de *Eva*, en que la mujer no ha tomado parte." (Zambrano, 2012, p.91) El pecado original centrado en el deseo amoroso sexual es una recreación masculina, en la que, además, implica a Eva como la instigadora de su propio advenimiento en hombre caído en el pecado por la transgresión del precepto de control sobre el deseo amoroso singular.

A lo largo del capítulo, también se intentará analizar como el desarrollo de la subjetividad individualizada en Kierkegaard muestra la identificación de amor y deseo erótico en una relación de dominio, que ya aparecía en el pensador de Hipona, en la que el sujeto amante proyecta su deseo sobre el sujeto-objeto amado, totalmente sublimado bajo la Idea, la imagen de feminidad. Y este sujeto-objeto, cuando es cómplice del dominio del amor le devuelve su propio reflejo para satisfacer su autosuficiencia, su fin subjetivo de caballero.

El objeto del pensamiento amoroso es aportar un sentido existencial al individuo, claramente ahora en Kierkegaard: "[…] denomina su pensamiento "existencial" (existentiell)." (Theunissen, 2005, p.3). El análisis que realiza este investigador para definirlo es que en primera instancia refleja la relación del pensador con su pensar, y luego cómo este pensamiento puede ser reflejado literariamente e incorporado por un destinatario en su existencia cotidiana. En este sentido, comprende, el valor de la producción literaria para inscribir la moralidad amorosa en torno a fines existenciales en el cuerpo, e igualmente su concepto de existencia está íntimamente vinculado con el amor abstracto y espiritual en la esfera de la fe, como Agustín: "Toda la producción literaria de Kierkegaard surgió de su intento de llevar a los hombres a una relación religiosa con Dios." (Collins, 1970, p.13) Sin embargo, las consecuencias de su pensamiento son otras, porque exalta una existencia individualista moralmente excelente, que excede los preceptos del amor a dios: "Kierkegaard deseaba sinceramente promover la interpretación religiosa de la existencia, pero sus principios contenían consecuencias ateas, completamente contrarias a sus buenas

intenciones" (Collins, 1970, p.11). Y con su crítica a la dialéctica de Hegel de fondo, Kierkegaard terminará llevando : "la ética de lo general a la ética del individuo" (Simón, 2014, XXIX), en concreto, se centra en ese "yo" de perfección caballeresca que ocupa el lugar de dios.

Finalmente, las obras, que se analizan en este capítulo para trabajar el concepto de amor, pertenecen a varios géneros literarios. Por un lado, para abordar el objetivo de la tesis en torno al amor erótico o de inclinación se trabaja en profundidad *Diario de un seductor* (1988), que es una novela. En cierta medida, constituye una alusión a su drama amoroso personal, pero, además, buscando la genealogía, emula la obra de Platón, *Fedro*, para orientar o seducir a su amada hacia un amor exaltado, en una interpretación del talante seductor de *Sócrates* y sus intenciones amorosas hacia Fedro. El mismo autor reconoce su lectura a través del protagonista, *Juan el Seductor*:

> En estos días no he hecho otra cosa que prepararme, leyendo el célebre pasaje del Fedro sobre el amor. Esta lectura ha electrizado todo mi ser y me parece un preludio magnífico. No se puede dudar que Platón entendía profundamente en cuestiones eróticas. (Kierkegaard, 1988, p.222)

Por otro lado, también analizaré otra novela, *In Vino Veritas* (2009), a partir de dos motivos, el principal es que la obra continua la tradición del género literario del simposio, puesto que narra la reunión de varios varones, supuestamente expertos, para hablar del amor, también imitando *el Banquete* de Platón. Las diferencias fundamentales de *In Vino Veritas* con la obra de Platón estriban en que las relaciones amorosas eróticas se centran ahora fundamentalmente en las relaciones heterosexuales y el objeto de análisis en segundo término son las mujeres y, por supuesto, no tiene el alcance de reflexión diversa de *El banquete*. El título de la obra sitúa la embriaguez como condición de confesión de la verdad desplazando el amor como medio de conocimiento, así lo proclama: "[...] puesto que el vino es la defensa de la verdad, como ésta es la apología del vino." (Kierkegaard, 2009, p.55).

Hay un análisis también de la obra *Temor y Temblor* (2014) porque, junto con otras de sus obras como *Diario de un seductor*, justifica el sacrificio sin mencionarlo expresamente de la

única experiencia amorosa erótica, que no sexual, que mantuvo: "[...] su desgraciado amor por Regine Olsen." (Simón, 2014, X), porque si lo confiesa abiertamente cae en el terreno de la ética. En definitiva, es una revisión oculta de su vida amorosa para alcanzar un conocimiento de sí en relación con el concepto de amor al amor religioso centrado en el sacrificio como Abraham. Y como en las obras de Agustín y Rousseau sobre la confesión, su intención es confesar la verdad sobre sí, en este caso, a través de un acontecimiento propio pero no narrado expresamente. Elude hablar de Regine en línea con lo que hizo Agustín con Floria Emilia sus *Confesiones*. Exalta también el arquetipo del *Caballero o padre de la fe* en la figura de Abraham como: "el Único, el Interesante, el Particular por excelencia" (Simón, 2014, XXVII). Y finalmente, se trabaja también el volumen primero de *Las obras del amor*, porque teoriza sobre el amor desde la esfera de la fe sin máscaras ni elementos figurativos literarios.

Los títulos de la bibliografía que se han utilizado para interpretar el concepto de amor de Kierkegaard son diversos. El análisis de su pensamiento en general, como ya se avanzaba en la introducción, se ha llevado acabo con las reflexiones de la obra de Theodor W. Adorno (1969), *Kierkegaard: La construcción de una estética* y sobre la figura de la subjetividad, otra de Celia Amorós (1987) titulada *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Asimismo para el análisis de elementos o categorías concretas el trabajo de James Collins (1970) en *El pensamiento de Kierkegaard,* o artículos como *El perfil filosófico de Kierkegaard* de Michael Theunissen (2005); también, diversos artículos de dos obras monográficas *Kierkegaard vivo* (1968) y *Kierkegaard Vivo. Una reconsideración*. Y finalmente se incorporan también los análisis de algunos capítulos de libros para destacar interpretaciones sobre el sentido de existencial de Judith Butler (2016) en el capítulo "La desesperación especulativa de Kierkegaard" de *Los sentidos del sujeto*; o para el tratamiento de la misoginia el capítulo de Amelia Valcárcel (1997) "La misoginia romántica II. Kierkegaard: la misoginia galante", incluido en *La política de las mujeres*. Aquí solo se han mencionado algunos de los títulos incorporados a la interpretación del concepto de amor de Kierkegaard expresamente, a lo largo capítulo se dará cuenta de todos los títulos utilizados.

A continuación, se inicia el análisis del concepto de subjetividad en relación con la doctrina de Agustín de Hipona.

4.2. El Uno agustiniano en la construcción de una subjetividad binaria

En el pensamiento de Kierkegaard se detectan similitudes con el concepto de amor en Agustín de Hipona en la configuración de su vertiente subjetiva de unidad excelente, cuando además la subjetividad entraña una aspiración a la verdad a través de la autosuficiencia del individuo en la fe: "La tesis Kierkegaardiana de que la subjetividad es la verdad, implica tácitamente que la verdad se consubstancia con el proceso vivo de la fe" (Adorno, 1969, p.235). Y con esta vinculación entre subjetividad, autosuficiencia, fe y verdad, queda fijado su pensamiento amoroso al amor al amor a partir de su ideal de totalidad individual espiritual o subjetividad absoluta.

Kierkegaard buscaba en la religión cristiana lo que no encontraba en la filosofía, el conocimiento o experiencia de lo absoluto del espíritu individual como lugar de la verdad frente a visión ética general de Hegel. Como también pensaba que no se podía llegar al amor cristiano de manera transitoria entre esferas, es decir, desde la esfera intelectual o racional a la fe, opta por la pasión como vía frente a la razón. Dicho en palabras textuales del mencionado investigador:

> [...] el punto de vista cristiano, como revelación, le parecía afirmar, frente al pensamiento, una trascendencia que excluye todo método gradual de transición de la filosofía al cristianismo, y que, para ser alcanzado, necesita de un "salto cualitativo". (Adorno, 1969, p.235)

Para el pensador danés el cristianismo tiene que presentarse diferenciado del pensamiento intelectual "como algo autónomo y separado de la filosofía" (Adorno, 1969, p.235), e introduce el amor o la pasión como punto de inflexión entre la filosofía y la religión para rehuir de la ética. Sin embargo, el salto cualitativo entre ética y fe se inserta como parte del camino entre estadios: "De hecho, los datos cristianos aparecen en Kierkegaard como un "estadio" en el curso de su filosofía, incorporándose sin rupturas, a pesar de sus propias tesis; [...]" (Adorno, 1969, p.236). En la conformación de la subjetividad de excelencia es donde

claramente se ve este intento de separar cristianismo y filosofía, que plantea tantos problemas al autor por su devenir en una individualidad absoluta que se quiere vincular con el mundo terrenal, pero que rehúye de la sensualidad.

Es más, en la visión de Adorno estos problemas de comprensión, que tienen los discursos de Kierkegaard sobre el cristianismo y el amor cristiano, derivan de una difícil lectura sobre la subjetividad adecuada, que también se aprecia en esta tesis, puesto que por un lado: "[...] el filósofo, a pesar de estar extremadamente inclinado a la actitud reflexiva, se esfuerza por hablar sin complicaciones y simplemente, como si fuera Sócrates en el mercado" (Adorno, 1969, p.236). Pero, por otro, con esta búsqueda de la simplicidad cae en la retórica por la retórica, que dificulta el objetivo de su reflexión y crítica:

> La retórica es el peligro que acecha a la totalidad de la producción de Kierkegaard, la retórica de un interminable monólogo que, en cierta medida, no admite ninguna objeción externa y que avanza circularmente, sin censuras e incluso sin articulación. (Adorno, 1969, p.236).

Esa admiración socrática de Kierkegaard se percibe claramente en la metodología mayéutica, de orientación y acompañamiento subjetivo, que realiza el seductor hacia su amada en el texto *Diario de un seductor*. Con ello, articula dos subjetividades: el amante seductor o amo y la amada como subjetividad amorosa feminizada o sierva a sacrificar, el sujeto amante y el objeto amado. Una relación de dirección, con la que el sujeto amante logrará la subjetividad espiritual, que ya exaltaba el neoplatonismo de Agustín y con anterioridad Sócrates:

> La sabia sutileza del dirigismo socrático cuando orienta con sus insinuaciones al esclavo para que reconstruya, engendrándola de sí mismo, la lógica racional que subyace al teorema de Pitágoras, es el modelo pedagógico de nuestro seductor platonizante. (Amorós, 1987, p.125)

Con este análisis sobre los métodos seductores de orientación socrática, que evidencia en este párrafo la pensadora valenciana, se vislumbra un hombre con habilidades, también geométricas de seductor, cuando exhibe una planificación matemática para lograr el

enamoramiento de ella, como respuesta crítica a la realidad social y racional burguesa de su tiempo. En este proceso de conocimiento u dominio sobre sí para seducir y dirigir el pensador danés se adhiere a los principios de antagonía de la metafísica dualista de Agustín e introduce el mismo concepto de amor cristiano binario, en el que el amor correcto se contrapone a otro amor incorrecto, es decir, sin elaboración, "natural" o "inmediato" (Adorno, 1969, p.237), que remiten a *caritas* y *cupiditas*. El primero el amor dirigido al objeto correcto a los fines subjetivos de unidad espiritual del sujeto amante y el segundo el amor concupiscente y sensual que dispersa al sujeto en su reflexión.

Así, lo afirma también Vicente Simón cuando comenta que Kierkegaard leyó la obra de Schegel, *Lucinda* de 1799, en la que el autor trata de demostrar la posible conciliación entre el amor sensual y sexual con el espiritual: "[...] Kierkegaard lo niega: placer físico y reflexión no pueden convivir [...]" (Simón, 2014, XXVII). Es más, considera a su prometida Regine: "[...] la tentación con la que se trata de apartarle del camino que Dios le ha ordenado tomar [...]" (Simón, 2014, XXVII). La sensualidad y el amor erótico singular, representado en Regine o Cordelia en tanto que objetos de pecado por provocar la dispersión del sujeto, al tiempo que tentación de dios para probar la fe, se convierten en vínculo y sacrificio entre el mundo terrenal y el celestial. Y de nuevo reproduce entre el conjunto de dualismos esa relación binaria y subjetivamente opuesta entre sujeto amante activo y objeto amado ensimismado, tal y como la planteaba el padre de la iglesia en su doctrina amorosa.

En línea también con san Agustín, este pensador romántico orienta el amor al prójimo del sujeto amante en términos de fines entre semejantes para la unidad espiritual, un amor dirigido a la humanidad en general indiferente, cuando se ama a un prójimo no subjetivo sino abstracto y por mandato: "El mandamiento cristiano de amar se dirige, según la exégesis kierkegaardiana, al hombre en general, sin tomar en consideración sus características específicas, y sin advertir cualquier inclinación natural hacia un hombre determinado" (Adorno, 1969, p.237).

Y como el padre de Hipona también establece una doble existencia contrapuesta, pero que intenta vincular: la terrenal y la celestial. Será a esta última a la que se dirija la existencia del

individuo, que se trasluce terrenalmente en dos entidades contrapuestas cómplices con el sistema económico del deseo, una masculinizada deseante y otra feminizada deseada, donde la primera se individualiza subjetivamente para aspirar la figura del caballero, entre las que recreará la figura del caballero esteta, y la segunda queda mitificada en una imagen petrificada misógina.

A partir de esta introducción general se ha introducido la relación de la subjetividad de Kierkegaard con la individualidad agustiniana, ambos conceptos se articulan en un mismo mapa de relaciones en torno a lo Uno como totalidad: El sacrificio de la vida como medio entre el mundo terrenal y celestial, el dominio del sujeto amante masculinizado y la figura del caballero esteta y la mitificación de la feminidad. Y a continuación se inicia el desarrollo de dicho mapa en cuatro subapartados, con el objeto de detener el análisis en un examen más detallado de las aproximaciones de este pensador con san Agustín.

4.2.1. El sacrificio de la vida como vínculo entre el mundo terrenal y el celestial

La construcción del sentido de la vida de Kierkegaard se enmarca en los límites de los discursos agustinianos de salvación individual, en los que la existencia de orientación teísta cristiana se inspira en la obediencia a un ser superior; dios es el señor, sus siervos hombres son sus productos y le deben sumisión bajo un modelo patriarcal de jerarquía y dominio. De manera que se produce una identificación entre lo divino y sus siervos a través del espíritu masculino de paternidad, como en Agustín, que conecta el ideal del supremo creador celestial con la existencia terrenal humana en términos de oposición necesaria:

> Detrás del mundo en que vivimos, en un fondo lejano, hay otro mundo que guarda con el real una relación similar a la que existe entre la escena teatral y la escena de la realidad, barruntada a través del arte escénico.” (Kierkegaard, 1988, p.33)

Con esta metáfora ilustra el pensador la relación entre vida terrenal y celestial. A través de su época describe una vida terrenal análoga a la burguesa, que prescribe a la existencia unas connotaciones de apariencia, bastante contraria a la vida de austeridad y reflexividad individual de la espiritualidad religiosa. Kierkegaard, como Agustín, no quiere saber nada de lo que consideran un semblante estético, defienden otra vida hacia la que orientarse no

terrenal ni material, sino espiritual; una existencia privada individual situada en la reflexión sobre sí y el autoconocimiento, en el que la vida terrenal irrumpe solo en calidad de monstruosa: "Para Kierkegaard el mundo externo sólo se convierte en real en cuanto es abyecto. Por ello, en la 'situación' su dialéctica sale de una inmanencia enclaustrada." (Adorno, 1996, p.68)

Para aproximarnos a ese concepto de "situación" este pensador alemán destaca la intuición de Kierkegaard para visibilizar "la miseria de la situación de intenso capitalismo que se iniciaba" (Adorno, 1996, p.68). Pero, por otro lado, Adorno admite que no "analiza ni la necesidad ni la justicia de la cosificación" (Adorno, 1996, p.68), e incluso expresa que la crítica de Kierkegaard sobre aquella situación de intenso capitalismo se coloca desde lo que afecta supuestamente a la subjetividad individual: "Se opone a ella invocando la pérdida de inmediatez que consideraba aún resguardada en la subjetividad" (Adorno, 1996, p.68). Con este marco capitalista se pierde la espontaneidad en favor de la distancia mediada en las relaciones humanas, pero no hay mucha más profundidad en su crítica. De hecho, el pensador danés mantiene, por ejemplo, la misma concepción de sujeto-objeto amoroso de las mujeres que el mismo sistema capitalista predica en las relaciones sociales.

El pensador danés no aborda apenas las contradicciones violentas de su sociedad burguesa capitalista, por ejemplo, entre el hombre privado y el ciudadano y el sistema que les sostiene, porque elude al segundo: "[...] suprimiendo a este último y conservando sólo al primero [...]" (Goldmann, 1968, p.119-120). El hombre privado antisistema kierkegaardiano queda enclaustrado en el ideal del caballero, ya sea estético o caballero de la fe, que impone su dominio soberano a lo otro, eludiendo de nuevo, como Agustín y Rousseau, las necesidades propias y ajenas de cuidados y afectos. La suspensión teleológica de lo ético sobre los cuidados afectivos y materiales permite esta dedicación de los hombres "por y para el espíritu" (Amorós, 1987, p.29), ya sea desde su pura estética o desde la religión.

Ese espíritu individual y con sentido existencial creativo se conforma con una serie de narraciones amorosas épicas, una "epopeya individual" (Amorós, 1987, p.29) que oculta los lazos y los afectos sociales a través de la dominación sujeto/objeto, como en Agustín, pero

expresada en sus hazañas seductoras o espirituales. Por lo que no logra desvincularse de las intenciones sistemáticas de la filosofía idealista occidental. Mientras Hegel encuentra un acceso al espíritu objetivo en términos también de hazaña en la "epopeya de la historia universal" (Amorós, 1987, p.29), Kierkegaard se explaya en una epopeya universal subjetiva. Ambos desvinculan el espíritu del sostenimiento material de la vida vulnerable, la interdependencia y la sensualidad para centrarse en el poder general o subjetivo bajo una civilización o sin ella. Hegel y Kierkegaard en su periplo dialéctico destilan una añoranza de ideal de perfección desvinculado de lo material, en la misma medida que Agustín de Hipona, tal y como lo explica la mencionada pensadora:

> El esquema fundamental está constituido en ambos casos por la idea de que el sacrificio de la carne (y de aquello que metafórica y/o metonímicamente se relaciona con ella en la genealogía –o generación según el *logos*, que se considera, naturalmente, masculina-) es lo que fundamenta lo que podríamos llamar la legitimación dinástica, el título de la genealogía victoriosa frente a las otras, es decir, la dinastía de los señores. (Amorós, 1987, p.29)

Esta genealogía masculina se legitima conformando una dinastía espiritual frente a quienes se someten a los rigores de la materialidad de corporalidad, las mujeres, porque los primeros optan por: "el *logos* a la vida" (Amorós, 1989, p.29). Kierkegaard, como amo, se posiciona por encima del siervo o la sierva que se apegan a la vida terrenal como describe *Juan el seductor* con la ayuda que recibe de su criado:

> Yo los dejé en seguida y me fui corriendo hacia una de las calles próximas, donde me esperaba mi criado. En un periquete me puse un disfraz que él me tenía preparado y volví a pasar junto a ella, sin que lo sospechara. (Kierkegaard, 1989, p.128)

Kierkegaard coloca a los criados como a las mujeres en el lugar feminizado del sujeto-objeto de satisfacción de la posesión del amo, que logrará la eternidad a través del dominio afectivo o sentimental, situando y devaluando irónicamente la servidumbre amorosa en la feminidad, como dependiente de lo terrenal. El señorío con su elección del *logos* en lugar de la vida, como dice Amorós, ha alcanzado el derecho a fecundar y a reproducir según la palabra, y

corrobora la expulsión de las mujeres de dicho poder, en tanto que, apegadas ontológicamente a la reproducción de las necesidades materiales y afectivas, como si ellos no tuvieran dichas necesidades. La vida espiritual masculinizada espera ser salvada en el otro mundo, por tanto, no viven plenamente los avatares terrenales: "Muchos hombres que corporalmente viven en este mundo de la realidad, no pertenecen, sin embargo, a él, sino a aquel otro lejano." (Kierkegaard, 1988, p.33-34). Unos avatares que se contraponen a la vida celestial.

El individuo de Kierkegaard no realiza un proceso de autoconocimiento para establecer una relación subjetiva con la vida y con lo otro diferente (naturaleza, individuos y mundo), sino para lograr alcanzar el mundo ideal, celestial o esfera espiritual de la fe, a partir de unos preceptos de dominio de la voluntad amorosa y la sexualidad, tal y como ya avanzó Agustín de Hipona. Y asimismo en la esfera estética tampoco hay intención de vincularse con los acontecimientos externos de la realidad sino con la idea de sí mismo, para lo que se substrae de la realidad:

> No se substraía a la realidad porque fuera demasiado débil para soportarla, sino cabalmente porque era demasiado fuerte. Pero esta fortaleza era su enfermedad. Tan pronto como la realidad perdía a sus ojos su poder estimulante, quedaba desarmado y tal estado de abatimiento constituía su mal específico. (Kierkegaard, 1988, p.34)

La realidad queda inscrita en un ambiente romántico, donde espera encontrar todos los elementos para delimitar el ideal de belleza amorosa que, en principio, no tienen que ver con la fe cristiana y, sin embargo, configura un ambiente de exaltación religiosa en la conformación de dichos elementos:

> El ambiente es siempre una cosa de la mayor importancia, especialmente para los recuerdos futuros. Por eso debemos vivir todas nuestras aventuras amorosas de tal suerte que luego nos sea fácil evocar una imagen que contenga los aspectos bellos de las mismas. Para lograrlo, es de todo punto necesario prestar la máxima atención al ambiente. (Kierkegaard, 1988, p.176)

Ese romanticismo que espera del amor la elevación de las almas hasta un nivel de éxtasis pasional desapegado de lo terrenal, corporal y la sexualidad, para componer una exaltación e idealización del sentimiento. La pasión será el elemento fundamental del pensamiento Kierkegaardiano, como en Agustín, para romper con lo terrenal: "No deberá sentirse atada a la tierra, sino flotando por los aires; no caminando, sino volando; no recorriendo siempre el trayecto, ora hacia adelante, ahora hacia atrás sino siempre avanzando, siempre hacia adelante" (Kierkegaard, 1988, p.177)

Desde la esfera absolutamente estética realiza este primer despegue hacia lo espiritual del sentimiento de amor a través del arquetipo del caballero esteta, como posición subjetiva dedicada a los sentidos y las pasiones: "[...] está allí para recordarnos que ningún concepto de la existencia humana es adecuado si no puede encontrar un lugar distintivo para la experiencia de los sentidos y para el desenvolvimiento libre de las pasiones" (Collins, 1970, p.66) Pero también, la sensibilidad queda adscrita a la esfera de la religión cristiana a través del arquetipo del Caballero de la fe, puesto que aspira a la verdad a través de la imagen del sentimiento de amor a la idea suprema de amor.

Los ideales amorosos de totalización romántica regulan tanto el tránsito por la esfera estética como la inmersión en la esfera de la fe, que se presenta como el lugar de la verdad a través de la visión divina. En la esfera de la estética y en la fe el sujeto rechaza la sensualidad apegada a la materialidad, pero no la idealización de la imagen del amor fusión y su dominio a través de la castidad y virginidad amorosa. Y será por medio de las imágenes ideales que establece los vínculos entre lo terrenal y lo celestial.

Mientras que, por otro lado, con la disolución de los lazos sociales en su materialidad, el sujeto espiritual, lo mismo el caballero esteta como el de la fe, toma distancia del resto de sujetos y de la voluntad social o colectiva ética para elevar la suya propia, en concreto: "se convierte en goce abstracto y egoísta" (Collins, 1970, p.69) Con ello, reproduce el amor cristiano individualizado de Agustín que no se apega a la realidad de la existencia humana ni a sus vínculos terrenales concretos, porque busca lograr ser parte del mundo celestial en la idea suprema de amor.

Es a partir de la Idea de belleza del amor, proyectada por el individuo amante en los cuerpos concretos para reflejarse a sí mismo, que el caballero esteta sacrifica el amor singular en tanto que vida y se conecta con el mundo sensual de la imagen y, por tanto, con el celestial. Una mediación vinculante entre lo terrenal y lo celestial a través del sacrificio de la singularidad de la vida para llegar al amor absoluto espiritual de la esfera de la fe.

Esa subjetividad caballeresca o de paternidad espiritual en todas las esferas será el referente del amor en el pensamiento de Kierkegaard en los términos de deseo voluntario hacia el logro de la perfección, que ya se había intuido en Platón, se formula claramente por el neoplatonismo de Agustín de Hipona y se encontraba en calidad de padre de familia en Rousseau. En el siguiente apartado se analiza los elementos fundamentales de esta configuración subjetiva.

4.2.2. Una imagen de la masculinidad autosuficiente y excelente

Kierkegaard centra su reflexión en el estudio de la subjetividad, no como una simple orientación moral y ética del deseo, sino, más bien, para darle sentido existencial a un esquema arquetípico individualista encaminado a un "yo" espiritual, sin singularidades ni adscripciones culturales ni éticas generales; una subjetividad comprendida bajo los parámetros de una modulación moral del deseo en torno a la intimidad. Esa individualidad solipsista que está dispuesta a desvincularse de anclajes con lo otro diferente desde una ontología de la independencia. Rechaza el ser-con invisibilizando los vínculos tanto antropológicos como socio-históricos, que Adorno aprecia como contradicción interna de su pensamiento, entre el ensimismamiento individualista que proclama y la realidad antropológica:

> Recurriendo a la categoría de "persona" y sus historias íntimas, quisiera excluir de su pensamiento a la historia externa. Sólo que la historia íntima de la persona se enlaza con la externa, antropológicamente, en la unidad de la "especie" [...] (Adorno, 1969, p.58)

En esta misma línea en que elude la interdependencia ontológica, Kierkegaard rechaza toda construcción sociohistórica del deseo y comprende el "yo" bajo una versión moral de

aspiraciones totalizantes. Recoge de Agustín de Hipona, heredado del estoicismo, su técnica de cuidado de sí dirigido a ejercer un dominio soberano reflexivo sobre el alma, con el objeto de lograr la perfección de uno mismo en un puro goce: "[…] la importancia que tiene el desarrollar todas las prácticas y todos los ejercicios por medio de los cuales podemos conservar el control sobre nosotros mismos y llegar a fin de cuentas a un puro goce de uno mismo" (Foucault, 2005, p.275)

El goce de uno mismo que deriva de esa relación de autoconocimiento reflexivo y egocéntrico en torno a una idea de autosuficiencia, que desplaza la necesidad de dependencia a una relación de subordinación amorosa con una atribución de la misma feminizada. Para Kierkegaard el deseo o amor de las mujeres debe ser estimulado por la masculinidad porque es donde se concentra su poder, como plantean Agustín de Hipona y Rousseau. El amor, como poder mediador entre lo terrenal y lo celeste, debe ser controlado, dirigido y procurado por la masculinidad, como ya explicitaba Agustín con el ejemplo de su madre, cuyos atributos consideraba masculinos.

Kierkegaard oculta, en línea con el padre católico, el poder de la necesidad de vínculos del individuo en el amor feminizado, así como la conformación del deseo singular, porque quiere situarnos únicamente en una condición existencial de un "yo" expresado en su arquetípico subjetivo: "[...] la subjetividad no aparece como el contenido de esa ontología, sino como su escenario" (Adorno, 1969, p.45).

Tal escenario muestra que no hay un estudio específico sobre el ser ético de la subjetividad, solamente una visión teatral de la existencia, en la que un sujeto individualizado representa su paso por distintos escenarios, situaciones o atmósferas existenciales que son los estadios o estructuras ideológicas, con el objeto de lograr diferentes representaciones de lo ideal de cada estadio. En cada una de las estructuras el sujeto afronta un sentido existencial: estético, ético o religioso, conformando ese personaje arquetípico señorial acorde con dicho sentido idealizado. Lo que significa que la vida no es más que un simple medio para recrear un sentido existencial en torno a fines de unidad, es la proyección de una voluntad deseosa individual que toma consciencia de sí en torno a unos objetivos existenciales. Pueden estar

dirigidos hacia belleza y la sensualidad del amor en el estadio estético, hacia el amor a lo general y el compromiso matrimonial en el ético o hacia la belleza del amor a al amor en la fe. Por tanto, el individuo procura planes o modulaciones artísticas de sí para conseguir la idea de perfección estética, moral o religiosa en la fe, como avanza en *Diario de un Seductor*: "Al principio no me llamó la atención el estilo de estas cartas, pero luego he verificado que en medio de su aparente desaliño, se ajustan a un riguroso y bien definido plan, artísticamente desarrollado" (Kierkegaard, 1988, p.29-30).

Hay una evocación de la creación artística en un proyecto de existencia individual que busca conformar una excelencia subjetiva, no solo en el estadio estético sino en cada estadio o esfera. Una puesta en escena del individuo troquelado reflexivamente en sí mismo, incluso ensimismado, que proyecta su deseo sobre el objeto amado para lograr la perfección del ideal señorial y le confina en sí mismo: "del intérieur" (Adorno, 1969, p.83). Desde ese interior el pensador danés ubica el centro del conocimiento universal, por lo que se hace cargo de uno de los elementos primordiales de la filosofía de Agustín de Hipona: el individuo en reflexión sobre sí mismo se conoce y conoce el mundo a través de sus deseos ideales y su poder sobre el amor y sus objetos. Esta idea del recogimiento íntimo es también reflejo de su propia biografía: "un reflejo de su propio ambiente interior" (Adorno, 1969, p.71), y en este ambiente enclaustra la relación sujeto y objeto:

> En el centro mismo de las construcciones filosóficas del primer Kierkegaard aparecen, plenamente imágenes referentes a espacios cerrados interiores que si bien provienen de la filosofía expresada en las obras (como derivados de la relación entre sujeto y objeto), van más allá de estas por las cosas que mencionan. (Adorno, 1969, p.71)

Kierkegaard realiza el mismo movimiento del deseo subjetivo agustiniano de proyección del sujeto amante de sí sobre lo amado, en tanto que objeto que refleja sus imágenes ideales, ordenando un tránsito dialéctico en las esferas entre: "la subjetividad y "su sentido" (Adorno, 1969, p.54). De esta manera, supuestamente no puede penetrar en la inmanencia del "yo" que es compacta y consagra la "intimidad" (Adorno, 1969, p.54). Repite el mismo movimiento

de deseo del pensador de Hipona para liberar o dispensar a la intimidad del "yo" de contaminación de otras subjetividades, con el objetivo de darle un estatuto de unicidad compacta al sujeto, por supuesto, espiritual y masculinizado, porque a través de ese movimiento se independiza de la necesidad y la naturaleza.

Reproduce el repetido esquema de género binario, masculinidad y feminidad, donde las diferencias físicas o anatómicas son formuladas en favor de su función en la heterosexualidad, para lo que Kierkegaard recurre no solo a la biología y la naturaleza, vinculando a las mujeres a la necesidad, también a un supuesto ser de la masculinidad instaurado en el deseo de dominio sobre sí y de poder sobre lo otro amado como ser completo y divinamente único como arquetipo:

> Cuando se contempla a un hombre, uno está tentado a creer que tiene delante un todo único y completo en sí mismo. Y así sigue creyéndolo, efectivamente, hasta el momento en que se enamora y pierde el dominio sobre sí. (Kierkegaard, 2009, p.88)

Una posición privilegiada de poder de un individuo supuestamente desapegado de los vínculos sociales, que es un elemento clave de Agustín de Hipona, que lo fue en la configuración del sujeto de la modernidad rousseauniana y también lo es en la comprensión del sujeto romántico de Kierkegaard. Ahora bien, genera una contradicción en torno a una individuación que exige vinculación para la separación, como afirma la investigadora valenciana:

> El individuo, pues, ha de producirse a sí mismo separándose de la especie. Pero ha de permanecer vinculado a la especie en la separación misma por la que realiza su principio de individuación […] (Amorós, 1987, p.239)

El proceso de individualización frente a lo social lo permite la red de apoyo de la comunidad o un grupo social como condición para desplegar lo posible de sí, si no el individuo queda sometido a la necesidad y, sin embargo, esa otredad sostenedora es totalmente invisibilizada de nuevo por el pensador danés, como Agustín. Él vive de la renta que le dejo su padre que le ausenta, aparentemente, de hacerse cargo de su propio sostenimiento material y sin familia

ni esposa vive liberado de dependencias de otros, e incluso de las exigencias del empleo. Kierkegaard no quiere reconocer las necesidades materiales y afectivas que cubren los trabajos de cuidados, ni siquiera los que exige su propio cuerpo que hacía el personal de servicio doméstico. En definitiva, es un sujeto privilegiado que se siente situado incluso fuera del sistema de producción en general: "una persona separada de los procesos productivos económicos" (Adorno, 1969, p.72).

Solamente reconoce, como Agustín, a los iguales, en la medida en que son semejantes, también de manera abstracta y distanciada: En el hombre lo esencial es lo esencial y, en consecuencia, siempre permanecerá idéntico y todos los hombres serán siempre iguales unos a otros" (Kierkegaard, 2009, p.157). Los hombres reflejados entre sí a través de una soberanía privada y en soledad: "El espejo reflector acredita la carencia de objetividad, puesto que sólo introduce en las habitaciones el reflejo de las cosas, así como también la soledad del que vive privadamente" (Adorno, 1969, p.72-73).

Kierkegaard concibe un individuo atomizado, siguiendo a Agustín, en cuyo espíritu predomina la voluntad de la pasión como modo de alcanzar la verdad y la razón: "En los estados de ánimo cree poder captar solamente los reflejos de esa razón" (Adorno, 1960, p.48). La misma seducción amorosa se muestra también como una herramienta racional de dominio sobre sí con el objeto de modular su propia voluntad de amante, evitando que su masculinidad se enamore o contamine con ese amor de inclinación singular, erótico o de amistad. El placer sexual no se expresa en la obra, porque lo interesante es el mismo amor del corazón, que es ya peligroso para el poder del sujeto masculinizado, como ya planteaba Agustín.

Foucault investiga la práctica el cuidado de sí en *Historia de la Sexualidad 3*(2005), destacando un cambio en la cultura sexual occidental de la abstinencia sexual hacia "un arte de la existencia dominado por el cuidado de uno mismo" (Foucault, 2005, p.275), en el que se ejercita el dominio sobre los placeres sexuales con el objeto de ser soberano sobre el objeto amado: "[…]parece cada vez más necesario desconfiar de ella, localizarla, en la medida de lo posible, en las puras relaciones de matrimonio –a reserva de cargarla, en esa relación conyugal, de significaciones más intensas-. (Foucault, 2005, p.275-76). Un dominio sobre el

deseo sexual ya se había sistematizado por Agustín, Rousseau la coloca en la maternidad y el matrimonio y Kierkegaard incorpora su misma idea de amor voluntario con el objeto de expulsar la libido directamente fuera de las prácticas sexuales.

Kierkegaard sospecha incluso del resguardo del deseo en el matrimonio y con la crítica irónica de *Diario de un Seductor* busca recrear la orientación de la libido masculina en el mismo dominio espiritual: "Gracias a sus poderosas cualidades intelectuales sabía tentar maravillosamente a las muchachas y atraerlas hacía sí, sin preocuparse por nada, en el sentido estricto del vocablo, de poseerlas" (Kierkegaard, 1988, p.35). Por lo que, como en Rousseau, ellas son los medios para reflejar el amor espiritual como dominio, incluso en la esfera estética con la seducción, que en Agustín constituía un lugar de peligro para el espíritu.

El pensador danés articula la conformación de esta subjetividad individualizada libidinal en el arquetipo del caballero, ya sea esteta, ético o religioso, sacrificando totalmente el deseo singular, de inclinación, y llevando al extremo el deseo en la conformación de un individualismo espiritual dominador. Es más, él mismo se intenta conformar en tal idea de espíritu solvente en su conformación del "yo" con su renuncia al amor y el matrimonio, porque el "yo" está auspiciado por una formación única espiritual de caballero completa, acabada, sin fragmentación : "[…] como radicalmente integrante del yo" (Adorno, 1969, p.50)

Esa identidad de caballero alcanza el punto de excelencia espiritual en la esfera religiosa, y a pesar del supuesto rechazo de la esfera estética y sus contradicciones, se hará en los mismos términos de exaltación de un idealismo individualizado de las narraciones del *amor cortés*, de la soberanía agustiniana y de la pasión bíblica. En esta última él privilegia el referente de Abraham:

> […] la figura con la que Kierkegaard se contrasta y se debate obsesivamente como su ideal del yo, por decirlo en términos freudianos, y que encarna en el mito bíblico del patriarca Abraham, surge al hilo de unas transformaciones muy características que arrancan de la dinámica de las contradicciones de su subjetividad de caballero:

> caballero que, como tal, necesita a la vez justificarse y estar legitimado para saltarse cualquier forma objetable de justificación. (Amorós, 1987, p.28)

Esos referentes masculinizados, donde no cabe cualquier actividad dependiente de cuidados, tal y como lo expresa en una conversación de su obra *In Vino Veritas*:

> A Juan le pareció de perlas lo que acaba de decir su compañero, ya que en su opinión el único capaz de preparar un buen banquete era un mantel que se despliega y brinda los mejores alimentos y bebidas como por arte de magia, con sólo decirle: ¡Extiéndete! (Kierkegaard, 2009, p.48)

Una mirada masculinizada que se formula sobre el sostenimiento de la vida, ocultando la realidad del trabajo arduo e interminable de quien los lleva a cabo en la cotidianidad; puesto que, además, solamente lo hacen los hombres en la ocasión especial, como el banquete de *In Vino Veritas* que lo organiza *Constantino Constantius*. Él mismo termina por arrepentirse de su disposición a organizarlo, porque experimenta sus exigencias, aunque no se considere lo mismo que un trabajo feminizado de sostenimiento. De hecho, no hay reconocimiento del trabajo que supone, y quien lo hace reniega:

> Ahora todos se admiraban de lo fácil que era organizar un banquete, menos Constantino, naturalmente, que juró y perjuró que jamás se volvería a aventurar en semejante empresa. (Kierkegaard, 2009, p.60)

Esta organización queda situada como un evento de excelencia masculina, por los resultados de su misma presencia y los conocimientos supuestamente tan relevantes que van a presentar los comensales:

> –Un banquete, amigos míos, es de suyo una cosa muy complicada, porque no basta prepararlo con todo esmero y talento, sino que también se necesita que salga bien y sea un auténtico éxito. Esta última palabra, sin embargo, no hay que entenderla en el sentido en que la entienden de ordinario las preocupadas amas de casa cuando tienen invitados a la mesa, sino en otro sentido muy distinto y difícil de verificar en la práctica. (Kierkegaard, 2009, p.51)

Ese trabajo tampoco se detalla en la obra que intenta emular: *El Banquete* de Platón. Pero Kierkegaard se desvincula aún más de las mujeres que, no es que ni siquiera tengan presencia, ni siquiera voz procurada como en la obra platónica. De hecho, en *In vino veritas* los hombres hablan sobre las mujeres como en *Diario de un seductor,* en la que un hombre habla de la propia vivencia de Cordelia.

Las mujeres no están en calidad de sujetos al mismo nivel, puesto que son consideradas sujetos-objetos, sujetos dominados por la masculinidad y objetos ideales de belleza amorosa para la masculinidad y sujetos representados por la masculinidad. Es más, hay una ruptura con la teoría del conocimiento en su planteamiento individualista autorreferencial, que supone "una alienación entre el sujeto y el objeto" (Adorno, 1969, p.49), y, por tanto, "una antinomia en su pensamiento" (Adorno, 1969, p.50). Kierkegaard critica la alienación del amor en el contexto funcionario y burgués de su época, pero tal y como explica Adorno, las categorías "sujeto" y "objeto" "se originan históricamente" (Adorno, 1969, p.49); y estas se expresan en contradicción en las tesis de este pensador existencialista que plantea un sujeto ahistórico, descontextualizado: "No se trata meramente, como se encuentra en la filosofía de Kierkegaard, la indiferencia entre lo subjetivo y lo objetivo, sino la indiferencia entre lo histórico y lo natural" (Adorno, 1969, p.76). Lo que de nuevo aproxima a la concepción ahistórica del individuo en Agustín o Rousseau, para quienes existe el hombre natural antes de la caída y el hombre después de la caída o social.

Desde una mirada racionalista moderna el conocimiento se produce bajo esa relación del dominio del sujeto sobre un objeto, pero el pensamiento de Kierkegaard busca el sacrificio absoluto de un objeto considerado alteridad poderosa, como Agustín de Hipona, que se explican de la siguiente manera: "[…] en Kierkegaard el yo es constreñido a encerrarse en sí mismo ante la prepotencia de lo otro." (Adorno, 1969, p.53). La vivencia de un sujeto masculinizado soberano, hecho a sí mismo a la imagen de dios que desprecia y sacrifica la interacción con lo otro diferente, como esos ritos de paso a la adultez masculina, para desprenderse de la potencia amorosa de la alteridad capaz de feminizar la subjetividad masculinizada y, por ello, la teme. Y para ello exhibe la superioridad espiritual de dominio que hace del alma masculina algo excelente, caballeresco, como lo describe a través del

personaje de *Juan el seductor*: "[…] tuvo un arte de seducir muy particular y absolutamente característico, ya que por naturaleza era un espíritu demasiado cerebral como para ser un seductor en el sentido vulgar de la palabra" (Kierkegaard, 1988, p.35)

El caballero, esteta en este caso, no tiene contradicciones, ni una mirada subjetiva o parcial en su posible hacer, todo lo contrario: "La subjetividad libre, actuante, es para Kierkegaard la portadora de toda realidad." (Adorno, 1969, p.50). Es más, esta posición subjetiva tiene un lugar claro de poder y autodeterminación como Jean Paul Sartre afirmará posteriormente en un sentido muy concreto: "Así, la verdad subjetiva existe. No es saber, sino autodeterminación; no se la definirá ni como la señal interna de una adecuación, ni como la indisoluble unidad de un sistema" (Sartre, 1968, p.22). Kierkegaard atribuye a ese "yo" espiritual indiferenciado, capaz de sintetizar los ideales excelentes de las diferentes esferas (estética, ética y de la fe) a través del dominio de lo amado y elevar al individuo espiritual a la autodeterminación subjetiva absoluta, así como lograr autoconocerse y un lugar ineludible de poder para el conocimiento del alma, del mundo y de dios.

A partir de la motivación subjetiva y su impulso de un estadio a otro Kierkegaard comprende al individuo de manera afirmativa o negativa, dependiendo del ideal dispuesto en cada uno. En su estructuración sensible y estética el individuo está afirmado, mientras que en el estadio ético está negado por la subsunción de la individualidad a la generalidad. Este tránsito por los dos estadios prepara al individuo, a través de la exaltación del deseo del "yo" y la síntesis entre la estética y la ética, para trascender hacia la espiritualidad absoluta:

> De ese modo, en el microcosmos del yo kierkegaardiano no solo se oculta la síntesis trascendental kantiana, sino también el macrocosmos de la "totalidad" hegeliana infinitamente productora. El yo de Kierkegaard es el sistema mismo, reducido en sus dimensiones a la del "punto". (Adorno, 1969, p.135)

El rechazo de Kierkegaard a infravalorar la estructura ética muestra una influencia agustiniana y, como en este pensador católico, la ética atraviesa la estética, muy a su pesar. Simplemente cuando el individuo o el "yo" despliega el deseo para el dominio a través de la seducción a lo otro en el estadio estético, supone un marco moral y conlleva una reflexión

ética sobre dicho marco. Hay material subjetivo del orden ético en la medida en que el caballero estético cuida de sí dominando su deseo y en el mismo dominio, como Juan el Seductor, sostiene de manera sistemática una posición de poder frente la feminidad. Planifica tácticas de violencia simbólica dominadora en el amor para capturarlo y de competencia y poder frente a otros individuos semejantes. Muestra ciertos fines en su orden, y la ética permite conocer sus límites y la subjetividad de dominio del "yo", quizás por ese motivo se rehúye de su reflexión sobre la moralidad.

La subjetividad de Kierkegaard es enteramente un ideal totalitario del "yo" agustiniano llevado al extremo, imposible de definir, tal y como se afirma a continuación: "No estando ligada a ningún contenido óntico positivo, y transformando todo ente en una "motivación" propia, no es posible lograr una definición material de la misma" (Adorno, 1969, p.55). Y el individuo concebido como voluntad, es decir, por una especie de conciencia movida por el deseo de sí y para sí tiene consecuencias paradójicas para los fines de existencia espiritual:

> Prefiere más bien dejar que la conciencia, sin comienzo y sin meta, circule en un oscuro laberinto que ella misma forma, y por sus pasajes de comunicación, esperando, contra toda esperanza, que en el túnel más lejano aparezca, como una remota luz, la salida posible, en lugar de dejarse encontrar con la *Fata Morgana* de una ontología estática, cuyas exigencias no satisfacen a la razón autónoma. (Adorno, 1969, p.56)

Adorno afirma que el pensador danés da preferencia al mismo devenir del ser hacia el logro subjetivo, que al estudio de las cuestiones previas sobre el ser: "[…] la preeminencia del devenir sobre el ser, a pesar del interrogante ontológico originario" (Adorno, 1969, p.56-67) Si el interrogante de la ontología es: ¿qué es lo que hay?, la primacía del devenir sin esta pregunta deja envuelto al individuo voluntario kierkegaardiano en una especie de elenco de posibles actualizaciones, sin elecciones ni contexto, pero sometidas a la afirmación u oposición de la dialéctica en cada esfera.

La conclusión a la que llega Adorno, que también se sostiene en la interpretación de esta tesis, es que el pensador danés llega a lo mismo que intenta criticar: "Hegel solo conocía

oposiciones y no admitía diferencias, vale también para Kierkegaard" (Adorno, 1969, p.57). Es la prevalencia de la unicidad frente a la multiplicidad del ser. La deriva de esta matriz conceptual y metodológica, muestra de nuevo a través de la dominación de sí y la alteridad una homogeneización absoluta de la diversidad del deseo. La proyección del deseo con aspiraciones a la unicidad responde a una soberanía individualista, que exige una devolución de lo Otro opuesto, sacrificado en su diversidad, para que refleje su mismidad. Tal y como lo configuraba Agustín de Hipona en su amor-fusión espiritual.

El Uno espiritual expresa su naturaleza de una manera u otra arbitrariamente o ateniéndose a un tránsito por unos estadios que se organizan como si fueran ciclos de la vida, y en el devenir de su deseo alcanzará a desarrollar en su madurez sus atribuciones autosuficientes, inmortales o salvíficas y, sin embargo, en contraposición con la vida. En realidad, Kierkegaard es un "filósofo del devenir del deseo" (Adorno, 1969, p.56), como si el deseo imprimiera un único camino dialéctico voluntario por dichos estadios para lograr cumplir con las imágenes agustinianas. En realidad, somete al deseo individual, como Agustín, a una ética del logro impostando sus esferas en términos de afirmación y oposición dependiendo de la preminencia del espíritu, y en su misma apuesta por el individuo frente al colectivo como referente en el deseo, más claramente incluso que Rousseau.

El pensador danés formula igualmente el amor como el impulso del deseo o pasión del individuo proyectado hacia fuera para recibir poder para sí, ensalzando un cuerpo con derecho individual abstracto y ostentando un poder individual jurídico, en línea con las prescripciones de Agustín en su orden de la ciudad, para apuntalar una sociedad económica individualista que se enfrenta a lo colectivo y singular que supone la vida.

Kierkegaard acepta el ideal cristiano de sensualidad, que se separa de la materialidad del cuerpo, de lo concreto y de la ética, tal y como describe en *Diario de un seductor*: "Vivía de una forma demasiado intelectual como para ser un seductor de tipo corriente. Algunas veces, sin embargo, se revestía de un cuerpo paraestático y entonces no era más que pura sensualidad" (Kierkegaard, 1988, p.36-37). Juega con esta idea de los dos mundos, donde la realidad de la vida no tiene importancia, entre otros motivos porque la sensualidad de la

corporalidad no constituye parte de la estética, tal y como describe a continuación el personaje de *Juan el seductor*:

> Este hombre no pertenecía a la realidad, si bien mantenía muchas relaciones con ella. La sobrevolaba incesantemente, e incluso en los momentos en que parecía más entregado y metido de hoz y coz en la realidad, se conservaba muy por encima y fuera de la misma. (Kierkegaard, 1988 p.34)

Sobre esta cuestión se mantiene en conexión de nuevo con las teorías neoplatónicas de la divinidad de la Idea suprema de Belleza y amor que recoge san Agustín, sin apreciar las sospechas de Platón en *Fedro* sobre el amor singular entre individuos enamorados. Juega incluso con una metáfora en referencia a la teoría platónica de las ideas, para describirse en el orden estético a sí mismo a través del personaje de su *alter ego Juan el Seductor*: "[…] aunque esté sentado tranquilamente junto a otras personas, mi sitio verdadero es la profundidad de la caverna" (Kierkegaard, 1988, p.10). Y a pesar de que trivializa con los conceptos platónicos, sigue su estela de una manera u otra, en concreto ahora, desechando la realidad que no cuadra con sus imágenes ideales.

El esfuerzo que dirige el pensador danés para mostrar una identidad espiritual compacta no está libre de imágenes morales, sino más bien lo contrario, está atravesada por técnicas estoicas y del idealismo del neoplatonismo, que recogió de Agustín de Hipona para orientar el deseo voluntario hacia esas ideas morales cristianas de purificación y renuncia, cuyo fin es la salvación en el otro mundo:

> Esas morales definirán otras modalidades de la relación con uno mismo: una caracterización de la sustancia ética a partir de la finitud, de la caída y del mal; un modo de sometimiento en la forma de la obediencia a una ley general que es al mismo tiempo voluntad de un dios personal; un tipo de trabajo sobre uno mismo que implica desciframiento del alma y hermenéutica purificadora de los deseos; un modo de cumplimiento ético que tiende a la renuncia a uno mismo [...] (Foucault, 2005, p.276)

La definición de "subjetividad del caballero", con la que da título Amorós a la obra en que analiza el pensamiento de Kierkegaard, muestra ese despliegue de una metafísica de la subjetividad individualista, que queda desgranado en tres arquetipos o figuras ideales en línea con sus antecesores genealógicos en la idea de fusión en lo Uno: el noble esposo (Rousseau), el espiritual eremita (Agustín) y Kierkegaard consolida el seductor espiritual a través de la evocación de la imagen de soberanía del caballero esteta.

La figura del esteta queda extensamente descrita en *Diario de un seductor* con el personaje de *Don Juan*, cuyo origen mítico remite a la Edad Media, que Kierkegaard ensalza porque responde a su ideal de época y figuraciones masculinas: "Fausto y Don Juan son para él «los titanes y los gigantes de la Edad Media»" (Amorós, 1987, p.88). Para el análisis del concepto de amor en Kierkegaard es central esta figura de Juan, el seductor intenso, que planifica escaramuzas para lograr el dominio sobre el amor estético a alguien concreto. A pesar de que la esfera estética sea negativa para el pensador danés el ideal es positivo, puesto que representa la perfección de la individualidad en su poder sobre la belleza.

El resto de arquetipos o ideales de individualidad caballeresca buscan igualmente el poder en la perfección del autodominio: el eremita, que resulta ser el padre espiritual por excelencia, que se dedica a una vida de amor al ideal supremo de amor que es dios; o el esposo y padre que busca un sujeto-objeto adecuado de amor, que le complemente para cumplir con sus fines éticos de autosuficiencia en el mundo terrenal para salvarse. Y a diferencia de los anteriores, el seductor parece una figura más a-genealógica, puesto que no comparte el fin de la paternidad espiritual religiosa, el amor divino del eremita y su soledad, ni el deseo espiritual del amor normativo de la paternidad en la familia:

> […] un personaje implicado en un conflicto genealógico: idolatra del instante, nada quiere saber de las "consecuencias" de su relación con la mujer; nada le aterroriza más que ser padre -al menos tanto como ser esposo- en la misma medida en que le horroriza ser hijo. (Amorós, 1987 p.116)

Pero, en cualquier caso, es pertinente destacarle como padre, porque el seductor supone el triunfo dominador sobre el amor estético, que tanto sufrimiento había generado a Agustín en

su recuerdo. El esteta lograr poseer el magisterio en el dominio del amor singular, algo así como el padre del amor sensual en su concepción, si además tenemos en cuenta que el seductor no tiene tanto interés por la consumación sexual, sino por poseer y dominar la belleza de la sensualidad del amor a través de su soberanía.

Agustín se había dedicado a dominar su amor concreto, abandonando a Floria Emilia para fusionarse con dios en calidad de padre en el monasterio, buscando el aislamiento entre semejantes y Rousseau en "Sophie" de *Emilio* e incluso en *Julie ou la nouvelle Heloïse* coloca en el centro de la fusión el deber matrimonial desde la posición de padre de familia. Ahora, Kierkegaard sitúa al esteta como maestro de la sensualidad, como se analiza en el siguiente apartado.

4.2.3. El dominio del amor singular del caballero esteta

Hay que destacar la importancia de esta nueva figuración del caballero esteta, recreada por Kierkegaard, que no busca la captura de la expresión sexual y la carnalidad, sino un dominio soberano sobre el amor del corazón, en concreto, sobre el amor entre amantes, como soñaba Agustín con la voluntad o amor voluntario. Y esto le aproxima al mismo lugar genealógico que los otros dos arquetipos desde la perspectiva del deseo, dado que es un prototipo subjetivo de dominio sobre sí para no depender de nada ni de nadie afectivamente o sexo-afectivamente. La cuestión de fondo es que el amor no pueda feminizar o someter a sus dependencias al individuo masculinizado, no debe sacarle de los límites de su dominio propio, es decir, de su absoluta independencia de lo otro diferente, sino que debe poseerlo soberanamente y explotar su poder.

Para ello, y a través de un análisis filosófico de las relaciones orgánicas entre *Juan el seductor* y el cristianismo el pensador danés revela lo que su moral excluye, la armonía sensual, que ya exigía Agustín. Con la introducción de la sensualidad en el mundo "como principio" (Amorós, 1987, p.88), curiosamente sirve para excluirla del mismo. El cristianismo suprimió lo sensual de la siguiente manera: "Invirtiendo la fórmula spinozista *omnis determinatio est negatio,* toda negación implica *eo ipso* una determinación." (Amorós, 1987, p.88). Una inversión que supone negar la sensualidad en los atributos del espíritu, algo que ya había

planteado san Agustín renegando del amor *cupiditas* porque implica sensualidad, lugar donde sutura su contenido con todo lo corporal y el deseo sin armonía porque es erróneo; mientras que en la antigüedad clásica la sensualidad estaba encarnada en forma de "armonía y sintonización" (Amorós, 1987, p.89).

El cristianismo al proponerlo como principio, establece una disociación entre la carne y el espíritu en clave de antítesis, tal y como lo planteaba el padre católico. Kierkegaard reflexionará sobre si el arquetipo de *Don Juan* constituye una representación temprana o tardía del espíritu asociado a la carnalidad en la Edad Media. El pensador termina considerando que es "un fenómeno tardío" (Amorós, 1987, p.89), pues como recoge esta pensadora a través de Kierkegaard:

> […] lo natural es concebir que el espíritu fuese retirando sucesivamente sus acciones de la sociedad originaria, con el fin de trabajar por su propia cuenta e instalar en su lugar adecuado la categoría escándalo. (Amorós, 1987, p.89)

Juan el seductor representa la afirmación definitiva de la separación entre la carne y el espíritu, para trasladar su deseo al dominio de la belleza del amor de inclinación, del corazón concreto, que devendrá en un goce amoroso individual. Este personaje presenta otro mitema del espíritu como *Fausto*, que será algo posterior en el tiempo, y viene a ser la transformación "intensivo-reflexiva" (Amorós, 1987, p.88) de *Don Juan*, puesto que trasluce el mito de los deseos sobre lo sensual-material frente a lo espiritual, anhelando el conocimiento del mundo terrenal. A través de estos dos mitemas Kierkegaard proyecta sobre la Edad Media el espíritu más puro de la Reforma, de manera que renuncia a la corporalidad: "[…] cuando el espíritu se desvincula de la tierra, empieza la sensualidad a manifestarse con todo su vigor" (Amorós, 1987, p.89). Lo que supone despegarse de lo terrenal, aunque no sea su proyecto religioso.

Para el pensador danés el modelo fundamental en esa línea genealógica sigue siendo Don Juan, del que recogerá esa idea de espíritu sensual para presentarle como arquetipo, eso sí maligno, junto al esposo y al eremita. Pero, tal y como le describe, Don Juan es el soberano terrenal: "el primogénito de este reino es Don Juan" (Amorós, 1987, p.91), figura central en su estética, porque engloba tanto la sensualidad como la naturaleza, aunque, paradójicamente

se interpreta como “demoniaco” en los discursos de Kierkegaard. Este arquetipo está asociado “a la inmediatez que caracteriza a lo estético” que a su vez lo relaciona con la “categoría de naturaleza” y “las características míticas del mero espíritu” (Amorós, 1987, p.91). En definitiva, la figura que representa el espíritu romántico de la época con todos sus elementos: la belleza sensual del amor erótico, la inmediatez y la fuerza de la naturaleza.

Todo el hilo del análisis viene a mostrar la expulsión de la corporalidad del espíritu, en tanto que son naturaleza, pero también revela toda la sensualidad de la naturaleza que fluye en los mismos, tal como los describe *Juan el seductor*. En su condición de sujeto deseante de la belleza amorosa, exalta la perfección y la divinidad de la sensualidad en el objeto de amor, reflejada por la inmediatez del esteta. Pero si la inmediatez es determinada por el espíritu y, por tanto, expulsada del cuerpo, tampoco el lenguaje puede dar cuenta de ella, y esto supone la maldad del esteta: “Lo demoniaco parece estar, pues, para Kierkegaard, en los márgenes del lenguaje, más acá y más allá. Más acá, donde la naturaleza se expresa como deseo señorial avasallador e irresistible, […]” (Amorós, 1987, p.93). Una posición de señorío de *Don Juan* que desde la naturaleza arrasa con el amor natural de las mujeres seducidas a través de: “las complicidades propiciatorias de sus víctimas” (Amorós, 1987, p.93). El personaje de *Juan* de *Diario de un seductor* sigue relativamente el mito del seductor *Don Giovanni* de Mozart, puesto que no busca el consumo del placer de los cuerpos, sino del amor de las almas y los corazones.

El personaje de *Juan el seductor* representa el señorío en la masculinidad dominadora y cazador de lo bello amoroso erótico y sensual, sin que haya una aspiración de práctica o consumo sexual, pero está involucrado en el mundo femenino en tanto que es vinculado a la sensualidad de la naturaleza: “[...] -o, si se quiere, la naturaleza del señorío- frente al señorío del espíritu que vendría representado por Abraham” (Amorós, 1987, p.93). Lo hace a través de “el sacrificio de las “muchachas en flor” en el altar del deseo todopoderoso que impone su propia ley” (Amorós, 1987, p.93), donde se sacrifica la inocencia en calidad de virginidad amorosa. Un objetivo extremadamente escandaloso para el contexto socio cultural burgués de la Dinamarca de Kierkegaard, cuando el propio personaje, *Juan* de *Diario de un seductor*, expresa: “Al revés, si me prodigo tanto es en busca de unos fines de verdadero espanto”

(Kierkegaard, 1988, p.94). Esta naturaleza del señorío viene a vengar el espíritu de la masculinidad de la contaminación de las almas bellas que, por inocentes vírgenes, son sus víctimas propiciatorias, en la medida en que representan el objeto de mercantilización burguesa orientado a ser objeto de amor.

Es más, *Don Giovanni* de Mozart goza con la satisfacción del deseo sexual a través del número de conquistas, mientras que *Juan el seductor* goza "del engaño y la astucia" (Amorós, 1987, p.122), para capturar el amor feminizado, dominar a la mujer enamorada y luego abandonarla posteriormente, tal y como hizo Kierkegaard con su ex prometida. En este sentido, se acerca mucho más al mito del *Dr. Fausto*, ya que es más intensivo que extensivo, y también reflexivo: "[…] el gozo inmediato es ya un asunto del pasado y aquello de que goza es más bien una reflexión sobre el goce" (Amorós, 1987, p.122). Una reflexión sobre el goce de dominar el amor de la amada, de llevar el control sobre el amor a través de sus estratagemas seductoras:

> O sencillamente en las escaleras, pero siempre sin decir palabra, como absorto en un aire de total indiferencia. Esta es la primera red que yo le tiendo, y a fe mía que ha de caer en ella. Por la calle no la paro nunca, a lo más un saludo correspondiente al suyo. Ni siquiera paso muy cerca de ella, pero no dejo de mirarla desde lejos. (Kierkegaard, 1988, p.94)

En el texto despliega una elaborada táctica de control, seguimiento e intervención en la vida de la mujer, organiza una red de técnicas y tácticas de seducción y dominación con el objeto de lograr lo que considera la virtud en un artista, arquetipo de la idea suprema del esteta: "Este no hará, por tanto, al seducirla, sino gozar de su propia obra, como el artista, al mismo tiempo que cobra –simbólicamente- sus honorarios, como lo haría cualquier otro especialista" (Amorós, 1987, p.119) Y a pesar de que quiere igualar ese señorío estético a la caballería medieval, a la contra lo que busca es inmolar a las mujeres, precisamente en lo que representan de Ideal bello amoroso en su reflejo de la masculinidad:

> El problema está en saber si su femineidad es lo bastante vigorosa como para permitir reflejarse, o si sólo ha de ser gozada como belleza y gracia. […] Ya es una gran cosa,

> desde luego, haber encontrado una femineidad pura y espontánea, pero lo interesante radica en que tal femineidad esté en trance de transformación. (Kierkegaard, 1988, p.101)

Y el *telos* de este espíritu masculino es capturar ese momento eterno de belleza amorosa femenina, como Sócrates, situándose en el lugar de poder de lo neutral u objetivo, neutralizador de la diversidad u homogeneizador, o como comprendía Agustín la masculinidad autosuficiente:

> Así, pues, el espíritu aparece, ora como lo masculino, ora como lo neutro (como el caos originario de Hesíodo). En realidad viene a ser la neutralidad la que es encarnada por lo masculino –pues el poder del espíritu, como todo poder, ha de presentarse como neutral. Ha de ser, por tanto un poder neutral y neutralizador. (Amorós, 1987, p.128)

Bajo la interpretación de esta tesis el esteta es el arquetipo que se erige en Caballero al neutralizar la feminidad como condición de naturaleza, sensualidad y corporalidad dominando su amor hacia lo singular. La espiritualidad compacta, sin fragmentación de la masculinidad paternal agustiniana, encuentra su sentido en la existencia de las mujeres que, sin embargo, son inestables y abiertas a ser colonizadas o neutralizadas y convertirse en reflejo del espíritu masculino con su complicidad amorosa. El amor como servidumbre a la masculinidad de lo Uno, que afirmaba Agustín en su madre y Rousseau con su propia esposa o el personaje de Sofía, es decir, una feminidad cómplice o propiciatoria de ser seducida: "[…] seducible, si podemos decirlo así […]" (Amorós 1987, p.119)

La masculinidad patriarcal de lo Uno que impone la neutralidad a la diversidad, hacia otros sujetos de género y sexualidad no normativos, incluso racializados que ni aparecen en sus textos. Solamente nombra en *Diario de un seductor* a su sirviente, en términos de dominación amo/esclavo, puesto que es cómplice a través de la colonización del método dialéctico, como en Don Giovanni: "El seductor no es concebible sin, al menos, un Leporello que represente a la clase de los posibles Leporellos que se identifican de forma vicaria con los trofeos del Don Juan" (Amorós, 1987, p.94). El siervo se vincula con el amo a través de los trofeos, las

mujeres seducidas, porque son el medio de reconocimiento a la masculinidad como el mismo sirviente reconoce en este término al amo.

El otro papel masculino, *Eduardo,* viene a representar ese pretendiente clásico, enamorado siervo de la mujer amada, que *Juan el Seductor* utiliza como señuelo para abrir el amor femenino. Representa también otro vínculo que Kierkegaard devalúa conscientemente, la amistad entre hombres, y con ironía arremete contra ella: "Ya somos muy buenos amigos Eduardo y yo. Sí, nos une una amistad auténtica y tan sugestiva como no ha existido otra igual entre dos varones desde los felices tiempos de Grecia" (Kierkegaard, 1988, p.105)

Para Kierkegaard la amistad se torna reconocimiento abstracto en relación con el ideal de masculinidad, teniendo en cuenta esa ironía sobre la amistad en Grecia. Como Agustín promueve un sujeto individualizado que obtenga su reconocimiento en la competencia entre hombres y pueda instrumentalizarse en beneficio propio, como Eduardo para el seductor, porque en la matriz heteronormativa y ética de las relaciones entre hombres se establecen los vínculos a través de la confrontación de intereses y la adquisición de derechos. Juan el seductor busca un siervo del amor hacia ella que represente el sujeto amante ideal burgués y así lo presenta: "[…] para ver si entre tales amistades encontramos, según las condiciones apuntadas, al pretendiente ideal" (Kierkegaard, 1988, p.102), que cumpla con el compromiso de la ley ética general burguesa: el matrimonio. Mientras que *Juan el seductor* es el caballero que también idealiza a la amada, lo hará saltándose intencionalmente dicha ley para ser "reflejo inverso" (Amorós, 1987, p.96) de Tristán en dicha ley moral cristiana del padre:

> Don Juan ama el crimen en sí, y con ello se hace tributario de la moral de la cual abusa. […] Tristán se ve liberado del juego de las reglas, los pecados y las virtudes por la gracia de una virtud que trasciende al mundo de la ley. (Amorós, 1987, p.96)

El crimen del seductor, que utiliza a Eduardo para que sea el acicate amoroso en *Cordelia*, es dominar el amor femenino, seduciéndolo para abandonarlo, y que ella se abra a la servidumbre amorosa porque está más receptiva con alguien estimulando previamente su deseo amatorio:

> Todas estas diligencias forman parte del principio estratégico o de la ley táctica que regula esta operación, cuyo objetivo final es que yo pueda entrar en relación con ella cuando esté en una situación interesante. (Kierkegaard, 1988, p.102)

Su poder criminal exige también una posición de voyeur. Primero ha observado y conocido para saber si es una víctima propiciatoria: "Antes de iniciar mis ataques es preciso que la conozca muy bien, especialmente toda su psicología." (Kierkegaard, 1988, p.95); como también ha usado la mirada posteriormente como táctica y juego de la masculinidad para indicar al sujeto-objeto amado que ha sido elegida entre todas.

Este viraje de la masculinidad, que se ha realizado hacia la soberanía excelente masculinizada del individuo desde Platón y Sócrates, se ha ido actualizando a partir de san Agustín. Insinuada con la virtud socrática en el *Banquete* a través de la Diotima de Platón, se dio cuerpo por Rousseau en la paternidad biológica y familiar, para llegar hasta Kierkegaard con una paternidad sensual de seducción y magisterio amoroso a mujeres jóvenes para dominar su amor. Una individualidad caballeresca situada frente a lo otro opuesto diverso, la feminidad amorosa que él espera dominar con el proceso de seducción, en este caso *Cordelia*, que consistirá en su llegar a ser mujer en términos de instrumento para la masculinidad, o sujeto/objeto feminizado amoroso. Así, el seductor se nos presenta como guía del conocimiento amoroso dialéctico: "Lo interesante será, por consiguiente, el campo en que se entablará la batalla definitiva, hasta que todo el potencial de esa categoría quede liquidado" (Kierkegaard, 1988, p.102). El hombre como guía de la feminidad en la confabulación de su propia dominación amorosa, que recuerda al método de seducción de Sócrates, puesto al servicio e instrumento del ideal de la masculinidad, ahora con tintes instrumentales y planificados matemáticamente: "[…] un cálculo analítico sistemático cuyos efectos se pueden prever con la precisión de un mecanismo de relojería." (Amorós, 1987, p.119). Ese espíritu de una masculinidad, compacta y excelente, queda representada en la seducción sensual que no moral, que resultaba también una temática en Agustín cuando sacrifica a Floria Emilia en su camino a la espiritualidad, mientras consideraba a su madre el instrumento guía y cómplice del dios padre. Una feminidad que se sacrificaba para ser instrumento del logro del amor divino en su hijo, y en Kierkegaard la feminidad de Cordelia

es también instrumento de sacrificio sensual para el logro del amor espiritual. Y haciendo paralelismos con su vida, su prometida Regina se convierte en ese ideal necesariamente sacrificable dado que limita su camino espiritual, como a Agustín. A través de su abandono realiza un sacrificio dedicado a dios y el camino salvífico espiritual hacia el amor a dios: "Regina Olsen no era para Kierkegaard más que una etapa en el camino que conduce a los gélidos templos del amor exclusivo a Dios" (Goldmann, 1968, p.106).

El amor del esteta, en la misma línea que el resto de subjetividades señoriales, instituye el amor a sí mismo como sujeto ideal de autosuficiencia a través de la belleza del amor sensual. Con esta figuración sigue la genealogía de los arquetipos de Agustín y Rousseau: el padre espiritual y eremita, el padre y marido noble que logra diferentes ideales por medio del amor matrimonial, y Kierkegaard que incorpora el arquetipo del padre y maestro seductor esteta que captura el amor y lo sacrifica como medio de logar el poder y dominio sobre sí en el amor singular. Lo que supone, no una relación de poder entre individuos sino una genealogía del dominio del ideal amoroso, para sostener el poder masculinizado entre padres soberanos frente a la naturaleza feminizada. A partir de este análisis de la masculinidad excelente y la figuración del caballero esteta se analiza e interpreta en sus textos su concepto de feminidad y de mujer esencializada.

4.2.4. La mitificación de la mujer en clave de misoginia romántica

En el pensamiento pasional de Kierkegaard el ideal de mujer tiene similares parámetros misóginos que las imágenes de Agustín y la literatura del *amor cortés*, en la medida en que representa una idea-objeto de amor a dominar y a sacrificar subjetivamente, pero distanciándose espiritual y corpóreamente. La imagen idealizada de la feminidad permite al pensador prescribir valoraciones negativas sobre las mujeres que no logran satisfacer ese ideal, lo hará a través de la ironía, el sarcasmo y la metáfora. A diferencia del *amor cortés* el amor al ideal femenino no será simplemente un amor imposible y trágico para rememorar espiritualmente, ni será adorada a través de la simple mirada del amante o ensalzada en los momentos de gloria épica del caballero; será poseída subjetivamente, habitada y dominada por el amor del amante.

Este ideal de mujer amorosa será consumido para cumplir con el logro espiritual del esteta seductor, o del esposo noble ético o del eremita religioso en su servicio a dios. En cada una de estas modulaciones masculinas se espera una expresión amorosa de las mujeres diferente, pero en todas hay una crítica a la feminidad, ya sea bajo la esfera estética, la norma general ética o la pasión espiritual religiosa. A pesar de que las mujeres tienen un referente idealizado en todas ellas, como la buena esposa o la madre servicial, en la esfera estética representan el amor erótico virginal; ellas serán los sujetos-objetos ideales que constituyen nada más que la belleza amorosa sensual a capturar, tal y como plantea en *In Vino Veritas* uno de los personajes *Constantino Constantius*: "Ahora levantemos nuestras copas y bebamos otra vez, brindando por el amor y la mujer. Cuando se la contempla desde el punto de vista estético es, innegablemente bella y encantadora" (Kierkegaard, 2009, p.111). De manera que la compara con la literatura, tal y como lo expresa a continuación en *Diario de un seductor*: "Porque eso es lo magnífico y divino de la estética, tener por asunto lo bello y todo lo que se relaciona con la belleza. La estética, esencialmente, no trata más que de la bella literatura y del bello sexo" (Kierkegaard, 1988, p.240). Y bajo ese mismo ideal Kierkegaard consume al bello sexo como hizo con su prometida, haciéndolas arder como brujas en cuanto le aman, tal y como se plantea en la siguiente afirmación:

> Kierkegaard era trovador y platónico, romántico y sentimental. En la profundidad de su alma ardía el fuego del sacrificio por el ideal de una mujer; pero se trata del mismo fuego que había sido prendido para la pira en que esa misma mujer ardía. (Goldmann, 1968, p.106)

Las mujeres son situadas en altar del ideal moral incluso en la esfera estética, atrapadas en ese marco binario derivado de la metafísica dual, son buenas o malas; idealizadas bajo una moral cristiana y concebidas como sujetos-objetos de satisfacción de la posesión de ideales del espíritu masculino. En la obra del pensador danés se reproduce ese sujeto incompleto y esencializado agustiniano, donde la feminidad se manifiesta en calidad de fragmentación, porque su espíritu es inconsistente, se expresa de manera diversa como la naturaleza y precisa una armonía con el ideal:

> En este sentido la belleza femenina es un número divisible hasta lo infinito. Mas es necesario que cada parte divisa esté dominada por las leyes de la armonía, pues de lo contrario nos causaría una impresión desagradable y podríamos pensar que la madre naturaleza había intentado sacar algo de esta o aquella muchacha, pero al fin las había dejado en meros esbozos de mujer. (Kierkegaard, 1988, p.240-241)

Como se puede deducir de este párrafo, realiza una desvinculación de la armonía en la sensualidad para erigirse en un principio en consonancia con el ideal, en la misma línea que Agustín de Hipona y el cristianismo posterior al padre. Las mujeres se presentan fragmentadas en múltiples manifestaciones de un supuesto original ideal al que se deben armonizar, pero que no logran alcanzar. Por este motivo no habitan la cualidad de la individualidad agustiniana, sino que cada una de ellas representa una cualidad o atributo de la feminidad como ideal, que sitúa frente a la conformación individualizada y compacta que inscribe la masculinidad en los hombres. Ellas son entes de lo original idéntico, partes diversas de lo mismo, que encuentran esa determinación entre lo ideal y lo subjetivo cuando se enmarcan en la sensualidad estética, donde solo atraen la fugacidad del amante esteta:

> La mujer, por las mismas razones que acabamos de exponer, no se deja tampoco agotar en una fórmula cualquiera, pues es una deslumbrante infinitud de criaturas finitas. [...] porque la idea de la mujer es como una oficina en la que caben todas las posibilidades y todas las delicias. Pero estas posibilidades deliciosas, según hemos dicho, solamente para el hombre erótico representan la fuente inagotable de un entusiasmo eterno. (Kierkegaard, 2009, p.151)

Kierkegaard designa la feminidad dentro de la sensibilidad y sus cualidades como accidentes naturales, porque entiende que todas remiten a una idea esencial de mujer: “lo accidental es lo esencial y, por tanto, siempre será una diversidad inagotable y nunca jamás habrá dos mujeres iguales” (Kierkegaard, 2009, p.157). Con ello establece una a relación jerárquica entre el espíritu Uno masculinizado y la esencialidad de la naturaleza feminizada y, en la medida en que las mujeres no han transcendido el estado de animalidad o estadio estético, como ya afirmaba Agustín o Rousseau, no alcanzan a ser más que meros accidentes. Lo Otro

diferente regulado por su inferioridad próximo a lo natural, conforma su diversidad en meras copias del original en la existencia cotidiana: “Y en el mundo corriente sólo hay copias. La mujer tiende a decaer. Lo que son las mujeres reales es siempre distinto de lo que «lo femenino» promete” (Valcárcel, 1998, p.43).

En la estética coloca de nuevo los afectos este pensador, como lo postuló Agustín e Hipona y, en concreto, el amor, vinculado a la ficción literaria romántica y la feminidad. Como el pensador de Hipona, Kierkegaard reproduce esta misma triada (amor, literatura y feminidad) que ya aparece en *el Banquete*, o en *Emilio, o en Confesiones* de Agustín de Hipona en la narración romántica de su madre, a través de *Diario de un seductor* o de los invitados en el simposio de *In vino veritas*.

La versión de la virtud ética feminizada, que Diotima presenta en la voz de Sócrates, concibe un amor sometido a la intermediación con la masculinidad y a los fines de la reproducción, pero que si aparece en la obra del pensador danés esa virtud es para ser difamada, igual que la voz de las mujeres, porque lo importante es el ideal de su imagen:

> Yo, personalmente, creo que una joven nunca es más seductora que en el mismo día de su boda y, concretamente, en un instante determinado. Cuando llega a la iglesia ataviada de novia y el esplendor lujoso de su traje palidece junto al esplendor de su propia belleza, y ella misma se queda pálida al parársele la sangre en las venas, inmovilizársele el pecho, concentrársele la mirada y vacilarle las piernas. (Kierkegaard, 1988, p.255)

La ausencia de voz de la feminidad tiene que ver con que Kierkegaard colocará a las mujeres, como en la Grecia de Platón, en el lugar de lo “amado” como los muchachos, en calidad de ideal que atrae al amante por ser lo considerado bello física y moralmente y porque son ignorantes en el amor. En la época del pensador danés las mujeres adultas quedan excluidas para el amor en general, no tienen el valor social que las mujeres adolescentes. Aquellas que viven centradas en sí mismas sin relaciones exteriores para poder colonizarlas amorosamente y no solo sin resistencias, sino con complicidad en tal amor por parte de ellas mismas.

Ese ensimismamiento adolescente se convierte en un sujeto-objeto preciado a conquistar por su pasión inexperta, susceptible de ser poroso al asedio seductor amoroso y al aprendizaje amoroso; porque en último término su momento impresionable y ávido de novedades le confiere un valor de uso a gozar dentro de la economía de los afectos el calificativo de riqueza:

> Está completamente ocupada, no consigo misma, sino en sí misma; y esta ocupación interior de su alma era por sí misma una paz y reposo infinitos. Así de rica es una muchacha y quien sabe comprender esta riqueza se hace también rico. Ella es rica, aunque no sepa lo que posee; es rica y es como un tesoro. (Kierkegaard, 1988, p.78-79)

El desconocimiento de las mujeres adolescentes de su propio valor tiene que ver con su virginidad afectiva, como concebía Agustín. Por ello, aviva el interés en el personaje del seductor hacia la conquista y posesión, que es ya valor de uso y cambio en el sistema económico capitalista de su tiempo. Y como adelantaba en el apartado anterior el objetivo del caballero estético consiste en atesorar sujetos ideales de amor, pero su valor social es procurado por un sistema social patriarcal que las designa como sujetos-objetos, medios para la masculinidad e inferiores, como en *In vino veritas* lo afirma el personaje de *Víctor el eremita*, sin escrúpulos: "Su desgracia consiste en ser de hecho menos importante que el hombre, ni menos aún en saber que lo es, ya que estas cosas se pueden soportar admirablemente" (Kierkegaard, 2009, p.113) Kierkegaard muestra explícitamente que conoce el engaño con el que se ha subordinado a las mujeres y, sin embargo, lo reproduce: "Muchos hombres son conscientes de la estafa que sufre la mujer" (Beauvoir, 2015, p.891), de manera que, reproduce la mitificación intencional del imaginario femenino para ajustarse a su doctrina de la subjetividad absoluta.

Y como tal objeto amoroso también se la valora en lo efímero de su uso y cambio: "Su esplendor es efímero" (Kierkegaard, 2009, p.157-158). La feminidad adscrita a las mujeres y otros grupos, les comprende como sujetos sometidos a los rigores de la necesidad, la

dependencia de otros y, por tanto, a ser sujeto-objeto de deseo e intercambio, exposición y espectáculo estético burgués:

> Un salón resplandeciente de luz artificial puede ser un bello marco para una muchacha vestida en traje de baile. Pero entonces, de una parte, no suele aparecer tal como ella es con todos sus encantos, precisamente porque todo el salón solicita que así lo haga y tanta solicitación, corresponda o no a la misma, siempre perturba el ánimo de una muchacha. Y de otra parte, en esa situación todas las cosas contribuyen a que nos percatamos de su carácter efímero y precario, suscitando una impaciencia que embota el placer. (Kierkegaard, 1988, p.76)

De nuevo, la feminidad kierkegaardiana muestra la misma definición de precariedad que san Agustín, para quien la feminidad supone el lugar de la inconsistencia, o de la vulnerabilidad para Rousseau, frente a la autosuficiencia masculina, cuando la vida de cualquier ser humano es vulnerable, precaria y necesita de una organización social para sostenerse. Hay un afán por los tres pensadores en esconder la vulnerabilidad humana, situándola en los límites de una subjetividad amorosa naturalizada, e incluso ornamental y sometida a lo efímero y frívolo de la esfera estética como en Rousseau y Kierkegaard, obviando su responsabilidad sobre la vida desde una dimensión ética, como también hace el pensador danés. Así, el personaje de *In Vino Veritas*, *El traficante de modas*, analiza y posiciona a las mujeres únicamente en el goce de la estética a través del consumo de la moda:

> Pensaréis que la mujer desea estar a la moda sólo en determinados momentos y circunstancias. Nada de eso; lo desea siempre y para siempre, es como su idea fija. Porque la mujer, desde luego, tiene espíritu, pero lo emplea, poco más o menos, como el hijo pródigo empleó la parte de su herencia anticipada. (Kierkegaard, 2009, p.132)

El pensador danés no renuncia a un espíritu femenino o cultura, pero lo reduce a una visión consumista estética, representada en la moda textil como lugar de competencia con otras, ni siquiera por un deseo de armonía sensual propia, porque están enmarcadas dentro de esa idea de desafección y odio entre idénticas de moral inferior: “Porque, al fin y a la postre, ¿para quiénes se emperifollan las damas sino para otras damas?” (Kierkegaard, 2009, p.133)

Mientras que el espíritu individualizado masculinizado marca dicha moda para dominar a las mujeres, la subjetividad feminizada se pierde por su encantamiento estético, según Kierkegaard. Pero esta relación de sometimiento cómplice con el espíritu de la masculinidad no se incorpora en la crítica de Kierkegaard, ni la orientación de la feminidad como medio amoroso en la alianza entre patriarcado y capitalismo, ni los privilegios que tal alianza adjudica a los varones. Es más, la competitividad entre sujetos masculinizados como Juan el Seductor y Eduardo se enmarca dentro de la contraposición de intereses entre prójimos con plena agencia para conquistar sus ideales a través de un sujeto-objeto amoroso. El pensador danés renuncia a explicar en esa misma línea porque las mujeres compiten también por sí mismas y para sí mismas para ser elegidas por quienes tienen poder, los hombres. Y mucho menos explica, además, que ellas realizan los trabajos de sostenimiento de la vida de manera colectiva, que es lo que está de fondo, la colectividad que supuestamente las impide individualizarse. Es más, Kierkegaard califica con más animadversión el amor femenino que Platón o Sócrates, para colocarlo en el lugar de lo imperfecto y así lo manifiesta:

> Pero en Platón, efectivamente, no se trata la cuestión del amor a las mujeres, sólo se la roza de pasada y muy raras veces, mostrando siempre que es algo sumamente imperfecto en comparación con el amor a los jóvenes. (Kierkegaard, 2009, p.69)

La realidad es que en su obra no existe el amor singular entre mujeres, como aparece en Platón, también se obvia en esta referencia la configuración homopatriarcal de la Grecia clásica y ni tan siquiera las mujeres muestran plasticidad en el deseo sexual heteronormativo, más allá de su deseo de dominio amoroso matrimonial. Fundamentalmente, Kierkegaard visibiliza y critica solamente un referente de mujer como representante de todas, aquella que es blanca, de clase social burguesa dedicada al fin del matrimonio, el resto de mujeres no existen en su obra, ni siquiera su madre empleada doméstica, vilipendiada por seducir a su padre y, sin embargo, encargada del sostenimiento familiar.

Para toda esta línea idealista de pensadores Kierkegaard, Rousseau y Agustín, las mujeres se colocan en un imaginario de sujeto sacrificado o cómplice de la satisfacción o logro amoroso masculino, en definitiva, de goce o consumo del ideal sensual, ético o religioso para dar

reconocimiento al ideal patriarcal. Rechazan cualquier posibilidad de deseos singulares femeninos, y para ello, hay que colonizar su subjetividad y domar su voluntad amorosa, capturándola para someterla, como Agustín, a los propósitos de la unicidad masculina, en tanto que sujeto-cuerpo vinculado a la colectividad de sensualidad de la naturaleza y situado frente a la excelente espiritualidad individual masculina:

> Una muchacha, en cierto sentido, no se desarrolla como un muchacho, no crece propiamente, sino que nace. Un muchacho comienza inmediatamente a desarrollarse, y emplea mucho tiempo en este proceso. Una muchacha, en cambio, nace lentamente y al mismo tiempo nace hecha, crecida. En esto consiste su riqueza infinita. En el momento en que nace es ya crecida, pero este instante de su nacimiento acontece tardíamente. (Kierkegaard, 1988, p.92)

Los varones se desarrollan hasta lograr la individualidad mientras que las mujeres nacen y no necesitan realización (ni estudios, ni experiencia de vida, ni conocimientos en general); es decir, una mujer está hecha de naturaleza inconsistente desde el momento que nace porque nace para otro, a la espera de que ese otro la reconozca afectivamente como hecha para él y entonces renazca: "En el caso de Kierkegaard, esta característica atribuida al ser femenino como «ser para otro» no es funcional, como lo era para Hegel, sino ontológica-esencial" (Valcárcel, 1998, p.43). Con su atribución de "renacer" rechaza la funcionalidad del rol o distribución sexual del trabajo o el género, porque la mujer nace esencialmente para servir y amar al otro, en cuanto que ser capaz de dispersarse en relación con los otros. Y esta es "su riqueza infinita", el amor; porque la riqueza, como analizaba antes, se basa en el valor de su amor y la mercantilización burguesa del mismo.

El pensador danés muestra el mismo planteamiento de dominación entre sujeto amante y objeto que Agustín de Hipona, y aunque ambos lo hacen desde un lugar discursivo religioso, en la obra de Kierkegaard el dominio sobre las mujeres se muestra mucho más claro y sistematizado, como si guiara un proceso de autoconocimiento feminizado para ser de dominio y sacrificio para la masculinidad, como sujeto-objeto amoroso. Hace una reformulación de la seducción racionalizada de Sócrates en *Fedro* para aproximarse al

dominio de la feminidad, exaltado por Agustín. Y como éste, parte de que la espiritualidad feminizada no existe porque es naturaleza y es insuficiente si no es cómplice con el espíritu:

> En esa época tiene que bastarse a sí misma, aunque de hecho aquello que la hace suficiente y sentirse a sus anchas no es más que una ilusión. Ésta es la dote con que la ha ataviado, como a una hija de reyes, la madre naturaleza. Y esta seguridad dentro de su mundo de ilusiones es cabalmente la que mantiene retirada a la mujer. (Kierkegaard, 1988, p.92)

Augura una existencia de insuficiencia para la feminidad, como afirma esta pensadora: "La mujer es un ser al que la palabra «existencia» le viene grande" (Valcárcel, 1998, p.42), e incita a las mujeres a buscar la dominación amorosa. Lo que le sitúa en una reformulación de la subjetividad femenina más cruda que en Rousseau, a pesar de seguir similar doctrina amorosa. Para Kierkegaard, en la misma medida que para Agustín de Hipona o Rousseau, el desarrollo de las mujeres va asociado a su interacción con el espíritu de la masculinidad, pero él lo expresa con un lenguaje más explícito y más crudeza:

> Por eso se puede decir que nace dos veces, la segunda cuando se casa; o dicho con mayor exactitud, en este momento ha cesado de nacer y realmente, es ya nacida. Sólo en ese momento se puede afirmar que ha nacido. Por tanto, no fue solamente Minerva la que salió perfecta de la cabeza de Júpiter; ni solamente Venus la que surgió del mar en la plenitud de sus encantos. Porque esto es lo que sucede con todas las muchachas si no se estropea su femineidad con ello que llaman desarrollo educativo. (Kierkegaard, 1988, p.92)

Kierkegaard muestra claramente la práctica patriarcal de la recreación de la feminidad por la masculinidad, como la describe a continuación esta pensadora: "Y así, para no ser extraña a este anhelo, la mujer tuvo que ser creada por el varón, encerrada dentro de la "imagen sagrada" de la amada, de la dama, de la Beatriz divina y mediadora" (Zambrano, 2010, p.102). Así nace, hecha para el hombre como la naturaleza, como si no tuviera infancia ni necesitara más aprendizaje que el amoroso. El pensador danés niega la necesidad de educación para las mujeres en los mismos términos que Rousseau e igualmente, coloca su

existencia en relación con los fines de la masculinidad. Solo que con la ironía se muestra aún más cruel en su narrativa que la literatura del pensador ginebrino, cuando afirma, sin metáforas romantizadas, que su nacimiento como mujer aparece con el matrimonio, o a partir del enamoramiento del varón. Y refuerza la misoginia cristiana del mito de Eva en el génesis, aludiendo a su origen mítico en la creación de Minerva y Venus.

La feminidad es naturaleza y no se desarrolla, por tanto, ni se educa porque si las mujeres se educan se estropea su feminidad: "Porque esto es lo que sucede con todas las muchachas si no se estropea su femineidad con eso que llaman desarrollo educativo" (Kierkegaard, 1988, p.92). Un imaginario feminizado agustiniano que se puede contemplar también el rechazo de la educación femenina en Rousseau, siempre que no sea para servir a la masculinidad.

El uso de la ironía de nuevo resalta de manera más contundente que Agustín de Hipona la relación de dominación amorosa entre sujeto y sujeto-objeto. Aunque ambos lo hacen desde un lugar discursivo religioso, la reproducción de la misoginia en la obra de Kierkegaard es mucho más explícita y sistematizada, describiendo con detalle las pautas de sometimiento y el control sobre la vida diaria de las mujeres jóvenes a ciertos espacios:

> En esa época tiene que bastarse a sí misma, aunque de hecho aquello que la hace suficiente y sentirse a sus anchas no es más que una ilusión. Ésta es la dote con que la ha ataviado, como a una hija de reyes, la madre naturaleza. Y esta seguridad dentro de su mundo de ilusiones es cabalmente la que mantiene retirada a la mujer. (Kierkegaard, 1988, p.92)

En este párrafo y el siguiente de *Diario de un seductor* Kierkegaard condensa una parte de su imaginario romántico sobre las mujeres jóvenes en el ideal virginal y de naturaleza:

> Estaba como inundada de una serena calma, un poco turbada por cierta melancolía. Parecía tan leve que la pudiéramos levantar con la mirada, leve como Psiquis a quien transportaban los genios, incluso más leve, porque se portaba a sí misma. Aun cuando los doctores de la Iglesia discuten la Asunción de la Virgen, yo estimo que no se trata de ninguna cosa inconcebible, por cuanto la Virgen ya no pertenecía a este mundo.

> En cambio, la ligereza de una muchacha es algo inconcebible y desafía la ley de la gravedad. (Kierkegaard, 1988, p.79)

Detrás de esta representación del cuerpo femenino ligero y sin peso, se encuentra el discurso devenido de la genealogía agustiniana y del *amor cortés*, donde el amor como pasión religiosa eleva a la dama a ese ideal virginal adolescente, directamente ya como 'Madonna': "Su cabeza es la de una Madonna, resplandeciente de pureza e inocencia. Y, como una Madonna, la inclina levemente hacia abajo, pero sin perderse en la contemplación de lo único" (Kierkegaard, 1988, p.49).

Efectivamente, la Madonna es el arquetipo amoroso por excelencia, que representa la figura de la bondad maternal abnegada, la pureza y la inocencia amorosa dentro del cristianismo. Un ideal para el matrimonio, pero al mismo tiempo representa la naturaleza y la necesidad que limita el espíritu: "La mujer auténtica, la madre, es la que de manera más radical se opone a toda aspiración a lo infinito" (Goldmann, 1968, p.106). Y por este motivo de naturaleza, la descripción de la *psique* femenina, sublima únicamente su belleza amorosa en tanto que inocente e ingenua:

> Sus ojos eran grandes y brillantes. Cuando uno los miraba, tenían un resplandor oscuro que hacía barruntar su infinita profundidad, imposible de penetrar. Eran unos ojos puros e inocentes, dulces y serenos, llenos de ingenua picardía cuando se sonreía. (Kierkegaard, 1988, p.79-80)

Y todavía son más alienantes los retratos físicos, rememorando burdas metáforas de la poesía clásica, por lo que terminan por mostrar su grado de misoginia: "Los dientes blancos como la nieve. ¡Magnífico! Los dientes son de la mayor importancia, porque forman como el cuerpo de guardia que se oculta tras la suavidad seductora de los labios. Las mejillas respiran salud" (Kierkegaard, 1988, p.53). O incluso descripciones sarcásticas en torno a la virginidad del corazón, como Agustín, cuando las mujeres han tenido relaciones con otras mujeres:

> Yo no sé por qué le han de poner el velo de las vírgenes o de las novias a la joven que ha alternado demasiado con las otras jóvenes. En cambio, al hombre que tenga el

> sentido estético un poco desarrollado, siempre le parecerá velada la muchacha verdaderamente inocente que él haya tenido en suerte de llevar al altar, y esto a pesar de que ya no se estile la ceremonia del velo nupcial. (Kierkegaard, 1988, p.93)

Por lo demás, su retrato del objeto de amor, el personaje de Cordelia, son referencias a la literatura o la poesía, como en Rousseau, para abundar en la ironía o jugar con ellas:

> ¡Cordelia! Es, desde luego, un nombre verdaderamente maravilloso. Así se llamaba también la tercera hija del rey Lear, aquella excelente muchacha que no ponía el corazón en las palabras y cuyos labios permanecían mudos, aunque su corazón amaba ardientemente. Otro tanto le ocurre a mi Cordelia. Estoy segurísimo de su parecido con la princesa. Pero en otro sentido se puede afirmar que tiene puesto el corazón en los labios, no precisamente para volcarlo en palabras, sino de otra manera mucho más tierna que es la de los besos. ¡Y cómo sus labios rebosaban salud! ¡Nunca vi otros más bellos! (Kierkegaard, 1988, p.86)

Describe ampliamente en este párrafo dichas conductas de obediencia religiosa femenina, como Agustín, acudiendo a expresiones como el silencio de la mujer amorosa abnegada, que representa la feminidad sacrificada sin voz pública y sometida. El romanticismo kierkegaardiano convierte la feminidad no en pundonor moral como la princesa Cordelia, sino en una totalidad subjetiva de abnegación de sus propios deseos y representación del amor sensual y carnal como la referencia a los labios, para ensalzar y reconocer, por el contrario, la excelencia y soberanía espiritual de la unidad masculinizada, ya sea en la esfera estética, en la ética o en la religiosa. De hecho, el pensador trasluce esa actitud de sacrificio en una especie de temor feminizado al espíritu autosuficiente masculino, que se erige en Uno para constituir la aniquilación simbólica de la feminidad situada en la sensualidad, la carnalidad, la necesidad y la diversidad: “Cordelia, en cambio, me odia y me teme. ¿Qué puede temer en mí una jovencita? El espíritu. Porque el espíritu constituye la negación de toda su existencia femenina” (Kierkegaard, 1988, p.130). Para aclarar el significado de “espíritu” en la edición que he manejado de *Diario de un Seductor* incluyo la siguiente nota al pie nº1:

> Siempre que el seductor emplea la palabra "espíritu" (Aand), lo hace para significar exclusivamente las cualidades superiores del hombre en el orden intelectual, es decir, la misma "inteligencia", el "ingenio" o "talento", aplicados por él a la búsqueda y logro de "lo interesante" femenino. (Kierkegaard, 1988, p.130)

A pesar de esta reflexión de la nota, Kierkegaard explica abiertamente lo que supone el "espíritu" para la feminidad: "la negación de toda su existencia femenina", una afirmación que aspira a demostrar no solo la autosuficiencia y superioridad intelectual de la masculinidad, sino la enajenación simbólica patriarcal de lo material, y con ello, la expresión de la diversidad porque esta es inmanente a la vida y su sostenimiento material e inmaterial.

En el romanticismo Kierkegaardiano, y en línea con Agustín, las actividades de cuidados están mucho más invisibilizadas que en Rousseau, exceptuando algún comentario sarcástico para subestimar dichas actividades feminizadas:

> En cuanto una mujer participe en el banquete, lo de comer y beber queda reducido a una insignificancia, como una de las demás labores femeninas que solamente sirven para tener ocupadas las manos. (Kierkegaard, 2009, p.52).

Estas actividades quedan fuera de su concepción existencialista y su comprensión del mundo absolutamente enajenado de lo terrenal y material. Y en la misma línea que san Agustín, infravalora la colectividad de la feminidad: "Los griegos, maestros como en otras tantas cosas, las utilizan solo, en estas ocasiones, como coro de bailarinas" (Kierkegaard, 2009, p.52), así como, el cuidado para el sostenimiento de la vida, como si fuera algo no humano e innecesario, exclusivamente impuesto por la naturaleza, que no hace sino reproducir el mismo esquema burgués de su tiempo.

El objeto de las mujeres función es ser consumidas amorosamente en su diversidad con la misma planificación y enajenación que si fuera un objeto del que gozar, como afirma Juan el Seductor en *In Vino Veritas*: "[...] Él no estimaba siempre recomendable el gozar de una muchacha de prisa y sin ninguna preparación, [...]" (Kierkegaard, 2009, p.48). Es más, queda objetualizada e identificada con la naturaleza misma: "Es que la naturaleza es femenina"

(Valcárcel, 1998, p.43), e incluso la envuelve en el mismo manto de lo mágico e irracional romántico:

> Encantadora hechicera, hada o bruja, haced ya que se disipe la niebla que os envuelve! ¡Manifiéstate de una vez, pues de seguro que estáis ya en el local, aunque invisible para mí! ¡Revélate pronto, porque de lo contrario quizá no tenga el coraje de esperar una aparición! (Kierkegaard, 1988, p.57)

Kierkegaard reproduce de nuevo la percepción y comprensión genealógica del mundo agustiniano y rousseauniano que concibe a las mujeres y la naturaleza como lo feminizado inferior, vinculado a la necesidad, pero al mismo tiempo peligrosas como la naturaleza para la masculinidad, sobre todo cuando no responden a la misma con complicidad. Es decir, cuando son insubordinadas, se individualizan, o cualquier otra expresión que se salga de su esquema de feminidad:

> Es muy posible que semejante muchacha interesante logre agradar a los demás. Pero así como ella se ha hecho interesante menoscabando su femineidad, así también podemos afirmar que de ordinario carecen de auténtica virilidad todos aquellos hombres a quienes les gustan las interesantes. Tales jóvenes sólo empiezan a ser verdaderamente interesantes cuando entran en relación con el varón. La mujer pertenece al sexo débil y por eso tiene necesidad, infinitamente más que el varón, de vivir aislada en su juventud. (Kierkegaard, 1988, p.92)

Por un lado, el pensador danés exige en la feminidad el reflejo de la masculinidad como si fuera un objeto y al mismo tiempo esta masculinidad requiere de la agencia o voluntad amorosa de las mujeres para su propio sacrificio, pero sin deseo propio. Es decir, una concepción de sujeto-objeto, contradictoria, tal y como afirma Amorós, recordando a Sor Juana Inés:

> La contradicción de la actitud masculina señalada y denunciada ya por Sor Juana Inés de la Cruz: "Queredlas cual las hacéis o hacedlas cual las queréis", encuentra una posible salida en la propuesta de Juan el Seductor de una división sistemática de

> papeles entre los maridos y los seductores. Unos hombres se especializarán en hacerlas como luego no las quieren –"del amor de Cordelia no quiero ni el recuerdo"- y serán los seductores, y otros en quererlas como no las hacen, y serán los maridos. (Amorós, 1987, p.57)

El objetivo de Kierkegaard es infravalorar ambos fines subjetivos identificados con la feminidad, la del esposo y el seductor. El primero por exigir que las mujeres satisfagan sus necesidades de cuidados y de reconocimiento afectivo a cambio de poder procurado por la eticidad del matrimonio. Y el otro, por exigir su satisfacción subjetiva de captura y gozo de la sensualidad amorosa múltiple con la complicidad de quienes se manejan en esa esfera.

Hay, por tanto, un análisis misógino en su interpretación ontológica de las mujeres, que reduce su concepción social y política de las mismas, en principio, a la mera constatación de su existencia como cualquier otro ser humano o no humano dependiente de otro y para otro: "Lo femenino como tal comparte la característica óntica de la materia en general: es extrínseco. La mujer es un ser cuya finalidad está en otro ser" (Valcárcel, 1998, p.42)

Desde la Grecia Antigua y la religión del Génesis se ha reproducido una subjetividad feminizada creada por los hombres y para aumentar el poder de los hombres, es decir, por el que concibe el sentido de la existencia de las mujeres en estrecha vinculación con el imaginario masculino:

> Y quizá ningún hombre nacido bajo las religiones que encierran tal relato sagrado pueda sentir a la mujer de una manera que lo contradiga; pueda dejar de verla y sentirla como engendrada por su anhelo. (Zambrano, 2012, p.101)

Por este motivo, la mujer ideal del pensador danés coincide con la idea cristiana de Agustín de Hipona porque reproduce esa visión de subordinación de las mujeres al ideal deseado por la masculinidad espiritual, por el que no pueden alcanzar la individualidad espiritual en la medida en que son recreadas: "Si su individualidad es demasiado frágil para soportar la claridad y la transparencia, entonces contentémonos con lo que es oscuro, que sin duda ella podrá tolerarlo" (Kierkegaard, 1988, p.95). La claridad y la transparencia como elementos

de la racionalidad ahora se vuelven en contra de la feminidad para anular su singularidad existencial, cuando incluso les otorgue el deseo de la misma: “Y hasta quizá haya deseado algunas veces haber sido hombre en vez de mujer.” (Kierkegaard, 1988, p.97). Y aunque exalta cualidades más próximas a capacidades y habilidades singulares, en última instancia le niega la subjetividad: “Tiene imaginación, alma, pasión; en una palabra, todas aquellas cosas que son sustanciales en un ser humano, aunque no las refleja subjetivamente” (Kierkegaard, 1988, p.97). La subjetividad tiene que ver con la excelencia, soberanía sobre sí y sobre otros y esto es inmanente al espíritu no a la materialidad.

Igualmente, como Agustín, deja sin más alternativa de existencia para las mujeres que la servidumbre a un hombre o, mejor, a dios. Kierkegaard nos presenta sentido existencial de la feminidad bajo el dominio del UNO espiritual, indivisible, individualista y soberano. Con su método de mayéutica, actualizado, conforma todo un sistema para neutralizar las capacidades feminizadas, que consiste en una estrategia y táctica de dominación simbólica y de colonización que despierte el sentimiento de inseguridad y dependencia:

> Para lograr este fin me parece mejor elegir un método no poético, sino prosaico. Este será el comienzo. Primero neutralizaremos su femineidad recurriendo a razonamientos y bromas vulgares; pero esta neutralización no se ha de conseguir directa e inmediatamente, sino indirectamente, mediante el espíritu que es la neutralidad absoluta. De este modo tendrá la impresión de que está a punto de perder su femineidad y, en consecuencia, al no poder soportar hallarse sola en semejante estado, se arrojara en mis brazos, no como si yo fuera su amante, en absoluto, sino de una manera completamente neutral, en conformidad con el método seguido. (Kierkegaard, 1988, p.103)

Y la neutralización de la feminidad tiene que ver simbólicamente con la desfloración como momento estético del sacrificio de la naturaleza feminizada, como símbolo de la subordinación amorosa. No le interesa en el sentido literal la misma relación carnal, sino la dominación del amor como lugar de lo estético:

> Neutralizador, en primer lugar, de la mujer en el acto mismo de la inmolación de su virginidad: desfloración es neutralización. Es el momento de la neutralización, y no el de la relación carnal, el que puede ser llamado estético. (Amorós, 1987, p.128)

En un primer momento del método, la inmolación de la feminidad es lograda a través del momento neutralizador del deseo, en el que las mujeres pierden la seguridad en sí mismas y quedan bloqueadas para desestabilizar su naturaleza salvaje. Y el segundo momento, lo describe con destreza literaria, desplegando todas las artes para exigir su servidumbre amorosa apasionada, como describe a continuación:

> Entonces empieza la segunda parte de este método. Se hará que su femineidad despierte de nuevo y de una forma nueva, conduciéndola a su punto máximo de elasticidad. Entonces se la deja que choque con uno que otro obstáculo real, que ella irá superando con toda su energía, hasta que su femineidad alcance por este procedimiento una elevación casi sobrenatural. ¡Y entonces ella me pertenecerá con una pasión sin límites!" (Kierkegaard, 1988, p.103)

Después de todo ese proceso recalifica a la feminidad, nueva y sometida, de sobrenatural, divinizada, puesto que ahora esa mujer ha sido orientada y recreada por el espíritu de la masculinidad a su ideal; o dicho desde una perspectiva de análisis del dominio, lo que está es desorientada por las artes masculinas excelentes. Con ello pretende emular sarcásticamente las direcciones pedagógicas socráticas para conducir a la amada, como el maestro griego a los muchachos, sin orientación clara:

> Nota muy bien que en su horizonte ha entrado una nueva estrella que, a pesar de su aparente movimiento imperturbable, gravita en la órbita de su misma vida con una fuerza de enorme perturbación. Pero lo que no conoce en absoluto es la ley que rige este movimiento y por eso, vanamente, busca en todas las direcciones con la intención de hallar el punto clave, el fin de la trama. Que ella misma sea este fin, eso lo ignora por completo, como si se tratara de la cosa más oculta en sus antípodas. (Kierkegaard, 1988, p.95)

Esta última es la fase final de adoración a la individualidad señorial o "estrella", cuya finalidad es iniciar a las mujeres en el amor abnegado a la masculinidad sin otro referente. Este es el motivo por el que recalca esa socialización para el silencio y el aislamiento, que las preserva de posibles diálogos críticos o de intercambio de experiencias entre mujeres:

> Si yo tuviera que representarme a la joven ideal, la colocaría siempre sola en el mundo y dejada a su propia iniciativa; y, sobre todo, no debería tener amigas. Es verdad que las Gracias fueron tres, pero a ningún artista se le ha ocurrido jamás representarlas dialogando entre sí, sino siempre formando en su callada trinidad una hermosa unidad femenina. (Kierkegaard, 1988, p.93)

El pensador concibe y recrea la imagen de perfección de mujer buena madre y esposa del cristianismo, aislada del conocimiento y de toda experiencia de intercambio de un común. El dominio a través del amor, no ya sentimentalizando el deseo maternal como hizo Rousseau, sino colonizándolo con la adoración absoluta a la masculinidad, cuyo sistema de dominación a partir del enamoramiento voluntario o servidumbre no está tan elaborado ni tan siquiera en san Agustín, como se destaca en el siguiente apartado.

4.3. La tópica del amor al amor agustiniana modulada como amor romántico

La concepción amorosa de Kierkegaard toma su suelo y bebe del marco conceptual de san Agustín en la mayoría de sus elementos. Concibe igualmente el deseo en términos de amor en movimiento continuo, impulsado desde un sujeto amante individualizado hacia un objeto amado. Un anhelo eterno hacia el logro de la plenitud o felicidad en cada una de las obras del sujeto o, expresado de otra manera, el logro de la idea suprema de amor concierne al movimiento continuo de deseo de un sujeto espiritual, cuya ley es el logro de la felicidad en la autosuficiencia en lo Uno:

> El amor cristiano no tiene nada que ver con ese sentimiento oculto, secreto y enigmático tras las rejas de lo inexplicable, ese sentimiento que el poeta quiere atraer encantadamente junto a la ventana; el amor cristiano no es un mero estado del alma, que mimosamente no reconoce ni quiere reconocer ninguna ley, a no ser la suya propia y no escuchar más que canciones. No, el amor cristiano es incesante actividad,

> y cada una de sus obras es sagrada, puesto que él es el cumplimiento de la ley. (Kierkegaard IV, 1965, p.184)

Bajo este dinamismo continuo amoroso marcado por la ley del espíritu del padre y la satisfacción de la plenitud, también proyecta una visión romántica de la pasión amorosa en el mismo sentido que su visión idealizada de las mujeres, marcada por la ley de felicidad en la obediencia, el sacrificio y el dolor:

> No cabe duda de que esta visión del amor como anhelo constante, dinamismo de trascendencia, tiene inequívocas raíces románticas. El amor es anhelo de plenitud, y, en tanto que anhelo, que nunca alcanza su meta, es sufrimiento, dolor, que da sentido a la existencia, pero a la vez, trastorna anímicamente a la persona. (Torralba, 2016, p.415).

En la misma medida que el marco agustiniano ese anhelo corresponde a una voz que proviene de lo más profundo de sí, pero que no tiene que ver consigo mismo únicamente sino con la divinidad, proviene de la fusión del sujeto con su ideal de amor o ser supremo:

> La vida secreta del amor se desarrolla en la intimidad más profunda e insondable, y con ello también en una inescrutable armonía con la totalidad de la existencia. Como el lago tranquilo se fundamenta en el oculto manantial que ningún ojo alcanzó a ver jamás, así el amor del hombre se apoya todavía más hondamente en el amor de Dios. Por esta razón, si no hubiera manantial en el subsuelo, si Dios no fuese amor, entonces tampoco existiría el pequeño lago ni el amor en el hombre. (Kierkegaard IV, 1965, p.52)

Aunque la esencia de este amor cristiano, como en Agustín de Hipona, no se puede conocer racionalmente, según el pensador danés, lo cierto que se puede conocer igualmente por sus actos en la praxis de un marco de libertad. Es más, exige que tales actos sean productivos, que se ultimen en acciones de alguna manera para identificarlos como amor verdadero: “Sin embargo, la vida secreta del amor se conoce por los frutos, sí, incluso es una necesidad para el amor el poderse dar a conocer por los frutos.” (Kierkegaard IV, 1965, p.53). Los objetos

de amor a los que dirige su deseo son los que expresan tales frutos, puesto que, en continuidad con el padre de la iglesia católica, observa una doble vía en el ideal de la pasión amorosa, el amor *verdadero* o *caritas* en Agustín de Hipona, que va dirigido a todos los hombres y a dios y el amor *inclinación* o *inmediato,* o *cupiditas* agustiniano, es decir, aquel que se orienta a alguien concreto por encima del resto:

> El amor cristiano enseña a amar a todos los hombres, absolutamente a todos. Con la misma absolutez y firmeza que el amor hace hincapié en la dirección de que solamente existe una única persona amada en todo el mundo, así también absoluta y firmemente avanza el amor cristiano en la dirección opuesta. (Kierkegaard IV, 1965, p.112)

La contraposición entre ambos conceptos queda ilustrada en este texto, que conserva esa metafísica dual del amor, en tanto que devalúa el amor de inclinación hacia alguien particular, sea erótico o de amistad y, en general, a la singularidad. Es decir, el amor terrenal, que ensalza el poeta, frente al amor del mandato moral cristiano en el orden del deber que es el amor a una abstracción como semejante hijo de dios.

Kierkegaard considera que solamente es correcto el amor que trasciende "la inclinación", porque que esta afección está vinculada a la predilección de lo inmediato o cercano concreto y no está inscrito en el cuerpo como mandato moral. Es un amor no orientado al deber y a la deuda que exige el mandamiento del amor de dios a un prójimo abstracto y lejano, aquel que marca la ley del padre moral y cristiana:

> El litigio entre el poeta y el cristianismo se podría definir con toda exactitud de la manera siguiente: el amor y la amistad son predilección y pasión de predilección; por su parte, el amor cristiano es amor de abnegación, por eso incluye ese "tú debes". (Kierkegaard IV, 1965, p.116)

El pensador danés exalta precisamente el arquetipo del seductor para rechazar un amor mediado por el deseo erótico o sensual hacia un ser concreto, porque es el amor del poeta,

amor de predilección que no le corresponde al señorío del espíritu que invoca el amor sacrificado y abnegado como deber:

> El poeta y el cristiano nos ofrecen explicaciones rigurosamente opuestas. El poeta diviniza la inclinación amorosa […]; en cambio, el cristianismo […] tiene también pleno derecho a destronar la inclinación y poner en supuesto el "debes amar". (Kierkegaard IV, 1965, p.113)

Si la decisión conlleva un solo amor eterno a dios y a la humanidad de manera abstracta sin inclinaciones concretas, sus frutos pueden dar plenitud al espíritu. El amor cristiano responde ante una única ley que es el mandato divino de amar y de amar a lo Uno, el mandamiento moral de amar al prójimo en relación con la imagen abstracta de semejanza al dios del amor: "En cambio, si amar al prójimo es un deber, aparece de pronto la tarea, una tarea ética, una tarea de la que, a su vez, dimanan todas las demás tareas" (Kierkegaard IV, 1965, p.114). La pasión de la fe que sería el amor a lo absoluto, y al prójimo en tanto que ser humano en abstracto o desconocido -no un amigo-, impone un actuar bajo la llamada del deber, una atadura moral o deuda sin ninguna reflexión.

La ética exige reflexión o razonamiento sobre la moral del amor al prójimo, o la amistad y el matrimonio, y él está exigiendo "abnegación" sin reflexión, es decir, un total abandono de la pasión hacia el mandato de dios, como Abraham: "[...] tras él dejaba su razón, consigo se llevaba su fe; si no hubiera procedido así nunca habría partido, porque habría pensado que todo aquello era absurdo" (Kierkegaard, 2014, p.12). Distingue entre el amor simple o de inclinación apasionado y el amor cristiano que concierte a la pasión eterna: "Amar sin pasión es una imposibilidad; pero entre el simple amor y el amor cristiano intercede también su pasión respectiva una diferencia eterna, exclusivamente única" (Kierkegaard, 1965, p.113). Una total abnegación irracional que es catapultada a través de la pasión a lo absoluto. Kierkegaard propone su propia mirada de la sospecha a la filosofía de la conciencia y la razón, sustituyendo el deber general por la subjetividad absoluta y una pasión irracional generalizada de la masculinidad a la obediencia del espíritu, a pesar del dolor o sufrimiento que pueda generar.

La pasión desprovista de la razón práctica entra también en un orden amoroso contra la vida cuando los estadios (sensual, ético y de la fe) han sido formulados y organizados desde un orden moral abnegado y dogmático, en la medida en que interpreta literalmente los textos sagrados sin contexto ni hermenéutica simbólica de ningún tipo. Su transición por un estadio u otro implica un movimiento voluntario del individuo, un devenir del ser hacia lo absoluto a través del sacrificio del amor terrenal, como Agustín. En algunos momentos este paso por las esferas tiene similitudes con una idea de transición moral del individuo a lo largo de su vida, en la medida en que, como el padre católico, justifica con la edad el paso por cada uno de ellos, empezando por el estadio estético. Pero el hecho de que plantee que hay individuos instalados puramente en un estadio u otro, como Juan el seductor, abre más bien la posibilidad de un devenir que no necesariamente logra ser espíritu absoluto de la fe, puede quedarse instalado en los anteriores estadios. No cualquier sujeto logra la individualidad en lo Uno espiritual.

Con la separación de *Eros* y *Psique* en el amor quedan muy diferenciados los estadios estético y ético y su rechazo del amor concreto o de inclinación en ambas esferas, el amor se identifica totalmente con la pasión espiritual a la divinidad de la unidad individualizada y excelente, el amor al amor, que es el objeto de amor supremo según lo explica en *Temor y temblor*:

> ¡No! No será olvidado quien fue grande en este mundo, y a cada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del objeto de su amor. Pues quien se amó a sí mismo fue gracias a su persona, y quién amó a dios fue, sin embargo, el más grande de todo. (Kierkegaard, 2014, p.12)

Y, como en Agustín, el amor al amor, que es divinizado no es el amor a la singularidad del "yo" sino la unidad en la excelencia subjetiva. El amante más señorial resulta ser Abraham, que ostenta el lugar del "señorío del espíritu" (Amorós, 1987, p.93), rechaza su deseo singular en favor de la obediencia a lo uno. Su amor es indiferente al *amour de soi* ou *propre*, que describía Rousseau, porque esta en el culmen del amor al amor, como amor verdadero que proclama san Agustín y ahora lo afirma absolutamente el pensador danés:

> Abraham fue todavía más grande que todos ellos: grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo. (Kierkegaard, 2014, p.12)

La pasión a dios es la fuente de la inmortalidad, no razón sino fe, pasión en la lucha de la voluntad en la batalla que se lleva a cabo en la tierra por cada uno para alcanzar la salvación del olvido, como expresa a continuación:

> Todos perduraremos en el recuerdo, pero cada uno será grande en relación a aquello con que batalló. Y aquel que batalló con el mundo fue grande porque venció al mundo, y consigo mismo fue grande porque se venció a sí mismo, pero quien batalló con dios fue el más grande de todos. (Kierkegaard, 2014, p.12)

Las diferencias con Agustín de Hipona podrían delimitarse en que este último comprendía el amor en una especie de síntesis entre la razón y la fe y el individuo kierkegaardiano, reniega de la razón ética, se somete de manera absoluta a la pasión expresada supuestamente en una obediencia irracional a dios bajo estas claves: la abnegación, la lucha o batalla individual consigo mismo, incluso en el amor estético que supone una batalla con lo otro diferente, como en Heloïse de Rousseau. Pero muy a su pesar el amor expresado a través de la acción de sus obras muestra una reflexividad ética sobre el orden moral de las mismas.

Otros elementos, que se encuentran relacionados con el amor agustiniano en la obra de Kierkegaard, no se expresan con tanto detalle en el análisis del padre de Hipona, tanto en el lugar de la esfera estética con Juan el seductor, como en la esfera religiosa con el "caballero de la fe" (Amorós, 1987, p.99). Por ejemplo, el silencio y el sacrificio, tal y como narra la preparación para la muerte de Isaac por parte de su padre Abraham: "En silencio recogió la leña para el sacrificio y en silencio ató a Isaac: en silencio empuño el cuchillo: entonces vio el carnero que dios había dispuesto" (Kierkegaard, 2014, p.9). Esta relación de la pasión con la obediencia, el silencio y el sacrificio atraviesa toda la obra de Kierkegaard, según analiza ampliamente la citada investigadora en la nota 16:

> Sería interesante encontrar algunas claves de esta relación entre sacrificio y silencio –tan fundamental en Kierkegaard que atraviesa toda su obra, desde los escritos llamados estéticos a los religiosos- en algunas teorías antropológicas del sacrificio." (Amorós, 1987, p.176)

Las claves de análisis que la autora considera importantes sitúan el sacrificio como mediación en un intento por vincular hombre y divinidad: "[...] establecer una relación entre dos términos disyuntivos e inconmensurables –el hombre y la divinidad- [...]" (Amorós, 1987, p.176). La mediación del objeto de amor se coloca en términos de sacrificio en esta pasión espiritual, que requiere de la obediencia a la divinidad la violencia a través de metáforas amorosas como la de Abraham en el Antiguo Testamento. La violencia fundadora en esta relación es la marca de "contigüidad" (Amorós, 1987, p.177), vínculo amoroso entre el patriarca en la tierra y el patriarca divino y, aunque sea paradójico, también significa al mismo tiempo una ruptura con la divinidad por el propio sacrificio de la víctima.

La batalla con dios se manifiesta en ese doble movimiento que, por un lado, escenifica la transmisión y reconocimiento de poder entre padres espirituales, lo que constituye la vía de legitimidad jerárquica en la masculinidad a través del amor espiritual abstracto entre hombres; asimismo diseñada por Agustín de Hipona y el cristianismo. Y por otro, escenifica la muerte del deseo con el sacrificio del amor inclinación y el silencio como representación de la obediencia, que son elementos kierkegaardianos de corte protestante, cuyo carácter sagrado e iniciático exhorta a la unión entre prójimos con la divinidad. No solo invoca la unión entre los hombres y la divinidad, también entre hombres y mujeres cuando se articula el mismo patrón de relación amorosa basada en la jerarquía, la pasión irracional, el sacrificio y el silencio. Es decir, el silencio y el sacrificio que se espera del caballero de la fe o Abraham, se esperará en las relaciones amorosas heterosexuales puritanas y, por tanto, el sacrificio y el silencio por parte de las mujeres hacia los hombres, dado que estos últimos son los verdaderos hijos espirituales de dios en la tierra.

En Kierkegaard, el sentido el amor supone explícitamente sacrificio hacia lo concreto o amor inclinación para establecer el vínculo espiritual entre el hombre y dios, porque "La violencia

y lo sagrado son inseparables" (Girard, 1995, p.27). El amor en lo sagrado, o en la pasión espiritual, exige no solo la violencia también la muerte de lo singular, porque la vida terrenal y el amor terrenal no tienen el mismo valor supremo que el mundo celestial. Además, afirma el mismo autor: "Lo sagrado es todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad en la medida en que el hombre se cree capaz de dominarlo" (Girard, 1995, p.38). Pero sitúo este intento de dominación no solo en relación con: "las tempestades o los incendios forestales" (Girad, 1995, p.38) que ilustra dicho autor en su obra, sino también con la feminidad en general, porque el espíritu cristiano patriarcal inscribe dentro de la naturaleza a las mujeres y a otros grupos sociales incapaces de individualizarse espiritualmente a ojos del cristianismo de Kierkegaard. Una individualización no se hace cargo de la singularidad, sino de un arquetipo de unidad, que exige a la vida que su singularidad amorosa sea propiciatoria para el sacrificio a la divinidad:

> [...] –la vida es lo único cuya destrucción tiene para el espíritu valor propiciatorio- o lo que tiene relación directa con la vida: su alimento, por ejemplo) desempeña el papel de intermediaria entre dos términos polares, uno de los cuales es el sacrificador y el otro la divinidad, [...] (Amorós, 1978, p.177).

Las mujeres son parte de esa vida material y diversa, motivo por el que son las principales víctimas simbólicas, por eso, ellas son seducidas por el espíritu, como su prometida Regine Olsen, y abandonadas a la muerte social para escenificar el sacrificio de la feminidad, como representa el personaje de *Cordelia* en *Diario de un Seductor*, y así emerger a una vida procurada por la masculinidad.

El pensador danés se prodiga en expresar todo el sentido existencial del sacrifico para la masculinidad, porque no hay sacrificio sin el dolor profundo que produce matar a quien representa lo único e insustituible, como lo era Isaac para Abraham y, secretamente, Regina Olsen para Kierkegaard:

> […] el sentido en el que el sacrificio supone matar a lo único en lo que tiene de único, de irremplazable y de más valioso. Se trata pues también de la substitución imposible, de lo insubstituible, pero también de la substitución animal por el hombre- y

> asimismo, sobre todo, en esta misma substitución imposible, de lo que vincula a lo sagrado con el sacrificio y al sacrificio con el secreto. (Derrida, 2005, p.86)

Si lo amado se sitúa de nuevo en el lugar de la mediación o comunicación con lo divino, ahora lo hace como víctima propiciatoria feminizada, ya sea un niño (hijo de Abraham) o la amada. El sacrificio de la virginidad amorosa de la amada singular en el altar de la seducción, o del amor inclinación en el altar del deseo masculinizado, viene a constituir una metonimia del sacrificio de la vida terrenal en el altar de la vida celestial. Para las mujeres de la época, y hoy todavía, la pérdida de la inocencia amorosa (no solo de la virginidad física) fuera del matrimonio, en tanto que quebranto del sentido existencial femenino, podría constituir una exclusión la vida social burguesa. La pérdida de una vida significativa en los términos en que las mujeres tenían su fin y lugar: como esposas y madres amorosas, así como los hombres como padres y esposos.

Por otro lado, desde el cristianismo la muerte en el amor singular tiene su lugar sagrado, no solo en *el amor cortés* también en *el amor romántico*, puesto que va a atravesar la historia de los discursos amorosos. En el primer caso el amor se sitúa en contraposición a la vida por la muerte de los amantes; y en el segundo discurso amoroso olvidando las necesidades materiales de sostenimiento propio en favor del espíritu de fusión y, por supuesto, los deseos sensuales y sexuales singulares, para promover el sentido que Lisias predicaba en *Fedro* y Agustín reformula en el amor al amor. La pasión amorosa singular, o mejor el deseo sexual singular, no atiende a razones de la vida cotidiana, ni a intereses propios por su tendencia es la dispersión, tal y como se explica a continuación: “En el amor nos ponemos en manos de la belleza para que nos invada y «haga con nosotros lo que quiera»” (Fernández, 2020, p.243). Y por este mismo motivo Agustín, Rousseau o Kierkegaard inciden en un amor voluntario espiritual que se adhiera a la construcción subjetiva de la individualidad, aunque exija el sacrificio de lo singular, en tanto que deseo feminizado, en favor del amor indiferente y abstracto. Y para ello, tanto Rousseau con *Eloisa* como Kierkegaard con Don Juan reconstruyen el *amor cortés* para presentarlo como amor totalizador y romantizarlo con sus propios arquetipos y mitologías individualistas y salvíficas, donde el sujeto/objeto amado sacrifica sus propias necesidades y deseos en favor del sujeto amante.

Mientras que en el *amor cortés* el caballero era siervo de la dama como acicate para lograr un proyecto heróico, ahora, Kierkegaard hace del caballero un esteta, donde la dama es el mismo objeto por el que logra de ese arquetipo amoroso de caballero, en cambio, se mantiene el imaginario de la dama virgen hallada en una joven inocente. Y con este ideal lleva el amor hasta la multiplicación infinita de la satisfacción del deseo en el logro del objeto, siguiendo a Agustín en su concepción del amor al amor como, objeto ideal a lograr. El varón es la unidad compacta que se conoce a sí mismo y que, por tanto, proyecta su deseo y encuentra su imagen del amor en las múltiples réplicas del objeto de amor:

> De este modo se puede incluso llegar a amar a muchas a la par, con la condición de que se las ame de manera diferente. Amar a una sola es demasiado poco; amarlas a todas denota superficialidad, pero conocerse a sí mismo y amar a todas las que se pueda, concentrando en el alma las fuerzas infinitas del amor y dando a cada muchacha su parte alícuota, mientras la conciencia abarca la totalidad..., ¡he ahí el placer y la vida! (Kierkegaard, 1988, p.129)

Un paradigma existencial que para la amada significa la absoluta pérdida de su singularidad, en una identificación con el objeto ideal de amor de la masculinidad: "En el interior del paradigma sujeto-objeto, en el que siempre hay un sujeto, nunca dos, es inevitable que lo que sea que uno de los dos lados obtenga el otro deba perderlo" (Benjamin, 2013, p.98)

En este caso, la amada es quien se sacrifica en esa relación sujeto-objeto porque supone el camino hacia la imagen de perfección, ya sean las amadas sacrificadas en el altar de la seducción sensual, o compañeras de la fe como le propone a Regine, para lograr la comunicación de la masculinidad con el Uno en el otro mundo:

> El sacrificio parece ser, desde este punto de vista, el síntoma de una comunicación frustrada que realiza mediante gestos simbólicos [...] –en la operación sisífica de poner y quitar la víctima para poder esperar la gracia... de que sea devuelta la propia víctima con creces, en el caso de la interpretación del sacrifico de Abraham en Temor y temblor- el propio fracaso de la comunicación. (Amorós, 1987, p.178)

Posiblemente, Kierkegaard busca alarmar a las mujeres lectoras de *Diario de un seductor* a través de la misma narración de su sacrificio como mediación con lo sagrado, puesto que la novela es supuestamente el género literario predilecto de las mismas, para que rehúyan del amor de los hombres porque procura ese sacrificio social y pérdida de valor. Pero también su objetivo puede ser comunicar a los hombres que rechacen lo que él llama la inclinación, porque es amor erróneo y feminiza el espíritu, sea dentro del marco estético o en el ético.

El sacrificio de la vida amada en honor al amor espiritual confabula una pasión absoluta, que se coloca de nuevo en el orden salvífico del pensamiento de Kierkegaard, como ocurrió en san Agustín. Solo que ahora la felicidad autosuficiente precisa sufrimiento para lograr la quietud ofrecida por la muerte del deseo amoroso singular, que significa la muerte en vida, en la medida en el que el sentimiento amoroso subsiste necesariamente con la vida: "[…] el amor opera desde el interior mismo de la vida, como un sentimiento" (Fernández, 2020, p.243). Y en la misma medida que Agustín, el amor verdadero, o amor al amor supremo tiene unas implicaciones para el pensador danés: el sacrificio y muerte de la existencia terrenal, escenificada en la muerte del deseo singular, en favor de la obediencia a la unidad de dios, y, por tanto, el temor y temblor ante su presencia y obediencia irracional.

A saber, que dicha afección amorosa se marca a través de una obligación cristiana de amar a un prójimo abstracto e indiferente, por la que se funda una no relación sino una fusión entre un sujeto y una idea-objeto de amor que se denomina humanidad o hijos de dios. La vida afectiva entre un individuo y otro individuo concreto no es suficiente porque es finita, y además los individuos de carne y hueso son solo mediaciones para articular una civilización salvífica espiritual, no son un fin amorosos en sí mismos. Y esto tendrá diferentes líneas de análisis, no solo que el amor "permanece cualitativamente indiferente" (Adorno, 1969, p.242), sino que, además, ese otro no es nadie concreto con su forma singular de vivir, sino algo en lo que el "yo" proyecta su idea y deber de amor, construyendo una comprensión de lo humano dominadora: homogeneizadora y civilizatoria, una institución del amor al amor absoluta.

Toda una manera occidental de entender la afección en la humanidad desde una posición de poder señorial y cristiana dogmática, cuya moral crea un marco de inteligibilidad ético, donde el impulso del deseo de conocimiento del individuo se proyecta desde el interior hacia un objeto que es correcto o no para sí, como Agustín. Y ese objeto o sujeto-objeto es únicamente un medio o justificación del impulso del deseo para apropiarse internamente de una perfección espiritual subjetiva, el Uno:

> El mandamiento cristiano de amar se dirige, según la exégesis kierkegaardiana, al hombre en general, sin tomar en consideración sus características específicas, y sin advertir cualquier inclinación natural hacia un hombre determinado. El otro hombre se convierte en el amor, en aquello en que se convierte la totalidad del mundo externo para la filosofía de Kierkegaard, un mero "impulso" para la interioridad subjetiva. Esta no conoce, auténticamente, objeto alguno: la sustancia del amor carece de objeto." (Adorno, 1969, p.237)

Efectivamente, el amor se convierte en una idea suprema sin sujeto, un amor al amor, claramente relacionada con el cristianismo: "Teológicamente es innegable la estrecha relación de esta doctrina con el texto del evangelio, y también con ciertas tendencias de la tradición cristiana" (Adorno, 1969, p.239). Una tendencia que, bajo los términos del amor *verdadero*, o *caritas* de san Agustín, busca poner de relieve el amor por el mismo ideal de amor al prójimo, y espera que aquel prójimo abstracto sea reflejo de la unidad cristiana.

En el pensamiento amoroso de Kierkegaard no se ama a las personas concretas y singulares si no al amor guiado por esquemas amorosos morales y éticos cristianos, tales como la individualización, la obediencia y el sacrificio y se excluye a lo otro diverso; subordina a dicha idea a las mujeres, a las personas gais o lesbianas o a las personas negras africanas esclavizadas en su época, puesto que en ningún momento se siente interpelado por ellas y la misma omisión supone una exclusión. Lo cierto es que sus imágenes de mujeres son tan invivibles como en Agustín, que terminan comprendiéndose como lo otro que no cabe en su amor al prójimo, sino que está en relación cómplice con la mismidad, que resulta ser un

individuo masculino occidental y rentista, y en su fin más absoluto el amor es una idea de amor.

El amor kierkegaardiano remite a ese ideal sin reciprocidad agustiniano, tanto cuando es dirigido por el sujeto amante a sujetos-objetos sensuales proyectando ideales, como cuando aspira al amor espiritual, porque es otro ideal de amor. Un amor antagónico no recíproco, que espera el reflejo de su espíritu en el otro, donde hay una jerarquía de valores entre el poeta (esteta), el héroe (ético) y Abraham (fe): "[...] y Dios que creó al hombre y a la mujer, modeló también al héroe y al poeta u orador. El poeta no puede hacer lo que el héroe hace, sólo puede admirarlo, amarlo y regocijarse en él" (Kierkegaard, 2014, p.11). Como Agustín el sujeto amante ama únicamente un ideal de amor fusión, en el que no importa la voluntad del objeto amado singular, teniendo en cuenta ese principio goethiano de: "Si te amo, qué te importa" (Adorno, 1969, p.239), y que es la matriz moral de *Diario de un Seductor*:

> [...] este principio erótico "inmediato" se reproduce, en cierta medida, en su doctrina religiosa del amor, en la cual nada interesa al amado cristianamente, si es amado, puesto que nada puede hacer en relación con ese amor. (Adorno, 1969, p.239)

Nada puede hacer el otro o la otra con ese amor porque no hay interacción ni reciprocidad, solamente es el continente de su proyección, una asimilación de lo amado y lo importante son sus productos. De manera que, no solo es un amor idealizado y totalitario, romantizado, que busca el reflejo de sí y su idea de amor en lo otro, sino que termina colonizando a lo otro diferente de su ideal de amor. No se ama la singularidad de una u otras personas sino a seres sin vida o clonados, sin ningún vínculo ni consciencia de interdependencia entre sí, se ama una idea muerta de humanidad: "Exige que en el amor se actúe frente a todos los hombres, como si estuvieran muertos" (Adorno, 1969, p.239). Queda ilustrado con la imagen del héroe en la que proyecta su idea de hombre, que no de la persona concreta, tal y como lo describe:

> Y si quiere mantenerse fiel a su amor, habrá de luchar día y noche contra las astucias y artimañas del olvido que trata de burlarlo para arrebatarle su héroe, precisamente, cuando, ya cumplida la propia hazaña, se une en vínculo de paridad con éste, quien lo ama con idéntica devoción, porque el poeta es como si fuera lo mejor del ser del

> héroe, tan débil y a la vez tan persistente como sólo puede serlo un recuerdo. (Kierkegaard, 2014, p.11)

La relación, establecida por el sujeto amante en la proyección de sí para satisfacer su ideal, está modelada en términos de admiración y ensalzamiento, por la que se produce de nuevo una dialéctica de afirmación y negación entre el poeta y el héroe, respectivamente, donde se ve claramente qué entiende Kierkegaard por amor. Estos elementos dan contenido y entrelazan los diferentes amores, tanto el inmediato o de inclinación, como el noble ético y el verdadero espiritual, para evidenciar la recurrente dialéctica que reproduce el esquema amo/esclavo en el afecto, incluso el religioso con la obediencia al espíritu divino. Por tanto, la seducción no es más que una forma amortiguada de entrar en esa relación de dominio, que el pensador danés recrudece en el estadio de la fe con la obediencia y el sacrificio.

Una vez situada esta panorámica general agustiniana del concepto de amor en Kierkegaard, se va a especificar en los siguientes subapartados dos de sus elementos fundamentales y sus relaciones: la contraposición entre verdadero y erróneo, la romantización del deseo y el método de autoconocimiento como dominio de sí y seducción de lo otro.

4.3.1. El amor voluntario y la contraposición dialéctica entre verdadero y erróneo

Kierkegaard dibuja una línea de progresión ascendente en el amor para llegar a la inmortalidad del espíritu a través de un circuito de estadios: primero el estadio estético, que refleja una posición de afirmación a la subjetividad, pero se orienta hacia lo inmediato y finito encarnado en el amor al ideal femenino de belleza física y moral; posteriormente, el ético que lo considera una negación de la subjetividad pues exige resignación del individuo frente a la generalidad social material y finita. Y por último, el logro del amor verdadero que se alcanza en estadio de la fe o estadio religioso para exaltar la individualidad en fusión con la idea suprema de amor espiritual, incorporando así el argumento religioso de Agustín: “la doctrina agustiniana de la fe” (Adorno, 1969, p.238). Aunque el padre de la iglesia católica incorpora la razón ética en el proceso de conocimiento, mientras que Kierkegaard la relega a mera razón instrumental de la norma general.

El paso por cada una de estas esferas significa una lucha y sacrificio para lograr un objeto ideal que, además, sedimenta el camino dialéctico hacia la eternidad del individuo, si llega a la lucha final con dios. El amor *verdadero* que se desprende de una síntesis de la subjetividad en un proceso de amor hacia dios, cuyo objeto de amor es el amor al amor en el prójimo, o a todo hijo del dios cristiano (en este caso distingo en masculino a propósito). Y en todos los estadios o estructuras el objeto, o el sujeto-objeto, no es más que un medio para alcanzar la estructuración moral de la idea excelente de caballero, por este motivo el estadio ético, que pone al individuo espiritual a la misma altura que el resto general, no lo considera correcto del todo, como tampoco lo consideraba en cierta medida Agustín.

La fragmentación en dimensiones o estructuras del amor o deseo permite la desvinculación de dichas esferas entre sí (estética, ética y espiritual), así como que el individuo se aproxime al conocimiento a través de la trascendencia del amor inclinación y el noble al amor espiritual. Pero esta fragmentación es ficticia, responde a una necesidad del marco de inteligibilidad ético cristiano que disuelve el vínculo entre lo corpóreo-sensual y el espíritu, con el objeto de separar la espiritualidad de la impureza y debilidad de la carne, como en Agustín de Hipona: "Si interpretamos el amor como un sentimiento fugitivo, como una emoción voluptuosa que se da en el individuo, estaremos entonces armando trampas para débiles cada vez que nos pongamos a hablar de las hazañas del amor" (Kierkegaard, 2014, p.23). Y además ese amor es en sí mismo erróneo, un sentimiento liviano: "impulsos pasajeros" (Kierkegaard, 2014, p.23), que no tienen que ver con la voluntad amorosa. Con esta terminología amorosa y concepción del amor en relaciones de contraposición el pensador danés retoma el trabajo de Agustín, con el objeto orientar el deseo del individuo hacia el dominio de sí y la voluntariedad amorosa desde su interior hacia la generalidad abstracta:

> Kierkegaard se refiere al amor cristiano al prójimo en contraposición explícita al amor natural o "inmediato". Consiste en que, como Kierkegaard lo expresa, todo hombre ame por quererlo a Dios y en una relación con la divinidad. El amor se convierte, en Kierkegaard, en una cualidad de la pura interioridad. Parte, para ello, del mandamiento cristiano de amar: Debe amar, interpretándolo con el acento puesto en su generalidad abstracta. (Adorno, 1969, p.236)

Un amor interior, vinculado con dios, que no pretende interacción ni contagio con el otro, en la medida en que representa ese espíritu de humanidad en abstracto, puesto que la idea de prójimo desecha voluntariamente a alguien amado concreto y próximo, en favor de la semejanza:

> El concepto de prójimo, en cuanto se convierte en patrón del amor, coincide con el de extraño, en cuanto se contrapone a la preferencia por el amigo o el amado, la relación de quien sea aparezca abstractamente en una interacción. (Adorno, 1969, p.238)

El análisis que realizaba Hannah Arendt (2011, p.129) sobre este concepto amoroso cristiano en san Agustín, recogido en el capítulo segundo de esta tesis, le permitía llegar a la conclusión de que, en realidad, era amar la idea misma de amor. Y Kierkegaard sigue esa misma línea, el fin del amor no son los sujetos, ni las personas en sí mismas, sino un amor espiritual en clave ética de derechos individuales, o incluso privilegios, en tanto que espíritus individualizados masculinizados y con capacidad económica encaminados hacia la excelencia de la autosuficiencia, hacia su fin como soberanos.

Para el pensador danés tanto el arquetipo soberano de héroe del estadio ético y el caballero de la fe consignan en su fin una resignación, pero no hay concordancia entre ellos, el primero luchó por el deber hacia sí mismo, pero "también por mí" (Kierkegaard, 2014, p.25), por el bien general; mientras que el segundo luchó bajo la obediencia a la pasión espiritual que es suprema. Para el pensador danés la idea suprema de amor en el estadio de la fe la representa Abraham porque supera dialécticamente todos los señoríos y resulta la excelencia inalcanzable por su total abnegación irracional, incluso para el propio pensador existencialista: "Puedo pensarme a mí mismo *dentro* del héroe, pero no dentro de Abraham: [...]" (Kierkegaard, 2014, p.25). Condensa la excelencia de amor a la idea de amor suprema en un sentido pasional e irracional y en el orden de la obediencia al amor, generando esa paradoja en la que Abraham está dispuesto a sacrificar lo que más ama por amor, trascendiendo el amor de inclinación y el ético por el amor a dios. Y por este motivo resulta incomprensible para el pensador danés, como para cualquier ser humano, se este amor se

interpreta desde una perspectiva ética de la responsabilidad sobre lo otro. Abraham, un señor particular, ascenderá por encima del general ético a través de la fe como modelo de pasión irresponsable con la vida de los otros, dando sentido a una existencia mortífera en favor de la obediencia divina:

> Con lo que acabo de decir no quiero dar a entender, en modo alguno, que la fe sea cosa de poco valor, sino muy al contrario, pues lo más grande que se pueda poseer; por eso la filosofía comete un fraude cuando nos ofrece otra cosa a cambio y habla despectivamente de la fe. (Kierkegaard, 2014, p.25-26)

Con esta afirmación presenta una idea de deseo existencial en torno a fines, expresada en la fe a imágenes mitificadas por Agustín de Hipona, que trasciende la vida, es decir, frente a una ética que supone una reflexión sobre el sostenimiento de la misma. Constituye una ética que relega el cuidado material e inmaterial de las vidas próximas (amistades y amantes), para constituir al otro diferente en un medio para lograr la inmortalidad o la salvación. Conforma una romantización absoluta del amor hasta culminar en el sacrificio, a tenor de la paradoja de Abraham, cuyo impulso amoroso compara en esa misma extrema violencia con el amor estético:

> Estoy convencido de que dios es amor; este pensamiento tiene para mí una validez esencialmente lírica. Cuando poseo su certeza me siento profundamente dichoso, y cuando tal certeza me viene a faltar, la deseo con tal ansia que el amante el objeto amado, pero no creo que sea este valor que necesito. (Kierkegaard, 2014, p.26)

El amor representa esa absoluta pasión irrefrenable, un ímpetu de adoración, culto y obediencia a una idea espiritual de amor por encima de la vida singular corpórea y su diversidad que, muy a su pesar, impregna de religiosidad incluso el amor estético: “Pero el seductor kierkegaardiano es un creyente –incluso, si se quiere, un fanático- y un practicante del culto al amor –estéticamente entendido, claro está propio de la antigua religión de los trovadores” (Amorós, 1987, p.126). Es decir, en el vínculo entre el amor del seductor con el *amor cortés* hay una exaltación y obediencia ciega de la pasión hasta convertirla en ambos casos en una religión. Incluso, en Kierkegaard aparecen también elementos gnósticos, como

en Agustín, tanto en su pensamiento como en su manera de alcanzar el autoconocimiento y la salvación, y llegar al punto de la fusión sagrada con el amor espiritual, con el Uno que proclamaba Plotino. Lo que podría definirse como un culto al conocimiento a través del amor, cuyas implicaciones se analizarán más detalladamente en el siguiente apartado.

Pero volviendo a sus similitudes con el gnosticismo, lo cierto es que los individuos se salvan en el otro mundo a través del conocimiento introspectivo, como proceso iniciático que les acerca a lo divino de lo Uno: su fusión con la idea de dios, en la medida que se ausentan del mundo de la vida hasta la castidad, al tiempo que se consagran al consumo desenfrenado de la pasión sin reparar en el amor singular:

> No deja de resultar paradójico presentar a un seductor como un cátaro, pero, como se ha señalado muchas veces, el catarismo es paradójico en cuanto da juego, en su coherencia misma, para el más generoso libertinaje y la castidad más estricta. (Amorós, 1987, p.129)

Aunque este culto al amor de Kierkegaard termina por construir un culto religioso al amor casto, como el amor cortés, y al libertinaje casto en Kierkegaard, porque se consagra a creer en el amor sin reflexión ética. Adora el amor a la idea de amor sin sexualidad mediante una obediencia ciega al sacrificio y a sostener el sufrimiento a lo irracional como cualidad divina:

> Si Abraham hubiese obrado de otro modo, es posible que aun así hubiese amado a Dios, pero no habría creído, porque quien ama a Dios sin que su amor vaya acompañado de la fe, se refleja en sí mismo, mientras que quien ama a dios creyendo se refleja en Él. (Kierkegaard, 2014, p.29)

Hay que orientarse voluntariamente a una pasión espiritual que pone en peligro el sostenimiento y sensualidad de la vida, como Abraham, que siguió el mandato divino de sacrificio con escrupulosa obediencia y sin dudar, para hacerse padre o caballero espiritual: "Que tal idea no le pasó ni siquiera por la mente lo demuestra la alegría que conoció al recuperar el hijo; se llenó de goce interno [...]" (Kierkegaard, 2014, p.29) Y esta misma pasión religiosa se espera de las mujeres, que obedezcan con voluntad a los mandatos de

amor masculino, incluso a su seductor, que es su amor sagrado en versión terrenal y profana, o de obediencia a dios.

Los elementos amorosos que aparecen en los debates y cuestiones sobre el amor de *El banquete* se reducen y recrudecen en su obra equivalente, *In Vino Veritas*. Al preguntarse uno de los personajes qué es "lo amable" (Kierkegaard, 2009, p.71) se inician los discursos centrados en el ideal de belleza: "En este caso yo preguntaría si amar de esta manera no es lo mismo que amar un hermoso paisaje, un cuadro bello, etc." (Kierkegaard, 2009, p.71). Colocando en el centro el concepto de amor inclinación en relación con la belleza, situada puramente en la contemplación estética. Pero a diferencia de *El banquete*, en esta obra también las mujeres serán objeto de análisis a partir de una crítica muy explícita a lo que consideran la feminidad de la naturaleza; por lo que serán cosificadas de la misma manera que la naturaleza y por el mismo motivo que un paisaje, por su belleza despojada de sensualidad y de vida singular. Por ejemplo, su alter ego, Juan el seductor, situará en la feminidad el amor a la belleza del amor en *Diario de un Seductor,* refiriéndose a las criadas que pasean por un parque los domingos: "¡Que al menos un día a la semana nos muestren también ellas su espléndida belleza!" (Kierkegaard, 1988, p.212). La belleza del amor al servicio de las criadas, ejemplo de su clasismo y sexismo.

Claramente, el pensador danés plantea que el amor al amor que es dios, responde a la imagen de la fusión, constituye la vía de salvación del individuo, puesto que es finito y verdadero: "el amor auténtico que no puede defraudar nunca" (Adorno, 1969, p.239). Implica un conocimiento introspectivo de sí mismo a partir de la experiencia vivida en el tránsito por las diferentes esferas. Y la paradoja se articula en la exposición de cualquiera de los "yoes" señoriales entre las esferas. Por un lado, el papel del seductor, desde la esfera estética, es el de "un asceta" (Amorós, 1987, p.129) del amor, mientras que desde la esfera ética es un "libertino" (Amorós, 1987, p.129), porque no sigue la normatividad general de compromiso. Por este motivo, intenta separar las esferas hasta el punto de vaciar de reflexión ética tanto la ética como la estética, como si no tuvieran vínculo entre ellas para favorecer una voluntad subjetiva por la esfera religiosa, pero lo cierto es que exige un paso por la ética como: "el último estadio que precede a la fe" (Kierkegaard, 2014, p.38). Todos los estadios mantienen

una relación y su pensamiento lo necesita, en tanto que proceso dialéctico de afirmación y negación de la individualidad en torno a fines existenciales. De hecho, sacrificar el amor de una mujer bella, física y moralmente, implica una decisión moral, aunque no exprese reflexión sobre su responsabilidad hacia ella. Y hay una total ausencia de empatía en el sacrificio de su relación amorosa con Regine Olsen, la misma que en la renuncia de Abraham a su hijo, promoviendo la exaltación del ego bajo una ética del sacrificio y el sufrimiento, en este caso, por la ruptura de su compromiso. Así lo expresa en este texto de *Temor y Temblor*, dirigido secretamente a Regine Olsen:

> [...] sabe de la dicha de lo infinito, ha experimentado el dolor de haber renunciado a todo lo que más ama en esta vida; sin embargo, saborea la finitud, con la misma plenitud que quien conoció nada más alto, pues su acomodación en lo finito no permite descubrir hábitos de espanto o desasosiego, antes bien posee esa seguridad propia de quien goza de la certeza de lo dismundano. Y sin embargo, sin embargo, esa imagen suya terrena es una creación en virtud del absurdo. Se resignó infinitamente a todo y lo pudo recobrar de nuevo gracias al absurdo. (Kierkegaard, 2014, p.32)

Hay una descripción de sí mismo como caballero de la fe, renegando no solo del amor institucionalizado de la esfera ética, sino del sufrimiento causado a la mujer que abandona. De hecho, con este texto esgrime una especie de explicación a Regine, que no es más que el intento de dominio sobre sí, sobre su propio deseo. El control sobre sí mismo, con el fin de dominio de la voluntad para expresar la pasión a la fe, exactamente como Agustín:

> ¿Qué es entonces la cultura? Yo siempre la he considerado como el camino que ha de recorrer un individuo para llegar al conocimiento de sí mismo; y muy poco le servirá a quien no quiera emprender ese itinerario el haber nacido en la más ilustrada de las épocas. (Kierkegaard, 2014, p.38)

A Kierkegaard, como a Agustín, no le interesa la reflexión sobre el sentido de la práctica de la libertad en la tierra si no va dirigido a la salvación eterna, ni las implicaciones éticas de su conducta irresponsable sobre la existencia de los otros concretos, solo dominar su voluntad

amorosa y lograr poder para sí, distanciándose para dominar a lo otro diferente. Aún así, Kierkegaard va más allá en el control sobre los amores inmediatos o éticos en la tierra, porque los considera un medio de exaltar el sufrimiento y el sacrificio para alcanzar la inmortalidad, que es poder sobre sí y para sí, que logra a través de la creencia irracional en el Uno divino: "[...] una paradoja que devuelve el hijo al padre; paradoja de la que no se puede adueñar la razón, pues la fe comienza precisamente allí donde la razón termina" (Kierkegaard, 2014, p.44). Una exaltación de pasión irracional que coloca el amor a la cultura de logro individualista en el máximo pedestal y su dominio sobre lo otro.

La interpretación de Kierkegaard sobre la resignación ética queda resuelta en una estructura de carácter menor, pero, permite el impulso del individuo para trascenderla y lograr la excelencia de la pasión en el caballero de la fe, acatando ese mandamiento del dios cristiano de dominarse a sí mismo para lograr la resignación al mandado de la pasión divina. A partir de la resignación Abraham situar a Isaac en un simple objeto de mediación, en un sujeto-objeto de uso y cambio para que el sujeto amante conecte con dios virtuosamente, que no aparece de manera tan expresa esta mediación del sacrificio en el concepto amoroso de san Agustín.

El sujeto amante procura que lo amado sea valorado en términos de capitales económicos simbólicos, bajo un valor de uso y cambio moral suficiente para que le permita lograr su fin espiritual. En el caso del libertino esteta será para lograr la maestría en el dominio y captura de belleza amorosa y en el sujeto ético para lograr el capital simbólico y material que supone la paternidad y el matrimonio. Una mediación que reviste con la cualidad de objeto a todos los sujetos inferiores dependientes por parte del único sujeto investido como amante, con alma individualizada. Lo que le lleva a actuar bajo valores mercantiles cosificados, como ya se analizaba en Rousseau: "[...] el amado no sólo es rebajado en condición en cuanto objeto, sino que también es disminuido en cuanto sujeto" (Adorno, 1969, p.239). Y esto es lo que permite moralmente al sujeto amante el sacrificio de lo otro amado y lograr su dominio. Por este motivo, el no vínculo afectivo singular con el Otro diferente no solo es una pieza fundamental del amor kierkegaardiano para ensalzar el sacrificio de la alteridad, sino que además el amor a la humanidad en genérico que propone "atraviesa el umbral de la

misantropía" (Adorno, 1969, p.239). En línea con Agustín el amante envuelve en una especie de indiferencia al prójimo, una ausencia de empatía hacia el otro y desidia en la interacción o negociación: "La doctrina kierkegaardiana del prójimo asume desde el comienzo que el individuo toma indiferentemente al prójimo, tal y como lo encuentra, como algo dado, en cuya dirección no cabe preguntar nada más [...]" (Adorno, 1969, p.242)

Hay una cuestión más en esta relación de indiferencia, y es que, como en Agustín, este mandato moral de afección al prójimo indiferente exige la muerte del amor hacia lo amado concreto y corpóreo, como medio en la relación de contraposición entre sus dos conceptos amorosos. Es la manera de establecer esa relación en la contraposición dual del amor inclinación y el ideal del amor al amor. La relación se establece no entre sujetos sino entre cualidades categóricas opuestas a través del sacrificio de lo amado.

Ese sacrificio es lo que le permite al sujeto amante alcanzar la autosuficiencia a través de la indiferencia sobre la vida de lo otro; o, dicho de otra manera, el proceso de fagocitar las vidas amadas diversas y concretas, como si fueran lo Mismo en abstracto, conduce fácilmente al sujeto amante a tomar distancia y alienarse de la singularidad y la otredad que es parte de sí. Su discurso no permite la integración en sí de lo otro, sino la homogeneización y la dominación de lo diferente, como sacrificó Agustín a su amada en favor de su carrera espiritual o Rousseau con el amor de Emilio y Sophie en favor del interés de la institución familiar, e incluso el sacrificio del amor de Julie por su preceptor en *Julie ou la nouvelle Heloïse*. En definitiva, un proceso que conforma una falta de responsabilidad y desconexión empática sobre la diferencia de lo otro.

En la actualidad hay una reflexión sobre la localización discursiva de la ética en relación con lo otro que abre preguntas a estos problemas, como Butler, que indaga sobre la proximidad moral del sujeto y lo concreto o sobre la lejanía y la abstracción. Dirá que, si una ética se centra en lo cercano conocido como la comunidad o la familia, se pueden conformar actitudes subjetivas excluyentes hacia los otros lejanos. Pero también, si la ética conforma lo humano entendido como lo abstracto, se comprende como lejana la situación de lo otro y no se hace ningún esfuerzo por establecer vínculos en común entre lo propio y lo diferente: "Si solo

estoy vinculada a los que son ‘humanos’ en abstracto, entonces no haré ningún esfuerzo por establecer lazos culturales entre mi situación y la de otras personas” (Butler, 2017, p.107).

A partir de este análisis de Butler se puede observar que el pensamiento amoroso individualista y abstracto de Agustín, al igual que en Rousseau y en Kierkegaard, constituye esa desconexión entre el “yo” y lo otro diferente no solo como lo inferior no humano. Compone la diferencia vista desde la perspectiva del extrañamiento emocional y cultural y una lejanía entre la situación propia y lo otro que impone esa imagen abstracta de lo humano individualista. Así, este proceso deriva en ausencia de responsabilidad colectiva, mientras que la cercanía ética devenida del cuidado de la singularidad en el contexto doméstico, se limita a este espacio y excluye a quienes no son parte de la unidad familiar o comunidad, como lo refleja ya Agustín.

La ausencia de responsabilidad social e incluso individual sobre lo Otro se conforma en lo erróneo o dependiente dentro de un orden colectivo, consecuentemente se coloca en el lugar del deber y la culpa individual, como ocurre en Agustín o en Rousseau para quienes lo carente es el mal. Esta ausencia de responsabilidad en el amor concreto queda visible en el siguiente texto:

> Tales víctimas eran también de una especie muy particular. No eran simples muchachas desgraciadas que, arrojadas de la sociedad o creyéndose repelidas, se lamentan a voz en cuello y a veces, cuando el corazón se asfixia, le dan un poco de aire en la forma del odio o del perdón. No, en las víctimas de que estamos hablando no había intercedido ningún cambio externo, seguía viviendo en el mismo círculo de sus relaciones habituales, respetadas como siempre y, a pesar de todo esto, muy cambiadas, de un modo casi inexplicable para ellas mismas y absolutamente incomprensible para los demás. (Kierkegaard, 1988, p.36)

En la misma línea que el pensador de Hipona el sujeto amante Kierkegaardiano construye una deuda consigo mismo en los términos de lo confabulado por deber natural estoico y cristiano, porque tiene que reconocerse en lo próximo abstracto desde lo Uno completo, distanciándose de lo diferente en términos de carencia o dependencia. Es decir, el sujeto

amante se reconoce en la comunidad de lo masculinizado distanciado, completo e independiente entre maestros, padres o pastores autosuficientes, como referente del amor correcto. Y del otro lado de la relación sitúa lo dependiente feminizado que coloca en la naturaleza, la vida y sus diferencias, como objeto de sacrificio

Desde esa distancia teatral estética describe el personaje de *Juan* en *Diario de un seductor* al enamorado tímido de Cordelia: "Si se tratase de una máscara, Eduardo sería uno de mis rivales más peligrosos" (Kierkegaard, 1988, p.104), y desde la distancia ética limitando con la cosificación mercantilista sitúa el amor erótico: "Era aquellos tiempos en los que, como un imbécil más de esos que ruedan por el mundo, iba al mercado y me engañaban casi siempre. Ahora soy yo el que ajusta el precio" (Kierkegaard, 1988, p.103). Paradójicamente, aunque con ironía intenta criticar la concepción capitalista del amor, lo hace bajo una visión antropológica atomista del individuo espiritual, reforzando las condiciones subjetivas de complicidad en la reproducción de ese sistema.

El sentimiento moral situado en el cierre individual tiene sus implicaciones económicas dentro del sistema capitalista, puesto que todo deseo ideal de lo mismo nunca se satisface y el engranaje socioeconómico capitalista aprovecha ese agujero ontológico que impulsa al endeudamiento individual continuo. A su modo de ver, las relaciones amorosas se articulan a través un campo mercantil capitalista, pero resulta que este sistema económico se incentiva a través de la moral sexual cristiana de Agustín de Hipona de la que él es participe, sublimando el rechazo a lo que se comprende como lujuria, adulterio y reproduciendo la inscripción corporal de la culpa. Y aunque el matrimonio le resulta inferior porque no es la unidad espiritual individual por antonomasia, lo normaliza a través del sacrificio, el compromiso, el intercambio de capitales simbólicos y materiales y la deuda entre esposos como una fusión no del todo puramente espiritual. Kierkegaard lo califica de relación aburrida entre el amante y la amada sin hacer mucha referencia en sus escritos religiosos, frente a Rousseau que lo sitúa como modelo. Mientras el pensador ginebrino propone la literatura como medio estético para ensalzar esta prescripción normativa del sentimentalismo amoroso matrimonial, aunque infravalore el género literario; Kierkegaard igualmente

desprestigia este género, pero lo utiliza para reprobar el amor estético y ético. Hay una doble moral en los planteamientos de ambos:

> Como se suele decir en las novelas, "verla y amarla fue todo uno". Lo malo es que las novelas solo tienen razón en abstracto, porque no cuentan para nada con la dialéctica real del amor. ¿De qué sirve, por tanto, todo lo que las novelas nos enseñan a propósito del amor? Absolutamente de nada, ya que no son más que un compendio inútil de mentiras y más mentiras. (Kierkegaard, 1988, p.100)

E igualmente que Rousseau, utiliza en este género literario de ficción el símil del amor en términos de guerra entre sexos: "Nadie como el seductor concibe las relaciones entre los sexos como una guerra sin cuartel." (Amorós, 1987, p.125) Y esta guerra tiene hasta tácticas militares para conquistar terreno o territorio a la naturaleza:

> A los que se encuentren en este segundo caso y no tengan mucha confianza en el juego de sus manos, en la destreza de su mirada y, por consiguiente tampoco en la victoria, les aconsejo que se quiten el miedo en seguida y se lancen al ataque, ya que sus fuerzas en esos momentos de exaltación son verdaderamente extraordinarias, las diría sobrenaturales. (Kierkegaard, 1988, p.84)

En realidad, con esta descripción muestra que hay una jerarquía moral en el amor y de dominio, puesto que el espíritu masculino es superior al amor feminizado de las mujeres, que refleja naturaleza, materialidad y necesidad. Ante las fuerzas espirituales superiores o "sobrenaturales" de la masculinidad que describe en términos de magisterio o paternidad, las mujeres no tienen nada que hacer: "¿Y cómo iba a ser engañado el hombre, que representa el espíritu y el magisterio socrático?" (Amorós, 1987, p.124). Y la derrota es un paso hacia el interior de la individualidad y la culpa:

> Ni aun así encuentra la paz y vuelve sin cesar a hacerse reproches a sí misma, porque ha permitido que el odio se apodere de ella, que no es más que una pecadora; porque fue culpable en todo momento, sin que le sirva de excusa la enorme astucia que él puso en juego." (Kierkegaard, 1988, p.39)

Con la culpa apela la protagonista de *Diario de un seductor* a lo erróneo de su propio deseo concupiscente, que ha impulsado su deseo amoroso erótico sin mediar el compromiso del matrimonio, aunque haya sido instigada por el juego seductor y con su apariencia engañosa de nobleza caballeresca. Ella ha perdido la supuesta batalla amorosa por lograr el lugar de sujeto amante y no hay excusas: "Ya no ve en él a un impostor, pero tampoco al hombre noble de otras veces. Lo ve solamente desde el punto de vista estético." (Kierkegaard, 1988, p.40). La pasión estética es el punto débil de la feminidad, que es lo que hace temblar a las mujeres porque se pierden irracionalmente, la guerra se gana a través del poder de la pasión amorosa espiritual:

> La misma Cordelia me escribió en cierta ocasión una esquela en la que lo juzga de la siguiente manera: "Con frecuencia era tan intelectual que yo, en cuanto mujer, me sentía aniquilada. Otras veces, por el contrario se mostraba tan salvaje y apasionado, tan atrayente, que casi me hacía temblar." (Kierkegaard, 1988, p.40)

El pensador danés exalta una idealización del sufrimiento femenino en la esfera estética, mientras que el sufrimiento masculinizado corresponde a la pasión religiosa, marcando una relación de contraposición dualista de opuestos agustiniana en el interior de su concepto amoroso, donde el amor al amor espiritual sacrifica el sostenimiento de la vida y la diversidad, contenida en el amor de los seres finitos que resulta ser el de inclinación o estético. Y como el padre católico espera que también embarquen las mujeres en esta esfera de amor verdadero, como servidoras de dios, sobre todo, aquellas orientadas en el sufrimiento amoroso, como las seducidas y abandonadas.

En la misma medida que Agustín el amor no es algo recíproco entre dos sujetos, sino una relación jerárquica, una especie de guerra por lograr el lugar de poder sobre lo amado a sacrificar a través del dominio de sí y el amor voluntario. El sacrificio supone un rito iniciático hacia la pasión religiosa, replicando los mismos elementos idealizantes y la ocultación de las necesidades y deseos inmateriales o afectivos de los seres finitos. Y en la batalla que origina el seductor durante el transcurso amoroso, lo erótico queda impregnado de la misma irracionalidad romántica de la fe, puesto que se produce el sacrificio cuando la

amada obedece y teme a la pasión, y le sigue el sufrimiento y la culpa como totalidad amorosa. A continuación, analizo con detalle esta romantización del amor.

4.3.2. La romantización del deseo y su consumo infinito

En la sociedad contemporánea del autor y en su propia obra el deseo sexual correcto se reduce discursivamente a las relaciones entre mujeres y hombres y se invisibilizan otras, en línea con las instauradas por Agustín de Hipona, aunque estas también para el pensador danés componen un amor inferior frente al espiritual. Independientemente de esto último ambos pensadores articulan una norma amorosa heteronormativa, situando a los varones como los sujetos amantes y a las mujeres como las amadas. Kierkegaard mantiene esta relación jerárquica sujeto/objeto de la erótica griega platónica y neoplatónica y reduce el amor entre hombres al amor espiritual agustiniano entre prójimos, entendidos como sujetos reconocidos a sí mismos como autosuficientes en la práctica del sacrificio amoroso. Es decir, la masculinidad autosuficiente constituye lo esencialmente humano, conforma un sujeto superior a la feminidad naturalizada, que no está atravesada por el principio de individualización y, por tanto, se presenta incapaz de lograr la subjetividad absoluta.

Los adolescentes y jóvenes varones han desaparecido del marco erótico para ser sustituidos definitivamente por las adolescentes y jóvenes mujeres, pero marcando igualmente una relación de jerarquía en la relación afectiva de sujeto/objeto. Aunque Platón busque la correspondencia amorosa en *Fedro,* la moral sentimental agustiniana no contemplaba la reciprocidad amorosa entre la masculinidad y la feminidad, como tampoco Kierkegaard, tal y como describe en su obra homónima a *El Banquete*, *In Vino Veritas*, a través de uno de los comensales que lanza al resto una reflexión muy significativa de su amor abstracto:

> ¿Qué pasaría, por ejemplo, si el novio antes mencionado le dijera a su adorada Lálaje: Te amo porque eres una mujer, y por lo mismo podría igualmente amar a cualquier otra mujer, [...] (Kierkegaard, 2009, p.72)

A pesar de que podría parecer que en la esfera estética de Kierkegaard se vincula el deseo sensual y amor singular (unión entre *eros* y *psique*) en el mismo plano significativo no son idénticos movimientos para él, como tampoco lo era para Agustín. Cualquier mujer, como

cualquier réplica de la idea masculina de feminidad, puede ser objeto de amor en su concepto de amor abstracto; más bien sujeto-objeto cómplice de la seducción en quien el sujeto amante proyecte el amor a sí mismo y refleje su espíritu en el sacrificio. La intención del autor es anular el afecto singular devenido de la psique, así como distanciarlo del deseo sexual con el objeto de dar relevancia al amor espiritual.

A pesar de lo anterior el propio autor muestra incoherencias en sus alusiones a Regine Olsen recogidas en sus obras, tanto en *Diario de un Seductor* como en *Temor y Temblor*. Su antigua prometida es algo más que un deseo estético masculinizado, como su discurso intenta situar el amor erótico en la primera obra, si tenemos en cuenta que le dirige mensajes secretos en la segunda, tales como el relato de: "Un joven amador se enamora de una princesa y todo el sentido de su vida queda contenido en ese amor, […]" (Kierkegaard, 2014, p.33). Con estos mensajes se puede interpretar que el pensador no logró trascender el amor singular a Regina, por muy estético que lo concibiera.

Sin embargo, el pensador realiza toda una construcción romántica, totalizada, del amor y la existencia del sujeto amante, que refuerza sin nombrarlo expresamente una división entre lo que denomina amor necesidad y el amor deseo espiritual parecido al que se presenta en el mito del nacimiento de Eros por parte de Diotima, donde el primero contribuye a dar sentido a la feminidad y el segundo al espíritu de los hombres. La intención del personaje esteta es situar a las mujeres en su destino, en esa pasión necesaria: "Lo primero que hace es asegurarse de que su amor confiere realmente sentido a su existencia, y su alma es demasiado sensata y digna para dejar al azar el más pequeño pormenor" (Kierkegaard, 2014, p.33)

Mientras que para el hombre el amor se presenta bajo un camino dialéctico de oportunidad para el autoconocimiento, para las mujeres ser sujeto-objeto de amor verdadero es el fin de su existencia, es decir, cumplir con el ideal de amor-necesidad que despliega cuidados materiales e inmateriales. El deseo o amor masculino supone un movimiento de pasión ascética, por el que transforma supremo el amor hacia Regine, interpelada como "la princesa", –por otro lado una designación bastante romantizada en la literatura infantil-, en amor espiritual:

> El amor que siente por la princesa se le convierte en expresión del amor eterno, asume un carácter religioso, transfigurándose en un amor al Ser Eterno, que ciertamente contrarió su cumplimiento, pero le reconcilió de nuevo con la conciencia eterna de su validez en forma de una eternidad que ninguna realidad podrá arribar. (Kierkegaard, 2014, p.35)

El amor heteronormativo se apropia de los caracteres del amor irracional religioso a través de imágenes míticas idealizadas de la feminidad y masculinidad y su transfiguración subjetiva espiritual hacia el amor a dios, el amor al amor: "Por tanto, al amor le corresponde como objeto suyo lo amable, y esto es justamente lo inexplicable" (Kierkegaard, 2009, p.74). Ahora bien, siempre que la feminidad sea cómplice de la espiritualidad religiosa masculinizada será amable y eso es lo que el pensador danés busca en Regina.

Parece que Kierkegaard escribe ese relato de la princesa cuando conoce el nuevo compromiso matrimonial de Regine, tal y como escribe Vicente Simón en nota al pie nº 21: "al enterarse del compromiso de Regine con Scheler" (Kierkegaard, 2014, p.36). Y en dicho relato trata a las mujeres de manera más ecuánime en su complicidad con la fe, con la condición de que la princesa no se case con otro príncipe y sea amorosamente virgen, entonces podría ocurrir esa semejanza o identidad que marca el amor espiritual agustiniano:

> Pero si la princesa es semejante a él, será capaz de apreciar la alegría que hay dentro de la belleza del amor. Entonces, por propia voluntad, ingresará ella misma en la orden de los caballeros, donde uno no es admitido por medio de votación, sino sólo cuando tiene el coraje de ingresar; será miembro de ella quien, al querer ingresar, da muestra con ello de su inmortalidad, sin que se tome en consideración si el neófito es varón o hembra. (Kierkegaard, 2014, p.36)

Con este reclamo secreto Kierkegaard, le está pidiendo a una mujer burguesa de su tiempo que se olvide de casarse con un padre terrenal (destino patriarcal de las mujeres) y que lleve su amor inconcluso a la eternidad y romantizarlo con un ideal de padre espiritual:

> El matrimonio tendría una importancia desmedida y es incompatible con lo que Kierkegaard llama 'existencias religiosas más decisivas'. Hay ciertas vidas la religiosa, por ejemplo, que llevan en sí la exigencia de renunciar a la pretensión de casarse. (Figueroa, 2014, p.103)

Asimismo, parece también que está obviando la misma designación de naturaleza feminizada de Regine, que no permite individualizarse a las mujeres, por lo que se contradice. Tampoco contempla que no es lo mismo para una mujer que para un hombre una reclusión o existencia religiosa, cuando la segunda no puede alcanzar la inmortalidad por dicha determinación ontológica y antropológica en torno a la individuación que le adscribe Kierkegaard. En cualquier caso, invita a Regina a dedicarse a la fe, posiblemente por que la amaba pero rechazaba el matrimonio, aunque hay diferentes interpretaciones:

> Sobre este tema, por tanto, hay un Kierkegaard con dos posturas contrapuestas, la del firme defensor del estado matrimonial y la del hombre que más bien sugiere (tanto a sí mismo como a otros) abstenerse de contraer la condición de casado. (Figueroa, 2014, p.102)

A pesar de este debate el matrimonio para Kierkegaard pertenece a la esfera de la ética, supone una convención general y lo acepta, pero en muchos de sus textos lo desprecia por ser una exigencia normativa de su sociedad:

> ¡Cuán extraña invención es esa del matrimonio! Y lo más curioso del caso es que se suele considerar como norma que el enlace matrimonial sea el resultado de una iniciativa espontánea y completamente libre. Y, sin embargo, no hay ningún paso que sea más decisivo, puesto que nada hay en la vida humana que sea tan autoritario y tiránico como el matrimonio. (Kierkegaard, 2009, p.125)

Pero, sobre todo, porque expone a la masculinidad a la resignación de lo finito general: la norma social o colectiva, que diferencia del movimiento hacia lo infinito que implica el amor a dios: "la resignación infinita trae consigo paz, reposo y alivio del dolor, a condición de que el movimiento haya sucedido normalmente" (Kierkegaard, 2104, p.32).

Kierkegaard insiste en la capacidad coactiva del contexto general o comunitario para imponer el cumplimiento de esa institución, en la presión social sobre los individuos para su sometimiento y la obediencia a esa ley patriarcal terrenal del matrimonio. Y esto se contradice con la obediencia absoluta a dios, donde el amor es inexplicable, simplemente irracional o pasional, fusional y eterno.

El deseo estético del personaje del seductor puede lograr ese amor eterno, no realizado, pero, como diría Agustín, centra su logro en el continuo consumo de almas, y por eso, el pensador danés quiere que el lector y lectora de *Diario de un seductor* repudien la belleza del amor erótico, como paso al amor ético. En el deseo con fines éticos se logra la autosuficiencia pero no la paz eterna, porque exige un continuo trabajo material y corpóreo de sostenimiento de la vida. Solo en el estadio religioso es donde ese sujeto se fusiona pasionalmente con el espíritu supremo que es parte de sí, de lo mismo y alcanza la perfección absoluta y la autosuficiencia. Y en este proceso las mujeres se sitúan, a pesar de su llamamiento a Regina, en unos sujetos-objetos de amor que buscan la dispersión de la masculinidad en su alteridad, como describe el personaje de Cordelia en términos del mal moral del amor que ha vivido:

> No te llamo mío, porque comprendo muy bien que nunca fuiste mío y he sido castigada duramente por haber dejado que mi alma se deleitara una vez con esta idea. Y sin embargo, he de llamarte mío: mi seductor, mi engañador, mi enemigo, mi asesino, el origen de todos mis males, la fosa de mi alegría y el abismo de mi infortunio. (Kierkegaard, 1988, p.43)

Claramente, en su relato ella dibuja su propio sacrificio, así como, la posesión y la fusión del amor activo de sujeto negado a las mujeres, lo que le ha convertido en sujeto amante, como Alcibíades con Sócrates, cuando como feminizada se debe a un camino de objeto de deseo.

En su doctrina amorosa desarrolla todo un extenso argumentario, subsidiario, sobre la feminidad como objeto de amor no solo en *Diario de un seductor* también, y más explícitamente, a lo largo de *In Vino Veritas.* Además, en esta última obra muestra la heteronormatividad más dogmática en los relatos de celebración del simposio, como el personaje de *In vino Veritas*, *el hombre joven*, destaca: "[...] sigo suponiendo que el erotismo

estricto encuentra su fuerza en la relación mutua de los elementos femeninos y masculinos" (Kierkegaard, 2009, p.72). Un amor estético que centra esta orientación del deseo dentro de la oposición activo-pasivo, para designar "lo amable" en tanto que sujetos-objetos que no puede singularizarse ni ser eterna, mucho menos en la ética y el matrimonio:

> Pero, dado que la fórmula del amor es "amarás a una sola mujer en el mundo entero y para toda la vida", parece evidente que un acto de selección tan monstruoso tiene que presuponer una dialéctica de poderosísimas razones, que por cierto los extraños no estarían dispuestos a escuchar, [...] (Kierkegaard, 2009, p.75)

Este personaje de *In vino veritas* pone en cuestión la idea del amor único y para toda la vida, como metáfora de la imposibilidad de lo eterno en el mundo terrenal, porque el amor singular fragmenta masculinidad, y el pensador considera la totalidad como una cualidad de excelencia para el espíritu infinito: "[…] si el hombre es realmente un todo, en cuanto ama deja de serlo para convertirse con su mujer en una simple mitad" (Kierkegaard, 2009, p.88). Este es el problema del matrimonio, que distorsiona el dominio absoluto sobre sí, oblitera el logro de lo Uno de ese sujeto absoluto y no permite una relación de interacción con otro relativo:

> Al hombre le incumbe ser absoluto, actuar de un modo absoluto y expresar lo absoluto. La mujer, en cambio, tiene su lugar propio dentro de lo relativo. Entre dos seres tan desemejantes no cabe, pues, ninguna interacción directa y verdadera. (Kierkegaard, 2009, p.97)

La completitud es la cualidad romántica del amor también en Kierkegaard, como en Agustín, cuya integridad queda desarmada si se dispersa en la búsqueda del amor, que califica de cómica:

> Pero que todo un hombre, que precisamente goza del prestigio de la sociedad porque es un ser íntegro y completo, se ponga a correr de acá para allá a la caza de la mujer que comparta su vida, ¿no es esto de lo más cómico y no demuestra bien a las claras que nuestro hombre solo lo es a medias? (Kierkegaard, 2009, p.88)

Precisamente este es el problema, la dispersión, por el que el amor material y dependiente es considerado femenino a partir del neoplatonismo de san Agustín. Por eso, con una perspectiva aún más pasional, Kierkegaard viene a desarraigar totalmente a la masculinidad, en tanto que unidad completa, del vínculo dependiente y difuminador del amor que considera feminizado: "Si se aceptara seriamente la antigua sentencia que afirmaba que la mujer no es más que la mitad del ser humano, entonces no resultaría cómica por el hecho de amar, sino todo lo contrario" (Kierkegaard, 2009, p.88).

La necesidad está marcada por la apertura o fragmentación perenne que refiere a las mujeres y lo femenino y que, como sujetos inferiores, solamente aportan consistencia espiritual o felicidad en la fusión al sujeto amante Una definición que lanza el personaje *el hombre joven* en *In vino Veritas* y que recuerda a *El banquete* o Agustín: "completa satisfacción y reposo" (Kierkegaard, 2009, p.89). En cualquiera de los personajes de *In vino veritas* también se pueden observar las vertientes amorosas platónicas que romantizan la totalidad, por ejemplo, rememorando el mito de Aristófanes sobre la complementariedad del amor de los hombres esféricos perfectos que una vez partidos buscan su mitad:

> Y ahora suele ocurrir alguna vez que estos dos seres, que antiguamente eran uno solo, vuelven a unirse en el amor y llegan a ser mucho más fuertes que el propio Júpiter y que cada uno de aquellos seres primitivos, puesto que la unión amorosa es la fuerza suprema. (Kierkegaard, 1988, p.367)

Y también ironiza, a través de un personaje como *Constantinus*, sobre el encuentro entre seres complementarios en otro sentido, en el amor como deseo sexual de la masculinidad, situado en el placer corporal, como si describiera la sensación de éxtasis del orgasmo masculino:

> ¿Hay acaso algún otro deseo o placer que guarde alguna analogía con ese del encuentro muto de dos seres separados? Sin duda que la satisfacción de este deseo comporta siempre consigo un estupendo estado de reposo, incluso cuando le acompaña una cierta tristeza (lo cual es indicio de que todo placer encierra algo cómico). (Kierkegaard, 2009, p.89)

El pensador danés coloca la vida de lo otro como mediación en lugar del lenguaje, en las diferentes estructuras ideales, porque para él la pasión precede al lenguaje, que únicamente manifiesta lo paradójico y fragmentario expresado en la práctica:

> Lo cómico, para Kierkegaard, se relaciona con la categoría de la contradicción, pero no en el sentido hegeliano que admite las mediaciones, sino más bien en el de lo paradójico, el sentido en el que calificamos de paradójico un comportamiento que responde justamente a lo contrario de lo que el sujeto manifiesta en sus declaraciones verbales. (Amorós, 1987, p.193)

La pasión absoluta busca la infinitud no los límites de lo finito, que evidencia el lenguaje y la propia precariedad del individuo, como vendrá a situarlo el alter ego del autor, *Juan el seductor* en *Diario de un Seductor*: "- ¿Qué es lo que busca el amor? –Busca infinitud. - ¿Y qué es lo que más teme? –Los límites" (Kierkegaard, 1988, p.265). Y la infinitud del amor se comprende en una relación espiritual, que busca habitar con su completitud al otro en la mediación, es decir, en términos de dominación amo/siervo, que engalana románticamente con el acicate de la pasión subordinada voluntaria de la feminidad a lo Uno. Por ello, critica este esquema "amo-esclavo" con ironía cuando contempla las posiciones reversibles entra la masculinidad y la feminidad:

> De la pared frontera pende un gran espejo. Ella no piensa para nada en este detalle, pero el espejo sí que piensa y reflexiona. ¡Con qué fidelidad no recoge su imagen! Como un humilde esclavo, abandonado y fiel. Un esclavo para el que ella significa mucho, pero que no significa nada para ella. Se atreve a recoger su imagen, más no a ella misma; la refleja, pero no la comprende. ¡Espejo desdichado que no puedes guardar su imagen en secreto y ocultarla a los ojos del mundo, sino que, por el contrario, se la muestras a todos los que la quieran ver! Esto es lo que yo estoy haciendo ahora. ¡Qué enorme tortura si el hombre estuviera constituido como tú lo estás! (Kierkegaard, 1988, p.48)

En realidad, describe el reflejo de una dominación feminizada tan torpe que se refleja en el siervo (el espejo) pero sin consciencia de ello, porque no puede individualizarse. Con esta reversión el seductor se burla con sarcasmo del espejo, que personifica la figura del amante

sometido. Hace un llamamiento a esa masculinidad ejemplar que no se somete a los rigores de la necesidad que impone el deseo de amor erótico y singular, tampoco en el matrimonio. Y con este motivo de fondo se regocija en el desprecio a la feminidad, jugando con el papel servilista de las mujeres en el matrimonio, como se puede observar en el párrafo siguiente:

> El propio lenguaje es muy significativo y exacto en este orden de cosas. Al hombre se le llama señor, pero a la mujer no se la designa como criada y otras denominaciones por el estilo, sino que con toda propiedad se la llama compañera y nunca dama de compañía. (Kierkegaard, 1988, p.92)

Distingue claramente el papel de las mujeres en el matrimonio y en su sociedad, cuando depura su sarcástica narrativa para jugar con "compañera" y "señora de compañía", que inscribe el lugar de la feminidad como objeto de posesión en el dominio, reproduciendo su servilismo y proyectando la imagen del espíritu compacto masculino:

> El hombre, en cuanto la viese, se asombraría como quien ve frente a sí mismo su propia imagen; asombro que iría en crecimiento, a pesar de estar familiarizado con aquella imagen suya, al contemplar la maravilla y dechado de la copia, tan perfecta que nunca pudo ni siquiera barruntar algo semejante, al mismo tiempo que le seguiría pareciendo tan familiar y necesaria que, de no haberla inventado los dioses, lo habría hecho él mismo, ya que sin ella no podía vivir, porque era la mayor necesidad de la vida y, no obstante, su mayor enigma a los ojos del mismo hombre. (Kierkegaard, 2009, p.152).

Con un toque ambiental romántico Kierkegaard evoca en la imagen de la mujer deseada aquello que proyecta sobre ella, la nostalgia secreta de lo desconocido que ha de ser desvelado en la conquista y dominio total del amante como se revela en la naturaleza:

> La envolvía toda entera melancolía similar al arrullo de las palomas silvestres, una especie de infinita nostalgia sin objeto. Era también un enigma que, misteriosamente, poseía su propia solución. Era un gran secreto. Todos los secretos diplomáticos no

> son nada comparados con éste. Sí, era un intrincado enigma. Y ¿qué puede haber de más bello en el mundo que la palabra clave que lo suelte? (Kierkegaard, 1998, p.75)

Una relación de asimilación del sujeto amante con el objeto feminizado amado que queda identificado con la naturaleza. También hace analogía del amor con el conocimiento, donde el objeto a conocer interpela al sujeto y el ideal femenino atrae el impulso del deseo masculino a ser desvelada. Y en su construcción romantizada del desvelamiento femenino transfigura elementos del *amor cortés* como la posesión de la amada enlazada con la fidelidad a otro:

> Al igual que ocurre en los poemas de amor de los trovadores provenzales, también aquí la gran infidelidad es la que funda la gran fidelidad: la mujer debe pertenecer a otro para encarnar el ideal, para ser amada con amor verdadero. (Goldmann,1966, p.107)

Este elemento de fidelidad obligatoria aparece en *Diario de un Seductor* cuando el propio protagonista incita a otro hombre, *Eduardo*, para comprometerse con su amada Cordelia. Pero, a diferencia del amor imposible del *amor cortés*, lo que busca es lo posible de revocarlo y romper con ese elemento mítico. Sin embargo, mantiene la satisfacción imposible del amor, en la medida en que cuando el amor aparece en la amada, el amante desaparece. Esa es la manera de actualizar la prohibición del amor cortés para hacerlo amor infinito a través de una abrupta ruptura, por la que no se llega a satisfacer el deseo. También en el puritanismo de Kierkegaard y la herencia de su padre, a pesar de su experiencia sexual juvenil, está muy presente la prohibición de la práctica sexual fuera del matrimonio, esa concepción pecaminosa del padre y su familia que marca su concepto de amor. Y muestra su doble moral en la masculinidad con la siguiente descripción de Constantino:

> Porque sé muy bien que de la misma manera que entre los mozos del pueblo hace muy mal el muchacho que no fuma o no cala las chupadas, así también entre los hombres de pelo en pecho no se considera como un verdadero macho el que no haya corrido ninguna aventura amorosa. (Kierkegaard, 2009, p.68)

El placer sexual no es el fin, resulta una excusa para dejar claro que no importa una mujer u otra, sino la lucha misma del caballero o señor, las batallas ganadas al deseo carnal sobre el objeto y la entrega de sí que le aportará completitud, sosiego y esa felicidad:

> No, no es este el arte de amar. Los verdaderos placeres del amor sólo se gozan cuando se ha logrado llevar a una muchacha hasta esa situación en que no conozca otra tarea para su libertad que la de entregarse, poniendo toda su felicidad en ello y casi suplicándonos, como un mendigo una limosna, que aceptemos su don íntegro y, sin embargo, libre. Pero para llegar a esto se requiere siempre una gran influencia espiritual." (Kierkegaard, 1988, p.96)

Kierkegaard describe el poder absoluto masculino, que se instaura entre los hombres, a través de la consiguiente captura y dominio soberano sobre la belleza del amor extraída al sujeto-objeto amado:

> Estos hombres, desde luego, no eran ciegos para ver la deliciosa maravilla que es la mujer, incluso lo vieron mucho mejor que los demás, pero barruntaron que allí había gato encerrado. A estos hombres los llamo yo los eróticos, y me glorío de contarme entre ellos. Los demás hombres los llaman seductores. (Kierkegaard, 2009, p.149)

Un dominio sobre sí que se ilumina con la seducción y su protagonista es de nuevo Sócrates, como lo fue para Agustín y el cristianismo, en su calidad de dominador y gran seductor:

> Sócrates, aun con cuernos, seguiría siendo el héroe intelectual que siempre fue. Pero si hubiera sentido celos y matado a Jantipa, ello significaría que ésta había llegado a alcanzar un tal poder sobre él como el que nunca jamás tuvieron la república ateniense ni siquiera la misma sentencia de su propia muerte, esto es, el poder de dejarlo en ridículo. (Kierkegaard, 2009, p.102)

Recurre no solo a una retórica más seductora aún que la de Sócrates con Fedro o Alcibíades, sino a estrategias de manipulación, y todo tipo de tácticas para que emerja el sentimentalismo en las mujeres. Y con el uso de una supuesta mayéutica dirige la seducción a la captura del amor de las mujeres, como ejercicio metodológico de exaltación del poder de sí y dominio

del propio deseo. En cualquier caso, y de manera contradictoria, hay una complicidad entre pasión estética y razón instrumental, pues para seducir se necesita poner en marcha el distanciamiento de la pasión a través de una voluntad racional: un método, una planificación, etc. Así lo ilustra con el símil del arco de Cupido, con la que poetiza su plan de seducción amorosa y guerrera:

> Yo trabajo ahora para desarrollar los contrastes y pongo tenso el arco del amor para que la herida sea tanto más profunda. Por el momento soy cualquier arquero que, mientras oye su canto de guerra, y mi guerra es amorosa, va tendiendo y aflojando la cuerda del arco, pero sin apuntar todavía al blanco, sin poner la flecha en la cuerda. (Kierkegaard, 1988, p.108)

El distanciamiento afectivo que exige ese amor abstracto del que se hablaba con anterioridad, que busca el dominio y control sobre la afección propia, pero provoca el dolor ajeno como concepción de la pasión amorosa, porque se mide en términos de servidumbre y abandono total:

> El amor será tanto más interesante cuanto mayor sea el abandono que lo acompaña. Aquel goce del instante es una violación, si no en el sentido material, al menos en el sentido espiritual y profundo de la palabra. Y ya se sabe, una violación es solamente un goce imaginario y que, como un beso robado, no vale absolutamente nada. (Kierkegaard, 1988, p.95)

La servidumbre amorosa es el camino del amor feminizado cómplice, que no tiene que ver con la fuerza masculina de Rousseau, ni con la violencia sexual, porque lo que busca el amante es la captura del amor apasionado para transformarlo en amor voluntario espiritual de una masculinidad soberana. Solo busca su captura para alcanzar ese dominio absoluto y total sobre sí.

4.3.3. El autoconocimiento como método de dominio de sí y de seducción de lo otro

Kierkegaard introduce el método de autoconocimiento subjetivo, reformulado por Agustín, que se realiza a través de la introspección y modulación del deseo en torno al objeto de amor,

como refleja a través de la confesión en la escritura en *Temor y temblor* y en línea con Agustín en *Confesiones*. Igualmente la pretensión del pensador danés es lograr el dominio de sí y sobre el amor e imitar la habilidad seductora de Sócrates.

Con esta vía del proceso de autoconocimiento también pretende abordar otra línea de pensamiento diferente a la idea de espíritu universal de Hegel, ante la cual el pensador danés diseña un proceso dialéctico donde la diversidad o lo otro se posiciona como antítesis y se sintetiza en una construcción subjetiva universal totalitaria, como se analizaba en el anterior apartado. El motivo de aferrarse a este proceso subjetivo es que Kierkegaard desestima la producción absoluta de la generalidad y su universalidad, despreciando la dimensión ética, como se ha ilustrado y, por ejemplo, exhibiendo el fracaso del deseo voluntario en el matrimonio: "A veces puede suceder que os encontréis con un marido que, tornándose patético, os diga que hizo una hazaña al casarse, pero en seguida lo veréis que se bate en retirada" (Kierkegaard, 2009, p.127).

La tragedia para este pensador es que la masculinidad tiene un deber con su salvación a través de su conocimiento y dominio propio, y su fracaso está en dejarse llevar por el objeto de amor, ya sea estético o ético, como lo era para Agustín. Para Kierkegaard no es posible que en la fusión entre lo feminizado y masculinizado terrenal se alcance el conocimiento u otro fin, como plantea con sarcasmo a través del símil de *Romeo y Julieta*:

> A la mujer, admirándola, hay que mantenerla siempre en aquellas cimas de exaltación en que se encontraba la pobre Julieta, teniendo mucho cuidado, claro está, de que a nadie se le ocurra tocarle a Romeo ni siquiera un pelo de su cabeza. (Kierkegaard, 2009, p.106)

En esta línea, los personajes de la obra de este texto, *In Vino Veritas,* reproducen también un proceso dialéctico de autoconocimiento en el amor a través de su propia concepción misógina sobre la feminidad y su relación con ella. Desde el discurso del *hombre joven* de fusión entre elementos masculinos y femeninos que se aportaba en el anterior apartado, hasta el discurso más fuerte teóricamente es del personaje *Constantino* que proclama la irracionalidad

sentimental como discurso feminizado, frente a los hombres que no aman, sino que desean idealizando para no contaminarse con el afecto como en el *amor cortés*:

> Si un hombre nos espetara un discurso de este tenor [sentimental], no sería divertido, sino tan despreciable como para que ni uno solo de los oyentes diera rienda a su risa en ningún momento. Una mujer, en cambio, resultaría genial en un discurso semejante y, sobre todo, divertidísima, con lo que los oyentes lo pasarían de perlas escuchando los arrebatos de su genialidad maravillosa. (Kierkegaard, 2009, p.109)

Si lo que hace de este amor de inclinación un deseo estético es la empatía, la afección concreta y los cuidados materiales e inmateriales, es porque constituyen cuidados del cuerpo y la afectividad concreto; todo aquello que desorienta espiritualmente al individuo de sí en favor de la necesidad de lo Otro. De ahí que la pasión en la feminidad, como construcción cultural, es motivo de burla fundamentada en los pensadores clásicos -para este menosprecio si se fundamenta en los discursos filosóficos anteriores-, como lo representa el personaje *Constantino*:

> Consideradla, pues en plano ético, empezad por ahí y os encontraréis en seguida con la broma. Incluso Platón y el propio Aristóteles consideran que la mujer es una forma incompleta de vida y un cierto ser irracional que quizá, en una existencia mejor, llegue a transformarse en hombre. (Kierkegaard, 2009, p.111-112)

A pesar de la burla hacia las mujeres, este personaje muestra una sospecha sobre su adscripción a la naturaleza, cuando expresa claramente que en otras condiciones favorables las mujeres puedan alcanzar el ideal hombre, de unidad indivisa de la masculinidad. Pero por ahora, sostiene que las mujeres son seres irracionales y fragmentados, cuya adscripción sentimentalizada no camina en favor del espíritu absoluto ni universal ni subjetivo. Esta descripción es tan marcada por el ideal y el dogma, que impone una distancia y separación absoluta entre masculinidad y feminidad a través de una adoración romantizada caballeresca: “Con la mujer, en cambio, la galantería es un tributo que se le hace, como perteneciente al sexo débil, un homenaje que le es esencialmente debido” (Kierkegaard, 2009, p.113-114).

Esta serie de comportamientos galantes, que ha planteado el personaje de *Víctor el Eremita*, conforman esa imagen, camino entre lo cortés y lo romántico sobre las mujeres, supuestamente más respetuosa o menos agresiva por el talante de la caballerosidad. Pero es igualmente misógina, porque refuerza su inferioridad y es una idealización totalizadora de la diversidad de las mismas y el amor, sumida en el mito cristiano de mujer-madre débil de Agustín, a la que se debe "tributo y "homenaje" por parte de la masculinidad.

Con esta localización de la masculinidad separada de la feminidad este mismo personaje abre una reflexión importante, mostrando las relaciones de dependencia afectiva de la seducción masculina: "El seductor quiere hacerse valer engañando, pero el hecho de engañar, de querer engañar y sentir enormes ganas de hacerlo, demuestra también claramente su dependencia de la mujer" (Kierkegaard, 2009, p.128) Y sacando a la palestra la dependencia invita a hablar al personaje de *Juan el Seductor*. Teniendo en cuenta que este personaje es el *alter ego* del pensador danés en otra obra, lanza un giño literario para invocarse a sí mismo, posiblemente emulando al *alter ego* que en cierta medida fue Sócrates para Platón en *el Banquete* y trae a escena el teatro, como Sócrates la poesía al final del *Banquete*:

> El amor tiene sin duda su propia dialéctica. Una vez me enamoré de una muchacha. El año pasado, en el teatro de Dresde, vi a una actriz que se le parecía una barbaridad. Esto me movió, cosa que conseguí, a trabar conocimiento con la actriz, pero muy pronto me convencí de que no existía tal semejanza. (Kierkegaard, 1988, p.209)

Para el personaje, o para Kierkegaard, con la seducción se rehúye de esa dependencia en la relación, únicamente afirmando que depende de todas y de ninguna en particular, porque ninguna se asemeja al ideal. El teatro, como estética, no logra para él rozar la verdad del espíritu, y por ello, en la misma medida que Agustín y Rousseau, Kierkegaard critica también el arte, en concreto el teatro, que en Hegel era el medio para alcanzar el espíritu absoluto universal.

Así se llega al último personaje, *el traficante de modas*, que refuerza la línea misógina del texto para denigrar el amor terrenal y con él recupera una versión sobre el concepto de amor de Platón en *El Banquete* a través de Alcibíades o en el discurso de Lisias en *Fedro*, aquella

que plantea que el amor en el contexto de las relaciones eróticas que tiene que ver con la singularidad es en un extremo difuminador de la unidad y superficial, incluso dirá que relativo a la moda: "Todo en la vida es una cuestión de modas: la piedad, el amor, los miriñaques y el anillo en la nariz." (Kierkegaard, 2009, p.140). Esta última alusión del anillo, es curiosa, porque con ella critica la diversidad de lo humano y constituye la única dirigida a otra cultura no occidental, que apenas se encuentran en sus textos. Pero el tratamiento es como como si el uso en África, India u otros lugares del mundo fuera también una cuestión de moda, negando la simbología cultural, con el objeto de homogeneizar y aproximar a la naturaleza a todos los grupos que no pueden individualizarse, como las mujeres: "Puesto que la mujer todo lo ha reducido a la moda, quiero prostituirla, según lo tiene bien merecido, mediante la moda" (Kierkegaard, 2009, p.140).

Kierkegaard, bajo la influencia del mercantilismo capitalista que vive en su época, abre esta versión del amor de las mujeres tan inconsistente, superficial y relativo como la moda, motivo por el viene a presentarlas como vendedoras de sí mismas para lograr sus fines estéticos: "prostituirla". Así, en su romantización del amor exige también la virginidad amorosa en las mujeres, como Agustín o Rousseau, puesto que, en caso contrario, su amor ya no va a ser obediencia abnegada hacia los hombres, ya no sería total:

> Otra prueba de mi juventud es que yo siempre busco mi presa entre las muchachas jóvenes y nunca entre las mujeres casadas, por muy jóvenes que sean. Una mujer casada tiene menos naturalidad y más coquetería. Las relaciones de este tipo no son bellas ni interesantes, sino picantes, y esto es ya lo último. (Kierkegaard, 1988, p.64)

La cuestión por la que el esteta quiere también mostrar su captura del ideal del amor sin depender es que rechace el amor en la mujer casada, porque tiene menos "naturalidad", entendida como espontaneidad, inocencia y entrega. Por tanto, las mujeres adolescentes son un valor para el goce amoroso de la masculinidad dominadora porque, supuestamente, pueden modular su afecto y cuidados para asimilarse al espíritu masculino esteta que se conoce a sí mismo y la sacrifica.

El pensador danés exalta concretamente el afecto adolescente femenino, porque se ha erigido en valor de uso y cambio en la era del patriarcado heteronormativo burgués del siglo XIX, ya sea en una esfera estética burguesa marcada por la frivolidad, la apariencia y relatividad o en la ética del matrimonio, que ya se había extendido a todas las clases sociales:

> [...] pues a juicio mío la mujer representa un valor espléndido y bien cotizable. [...] Ahora bien que una mujer desflorada valga menos que un hombre, esto ya es otra cuestión, que por cierto no entra para nada en mi lista normal de precios. (Kierkegaard, 2009, p.143)

Y la desfloración física no es tan crucial como la virginidad afectiva, la espiritual, tanto para san Agustín como ahora para Kierkegaard. Ambos rehúyen la expresión específica de objeto de deseo sexual carnal, siempre remiten al amor o al consumo de almas, hasta el punto que Kierkegaard define a las mujeres víctimas del seductor en calidad de sujeto-objeto de belleza amorosa.

Lo valorable del amor de esta genealogía de pensadores (Agustín, Rousseau y Kierkegaard) y del seductor como *alter ego* de Kierkegaard es la entrega y obediencia a la pasión de las mujeres, pasión romantizada para que se entreguen totalmente al espíritu masculino soberano: “Yo, en cambio, nunca jamás he ofendido a ninguna mujer. Semejantes cosas no son más que habladurías y calumnias de los hombres casados [...]” (Kierkegaard, 2009, p.147). Incluso que la libertad sea servidumbre amorosa al amor, definida en *Diario de un seductor*. Una especie de amor *caritas* agustiniano, o libertad dirigida:

> El desiderátum siempre será para una muchacha el que se le deje su libertad, pero sin depararle nunca la oportunidad de ejercerla. De esta manera resplandecerá en toda su belleza y no correrá el riesgo de hacerse interesante. (Kierkegaard, 1988, p.93)

San Agustín interpela el amor de las mujeres como servicio voluntario a dios y a los hombres de la familia con su propio imaginario sobre su madre en la cúspide, pero sin idealizar el

dominio voluntario en el amor al amor, como lo hace el pensador danés, en los términos de obediencia absoluta, sin razones e incluso en su ausencia:

> […] es porque Dios mismo está ausente, oculto y silencioso, separado, secreto -en el momento en que es necesario obedecerle-. Dios no da sus razones, actúa como le parece, no tiene por qué dar razones ni por qué compartir nada con nosotros: ni sus motivaciones, si las tiene, ni sus deliberaciones, ni tampoco sus decisiones. (Derrida, 2005, p.84)

Para el personaje *Juan el Seductor*, situado en la dimensión estética, las mujeres no son tan odiables como para sus compañeros comensales, son simplemente un sujeto-objeto dispuesto a desplegar obediencia, entrega y sacrificio abnegado. Este es el poder femenino que hay que capturar en las mujeres animalizadas y naturalizadas, porque no se pueden individualizar ni ejercer libertad individual, son colectivas y hacen los trabajos de sostenimiento en colectivo:

> La mujer es una criatura finita y, en consecuencia, un ser colectivo: la mujer única encierra en sí a todas las mujeres. Esto solamente lo comprende el hombre erótico y por eso mismo sabe amar a muchas mujeres sin ser engañado jamás, al revés, gusta y paladea a sus anchas esa deliciosa bebida que los bondadosos dioses acertaron a preparar con tanto ingenio. (Kierkegaard, 2009, p.151)

Para el resto de comensales que no están situados en lo estético, las mujeres suponen un sujeto deplorable y odiable precisamente por estar situada en esa dimensión y se sitúan en la abstracción de la idea de feminidad y total distancia con su amor.

Cada uno de los personajes muestra una expresión del amor misógina desde diferentes perspectivas, dependiendo de la edad y dimensión que habiten: la total idealización y separación de Constantino, la relación mercantil general del traficante, la captura del amor del esteta. Es decir, para Kierkegaard en la medida en que el sujeto intuya una reflexión de sí correcta, de mismidad, hay deseo y conocimiento y la dirección de ambos se verá en la intención y en el objeto de amor al que se dirija:

> Cabalmente esta contradicción en el asombro es la que enciende el deseo del hombre, mientras el asombro lo empuja cada vez más cerca de esa visión de la que no puede apartar los ojos y con la cual se siente también cada vez más familiarizado, aunque no se atreva a acercarse del todo como es su deseo indomeñable. (Kierkegaard, 2009, p.152)

Y el objeto es deseable y de conocimiento si se lo sube a un ideal, o si explora como la naturaleza y se conquista seductoramente y a pesar de su resistencia:

> De verdad que era una criatura cautivadora, sobre todo cuando aparecía desnuda, sin ningún velo. Cuando huía, era una necesidad seguirla. ¡Ah!, y cuando oponía una resistencia constante, era totalmente irresistible. Los dioses batieron palmas de júbilo. (Kierkegaard, 2009, p.153)

El objeto deseable también se resiste y provoca deseo a ojos de esta relación de dominación y nunca se satisface el deseo en la dimensión estética, tanto para el pensador danés como para Agustín. Pero en realidad en esta relación de sujeto/objeto el deseo nunca se cierra la apertura porque el sujeto amante nunca satisface su ideal, nunca es perfecto.

En línea con Agustín, el individuo se comprende ontológicamente en términos de carencia, y el deseo como algo necesario. El deseo inmanente a la individualidad provoca una continua excitación únicamente en la esfera estético, pero la realidad es que el individuo se inicia en ella proyectando deseo y espera objeto de satisfacción en cada una de las esferas en un proceso dialéctico sin fin: “Mantenerse en la cúspide del deseo no es otra cosa que un movimiento dialéctico en la configuración fantástica y enigmática que la propia filosofía inmanentista otorga a Kierkegaard” (Adorno, 1969, p.56). Lo que también termina por corroborar, como en Agustín, que no se ama o consume a alguien concreto o un cuerpo sino al mismo ideal de amor, como avanzaba, que exhorta a producir más deseo de amor en cualquiera de los estadios, ya sea la belleza del amor, la nobleza del amor o, en definitiva, en el amor a la imagen del amor:

> Mi alma reclama su imagen con tanta ansiedad y violencia como si de ella dependiera todo mi bienestar. La imagen, sin embargo, no aparece por ningún sitio. A veces me entran ganas de arrancarme los ojos en castigo de su olvido. (Kierkegaard, 1988, p.64)

Pero a Kierkegaard solo le interesa poner de manifiesto la economía del goce del deseo en la esfera estética, como muestra este párrafo sobre el ansia de ver la imagen de la mujer. Cuestión que le permite mantener la idea cristiana de amor erróneo en el amor de inclinación, en cuanto que es un amor a alguien concreto, corpóreo, terrenal y material. Y, asimismo, mantiene la línea genealógica cristiana de san Agustín de conocerse para dominarse a sí para encaminarse a la Unidad y la autosuficiencia.

A su pesar en ese proceso, en principio dialéctico, la cuestión que abre Kierkegaard es que a la pasión, como goce infinito en la estructura espiritual absoluta (estética o de la fe), no le sirve la posesión corporal, en la medida en que es un "goce imaginario" del instante, como el mismo dice. El goce que plantea exige el dominio de la voluntad del sujeto-objeto de amor, la subordinación amorosa espiritual, el sacrificio y el sufrimiento espiritual, que vaya acompañado de resistencia y dolor. El amor inclinación se convierte entonces en un goce en el que toma parte el dolor:

> Para ella, desde luego, resulta una cosa cruel el haber sido engañada, pero más cruel e intolerable todavía es que él soltase los hilos de su pesada reflexión y la hiciera desarrollarse lo bastante estéticamente como para que ya nunca más pueda escuchar con humildad una sola voz, sino cantidad de voces y reclamos a la vez. (Kierkegaard, 1988, p.39)

Y mientras es amor erróneo porque se entra en un bucle de consumo amoroso sin tiempo, eterno y doloroso para el objeto de amor; en la dimensión ética el deseo, y con ella el objeto de amor, se inscribe en el paso del tiempo:

> Así, al menos, la concibe el hombre erótico, quien la conduce y se deja conducir por ella fuera del tiempo, donde ella, como todas las ilusiones, está en su propia casa. Al

> lado del marido, por el contrario, se temporaliza, y él con ella. (Kierkegaard, 2009, p.157)

La cuestión antropológica que abre esta vía de autoconocimiento amoroso espiritual es que desliga al sujeto masculinizado de las dependencias materiales no solamente ajenas también propias, no por su rechazo al matrimonio en sí, sino porque obvia cualquier lazo singular en términos de reciprocidad. Pero, además, como sujeto individualizado se inhibe de la responsabilidad colectiva, planteando otra paradoja en el pensamiento de Kierkegaard. Si realmente considera que construye un amor cristiano para generar una comunidad responsable o solamente un espejismo de lazo espiritual, en tanto que idealización de la fusión comunitaria; puesto que solo le conecta la imagen de belleza del amor o el amor al amor, tal y como configuraba Agustín en su doctrina.

El amor a la imagen del amor está totalmente romantizado, totalizado, despojado de materialidad y correspondencia del objeto, conformando una estética que está presente míticamente en las dos estructuras, estética y de fe:

> A veces siento una nostalgia enorme de ella, no para hablarle, sino meramente deseando que su imagen flote siquiera un instante en mis pupilas. A veces, como un sonámbulo, la busco en medio de las calles, cuando sé que ha salido, pero no para que me vea, sino exclusivamente para verla. (Kierkegaard, 1988, p.128)

Con esta ovación a la imagen estética, a la idea proyectada, inicia su camino de captura de ideales para reafirmarse en cada estructura o esfera, en la que subyace un rechazo de la sexualidad en el amor y del mismo cuerpo sensualizado como engaño. Mientras que el caballero de la fe será la belleza moral espiritual y el bien, la figura del seductor se erige en caballero de la maldad moral en la dimensión estética, que enreda las relaciones entre los sexos en el engaño:

> Toda muchacha que deposite su confianza en mí, podrá tener la seguridad absoluta de un tratamiento completamente estético. ¡Solo al final resultan engañadas! Pero esto no es ninguna contradicción con los principios de mi estética, puesto que una de dos:

> o es la mujer la que engaña al hombre, o éste quien engaña a la mujer. (Kierkegaard, 1988, p.159)

Finalmente, volviendo a *In vino Veritas*, el simposio necesita para ser totalmente espiritual la destrucción material del lugar del banquete donde transcurre *In vino Veritas*, por tanto, se representa poéticamente de nuevo el goce en el sacrificio material. *Constantino Constantius* cierra la celebración con el mandato de lanzamiento de las copas a la puerta. Una manera simbólica de escenificar ese goce consumado en sí mismo con el logro del conocimiento del amor al amor en el simposio. Con ello, el pensador danés sella su concepción del amor inclinación situado en los límites del goce y asignado a la feminidad y la naturaleza demoniaca. Satura hasta el afecto o amistad entre los comensales, que no se vuelven a ver.

Al modo de la obra *El Banquete* de Platón, Kierkegaard finaliza *In Vino Veritas* con un relato de amor. En la obra de Platón se recrea la historia del enamorado Alcibíades de Sócrates, mientras que en la obra de Kierkegaard es el relato de voluptuosidad sobre la historia de la actriz. Ambos amores conforman lo estético, pero además en *In vino Veritas* narra el encuentro de todos los comensales, excepto Constantino, con un matrimonio, en concreto, el esposo es el consejero Guillermo. La pareja dialoga sobre una cuestión que plantea la esposa: las posibilidades de ascenso social que hubiera tenido este consejero si no se hubiera casado con ella, es decir, de manera individual. El pensador retrata así el amor en la esfera ética como limitante para la masculinidad y limitante en su espíritu en la fusión:

> Ahí tenemos una pareja perfecta. ¡Qué pasos más acompasados! ¡Qué aplomo en toda su actitud, fundada en la confianza mutua! ¡Qué *harmonia praestabilita* en todos los movimientos! ¡Qué suficiencia fundamental! Sus posturas no son ligeras y graciosas. Sus pasos no son de danza, sino que más bien parecen fijos, dominados por una franca osadía que suscita la esperanza más verídica e inspira un absoluto respeto mutuo. Estaría por apostar que su concepción de la vida es ésta: la vida no es otra cosa que un camino. (Kierkegaard, 1988, p.125-126)

Con el desprecio a la fórmula matrimonial se pone fin a la obra del amor y coto a la representación del amor ético, que no permite la idealización romántica de la pasión subjetiva

infinita, porque en el amor matrimonial hay semejanza no solo de fines, también una fusión total hasta la imitación de gestos: […] la semejanza también puede ser un efecto de la proximidad. Por ejemplo, los amantes con frecuencia adoptan los hábitos y gestos del otro, se asemejan cada vez más por efecto del contacto y el deseo (Ahmed, 2015, p.201). Y para Kierkegaard el amor pasa por lograr esa cumbre continua de deseo al ideal, pero sin difuminarse en la alteridad, porque eso significa una doble moral, en la esfera estética o en la ética:

> Lo único que quiero es estirar y fortalecer mi pecho con profundas aspiraciones y suspiros, porque ya no puedo contenerme más, ni soportar el sufrimiento que me domina bajo todo ese disimulo sistemático de mi vida. Otros son virtuosos durante el día y pecan por la noche; yo por el día soy fingimiento y por las noches nada más que deseo ardiente. Ay, si pudiera verme aquí en torno a su casa, si pudiera ver dentro de mi alma…, si pudiera! (Kierkegaard, 1988, p.113)

Kierkegaard apenas roza las relaciones de poder masculinizado que atraviesan esa doble moral de su época, en plena ascensión de la sociedad burguesa, en la que se espera amor en el matrimonio y resulta ser una afección instrumental económica igualmente. Comprende esta institución como una unidad egoísta, sin ningún otro análisis de las relaciones de poder socio-económico que se articulan en este modelo institucionalizado: "Cuanto más fuertemente se enlazan los dos 'yos' entre sí con el fin de hacer un solo 'yo', tanto más se aferra al egoísmo este 'yo reunido', excluyendo a todos los demás" (Kierkegaard, 1969, p.121). Y con esta concepción de exclusión de los demás contradice su propia concepción individualista del sujeto, como si no conociera y amara desde su propia proyección, cuando en realidad se toma a sí mismo como referente situado de conocimiento y pasión.

Este es el esquema ideológico romántico que recoge y lanza a su tiempo, reproduciendo la misma matriz agustiniana de autoconocimiento y dominio sobre sí. Desplaza y traslada el amor como ideal de verdad y conocimiento al estadio de la fe y al amor al amor de Dios, con los mismos elementos de fondo que el padre de la iglesia católica, para poner en el centro de adoración el mito supremo del amor: la fusión subjetiva. Todo un armazón que construye en

torno a un sujeto reflejado en su propio espíritu a través del autoconocimiento para llegar a la autosuficiencia subjetiva.

Con todos estos elementos se construye también el mito romántico del amor heteronormativo: unión entre dos mitades para que vuelva a ser un único Uno espiritual. Lo hace en el estadio estético a través de la belleza del amor, pero el fin es llevar el amor a la infinitud del amor espiritual, hacer del amor una religión: sea estética o de fe. El pensador busca que la abnegación, el sacrificio y el sufrimiento del amor absoluto o romantizado se inscriban moralmente en el cuerpo, para que el individuo experimente y conozca el verdadero amor, en tanto que goce infinito, estético para la feminidad o esteta no cómplice con el espíritu de la unidad y espiritual para la masculinidad. Una economía del goce del espíritu absoluto que excluye el deseo singular entre amantes, la corporalidad y la interdependencia ontológica, y con ello, huye de la reflexión ética sobre el lazo social, más allá del amor abstracto al semejante.

4.4. La ética desplazada dialécticamente por la fusión inerte agustiniana o ética sin cuerpos

El sentido en la existencia solamente se atribuye a unos individuos para Kierkegaard, aquellos que muestran su capacidad de individualizarse espiritualmente, que son masculinizados y situados frente a otros grupos sociales dependientes. La masculinidad, entendida como una conciencia que se autoconoce y domina a sí misma para ser independiente de lo otro diferente, se sitúa, como en Agustín de Hipona, en el lugar de la excelencia en la humanidad. Lo humano aparece como la virilidad en su excelencia (blanca, señorial y rentista o con la economía saneada), que transciende las necesidades materiales, domina la pasión propia y ajena para homogeneizarla y se afirma libre de los trabajos que sostienen la vida.

Los animales tampoco tienen un sentido existencial, ni las plantas, porque ellos duran, mientras que el hombre dura, pero como condición previa tiene conciencia de su existencia: “El hombre existe porque se acepta a sí mismo como existente que dura, el hombre se elige a sí mismo como existente”. Si se niega a elegirse a sí mismo es en cierta manera un “no

querer elegirse" (Simón, 2014, XXX), lo que significa a ojos de este investigador que voluntariamente vive en el estadio estético, como las mujeres. Ahora bien, reflexionando sobre este asunto, hay que considerar que en la esfera estética el sujeto individualizado también quiere elegirse, aunque sea para ser consciente de que consume una idea bella de amor terrenal y sometida a lo azaroso y lo poético de la existencia:

> ¡Maldito azar, te estoy esperando, conforme a mi reto! No quiero vencerte con principios, ni con eso que la gente insensata llama carácter. No, lo que quiero es crearte poéticamente. No deseo ser un poeta como los demás. Muéstrate como fruto de mi fantasía poética y yo me alimentaré con mi propio poema. ¿Acaso me juzgas indigno de soñarte? Como las bayaderas que danzan en honor de sus dioses, así yo me he consagrado a tu servicio. Ágil, ligeramente vestido, flexible, desarmado y habiendo renunciado a todo." (Kierkegaard, 1988, p.69)

El azar y el instante constituyen para el autor elementos estéticos fundamentales y románticos, -entendidos como irracionales-, que van a ser determinantes en la vida del sujeto esteta, porque expresan la fugacidad de la existencia, la ausencia de compromisos, y, por tanto, la posibilidad de realizar caminos diferentes hacia lo posible, hacia la libertad en la tierra. Estos elementos se hicieron propios del movimiento romántico de la época del pensador danés para formar parte del género de la tragedia, así como trágico resulta el amor erótico dirigido a ideales feminizados imposibles. Todos estos conceptos relacionados entre sí constituyen el universo del misterio que rodea la estética romántica del amor y el pensador se prodiga en su uso:

> El misterio con que rodeo todo este asunto es una prueba más, incluso para mí mismo, de que estoy realmente enamorado. Todo amor, hasta el amor infiel, es misterioso mientras comporte el elemento estético indispensable. (Kierkegaard, 1988, p.86)

Como se ha analizado la eticidad le estorba en su pensamiento como esfera pura y separada de la estética, porque no responde ni a la irracionalidad de la pasión finita estética ni a la infinitud subjetiva de la fe. Lo ético muestra la finitud y desgaste del tiempo en el que se

enmarca la fidelidad y el compromiso normativo con su sociedad, pero esta es una ética específica de su tiempo que él propone como general, e incluso ahistórica:

> A mí, en cambio, todo esto no me preocupa gran cosa. El hecho de que una muchacha esté prometida no es más que una dificultad cómica. Y yo no temo ni las dificultades cómicas ni las trágicas. Las únicas que yo temo son las que vienen asociadas o se identifican con el tedioso aburrimiento. (Kierkegaard, 1998, p.71)

Muy a su pesar, la resistencia ante el contexto normativo también supone un estilo de vida ético. Y aunque en su organización el amor estético recale en el amor ético como si fuera un tránsito hacia el amor divino en tanto que normativo, es un estadio sin emociones en palabras del seductor, pero religioso al fin y al cabo también:

> La ética es la Cenicienta de las esferas, aburrida como un funcionario (da la impresión de que el propio Kierkegaard se aburre oyendo las peroratas del consejero Guillermo, su seudónimo, sobre las excelencias del estado matrimonial, que más que ético parece disolverse en una religiosidad desteñida en su pintura del matrimonio cristiano modelo). (Amorós, 1987, p.244)

Todo el fulgor del amor se coloca en la fe, donde el amor a la belleza del amor del sujeto individualizado permea a la espiritualidad, al amor supremo y conduce a un desplazamiento de lo corpóreo, material, pero también lo diverso emocional de la vida:

> Nada poseo, ni deseo poseer nada: no amo nada, ni nada tengo que perder. Con esto creo que me he hecho más digno de ti, tú que ya desde hace mucho tiempo debes estar cansado de arrancarles a los hombres las cosas que aman, cansado de todos sus suspiros y súplicas cobardes. (Kierkegaard, 1988, p.69-70)

Kierkegaard considera que la renuncia a lo material en el mundo terrenal consagra al sujeto a lo absoluto en su dedicación a la pasión al amor supremo, en igual medida que lo plantea san Agustín. Por tanto, el estadio de la fe privilegia la trascendencia de la sensualidad, la necesidad material y sus normas éticas para olvidarse de las nimiedades del sostenimiento de la vida y centrarse en su propio interés individual representado en la imagen de la unidad.

De todas formas, la apertura crítica a la posesión material, que el pensador manifiesta en este párrafo constituye una especie de lapsus, porque introduce un momento de llamamiento a dios en un texto estético y sensual como es *Diario de un seductor*. O una manera de vincular estética y fe a través de una licencia para aportar el camino adecuado de lo material. Y también, pone en juego una concepción del amor y del deseo en términos de posesión y propiedad sobre el cuerpo, que no tienen interés para el pensador danés.

Al seductor de Kierkegaard, como a san Agustín o Rousseau, lo que les preocupa es el dominio sobre el afecto y los cuidados del objeto amoroso; el control voluntario del amor femenino y su obediencia a la masculinidad para poder dedicarse espiritualmente a sí mismo. Y lo que desliza en el mencionado párrafo es la posesión matrimonial, en tanto que posesión mutua y de derechos sobre la sexualidad de los cuerpos y sus actividades, como conviene la norma. El seductor desea que aflore la voluntad del deseo femenino para capturarlo fuera de las reglas generales de la posesión del esposo, de las reglas sociales del compromiso, del deber y el derecho y la posesión mercantil del matrimonio:

> La simple posesión no es apenas nada, aparte de que suelen ser mezquinos los medios empleados por los amantes de esta calaña. Con tal de conseguir su propósito, echan mano de los más bajos recursos, como el dinero, la violencia, las influencias de un tercero, las drogas, etc. (Kierkegaard, 1988, p.84)

Siempre este padre del existencialismo busca la voluntad y complicidad de las mujeres, del objeto amoroso, para ser dominadas afectivamente a través de la belleza del amor y controlar el poder de la sentimentalidad y sus obras, materiales e inmateriales sin regulación ética. Lo que se conforma como una violencia simbólica y abre el paso a otras violencias, porque oculta la vulnerabilidad corporal y afectiva humana para idealizar míticamente al amado:

> Amar lo que existe sin saber, a su vez, de la fragilidad y la naturaleza contingente de la existencia es estar desesperado; si uno se propone amar un objeto humano como si fuera absoluto está proyectando una pasión religiosa en un objeto humano. (Butler, 2016, p.179)

La pasión proyectada de manera absoluta sobre la humanidad no posibilita la infinitud, empezando por los límites del propio cuerpo, como los cuerpos de otros y sus afecciones, incluidas las pasiones terrenales que ni Kierkegaard pudo obviar, precisamente por su amor a Regine Olsen. Si somos interdependientes ontológicamente, estamos afectados necesariamente por otros y su singularidad, porque los cuerpos no son ni bellas ni amorosas ideas sino existencias vulnerables concretas, como lo mostró el hecho de que el pensador acabara enfermo, agotado y en la extenuación por su falta de autocuidado.

Sin embargo, Kierkegaard excluye del sentido de la existencia humana todo lo relacionado con la contingencia no solo para la masculinidad, sino que también invisibiliza ese poder amoroso en la colectividad feminizada que se normativiza en los trabajos de sostenimiento, empatía y responsabilidad sobre lo Otro a través de una imagen romantizada de la colectividad, pero descrita negativamente:

> Mi mayor placer y deleite cordial es contemplar cómo el sol de la femineidad, esplendoroso en su infinita plenitud, envía sus rayos y los mezcla en una especie de confusión babélica de lenguas, en este caso mujeres, en la que cada una encierra en sí una pequeña parte de la total riqueza femenina. (Kierkegaard, 1988, p.240)

Por otro lado, ética amorosa se mide solo en relación con la individualidad de la palabra masculina y el compromiso social mitificados en la literatura, como recojo de sus propias deducciones del análisis del mito de Axel y Valborg: "[…] la ética exige que el novio hable" (Kierkegaard, 2014, p.78) y lo tiene que hacer públicamente. La nota 9 del traductor de *Temor y Temblor* nos explicita que estos personajes son una especie de Romeo y Julieta en Dinamarca: "[…] la pareja amorosa más importante de la literatura danesa. Su matrimonio es imposible al no consentirlo la Iglesia a causa de su parentesco" (Kierkegaard, 2014, p.77). Y con este mito ensalza la tragedia que ofrece una disyuntiva irresoluble para la ética o norma general que el pensador danés presenta en una nota al pie:

> El cielo le anuncia una desgracia como consecuencia de su matrimonio; con tal motivo podría él muy bien renunciar a la boda pero no a la joven, viviendo con ella en una unión romántica que resultaría altamente satisfactoria para ambos amantes.

> Esto implica, sin embargo, una ofensa a la joven, pues en su amor por ella no expresa lo general. (Kierkegaard, 2014, p.77)

Esta palabra amorosa masculina deviene de un compromiso moral estoico y cristiano, que recoge la sociedad burguesa para convertirla en norma ética socioeconómica, lo que supone un dar cuenta de sí a su grupo social y a la sociedad en general que Kierkegaard intenta rehuir a toda cosa. Y cuando un varón se niega a cumplir con esta eticidad como es el caso del esteta *Juan el Seductor*, lo que ocurre es que se produce una impugnación, es decir, "peca, y solo reconociéndolo de nuevo puede reconciliarse con lo general" (Kierkegaard, 2014, p.45). El particular solo puede sostenerse dentro de la comunidad desde un plano ético si visibiliza su pecado, se arrepiente y se abandona como particular en lo general, pero esto no lo hace ni el esteta ni el caballero de la fe. Para Kierkegaard la existencia del estadio ético tiene muchos problemas, porque diluye la conformación de la subjetividad pasional y le exige una formación de sí responsable con la alteridad:

> La ética no quiere cuentas con el azar, por eso no recurre a él para explicar algo; no hace chistes con las dignidades; coloca sobre las flacas espaldas del héroe el descomunal fardo de la responsabilidad, y condena como vana presunción la idea de que se pueda jugar al azar con la acción, condenando también a quien lo intenta por medio de sus sufrimientos. (Kierkegaard, 2014, p.72-73)

Ya sea a través del esteta o del héroe, ambos estadios abren problemas a una existencia de amor al amor supremo o la inmortalidad subjetiva: "[…] la estética requiere lo recóndito y lo premia, la ética por su parte exige la manifestación y castiga lo oculto" (Kierkegaard, 2014, p.73). La responsabilidad social no aparece en el estadio estético y en el ético, es una responsabilidad individual, cuyo ejemplo es el matrimonio porque no existe otro modelo ético de compromiso con lo otro fuera de la familia o esa especie de heroicidad con lo genera. Pero ni siquiera colocando la ética en el deber de amor a un ser único superior invita a pensar sobre una ética responsable con el prójimo. Los individuos o seres finitos no tienen una responsabilidad en la teoría sobre el sentido de la existencia de lo Otro en Kierkegaard, porque esa reflexión se adscribe únicamente el héroe que minusvalora.

La estructura subjetiva se disuelve ante el devenir en cada uno de los diferentes estadios y se termina reafirmando al final de un proceso dialéctico sin voluntad de transcendencia. Únicamente le mueve a este sujeto la conciencia apasionada de lo correcto o no del objeto que desea, como Agustín, con el fin de cerrar su apertura ontológica hacia la salvación, lograda entre semejantes, que no es más que un estilo ético individualista y del derecho individual. Alcanzar el ideal supremo constituye la salvación a la que debe aspirar el sujeto en unidad consigo mismo, que resulta la misma imagen de prójimo indefinido o abstracto que entronca con la pasión del espíritu divino del Uno, como analiza la autora norteamericana después de su lectura de *O lo uno o lo otro*:

> En este texto, la alternativa pasa por convertirse en un ser ético puro, en alguien que no se liga a nada finito, sino que actúa de acuerdo a una ley universal, una ley que se aplica a todo el mundo y que hace de su sujeto obediente un sujeto anónimo e impersonal. (Butler, 2016, p.179)

Efectivamente, todo el recorrido por las estructuras o estadios acaban por distanciarse de la vida material e inmaterial o afectiva propia y la de lo otro singular, como una especie de pureza moral sin cuerpos, con el objeto de lograr su propia sutura en la fe, en fusión con el amor supremo bajo una especie de síntesis espiritual. Una ley ética de la pasión del espíritu cuyo sentido existencial es la muerte de la vida colectiva, de la diversidad material. La libertad a través del amor voluntario se orienta hacia un autodominio e inmolación de lo otro, como las mujeres, para instaurar el espíritu civilizatorio de la unidad. La fe también se expresa en el carácter sacrificial de lo singular y único concreto, a pesar de rechazar la inclinación, para aproximar espiritualmente al individuo al amor infinito frente al amor humano que se relaciona con la pérdida de la vida: “El amor humano requiere el conocimiento de la gracia: aquello que nos es dado para amar no es nuestro y su pérdida nos relaciona con lo que es el origen de todas las cosas finitas, incluyéndonos a nosotros mismos” (Butler, 2016, p.180).

En realidad cada estadio clausura en el individuo los límites de su ideal de pasión, porque no permite la relación con lo finito tal cual es: corpóreo, diverso y afectivo si no es para

sacrificarlo y aniquilarlo, y este es un proceso que cada individuo debe pasar para lograr el amor infinito: “la pasión más grande del hombre y ninguna generación comienza aquí en otro punto que la precedente; cada generación comienza desde el principio, […]” (Kierkegaard, 2014, p.103). Lo que significa que todas las generaciones han de pasar también por el estadio estético y ético para lograr la superioridad de la fe:

> Ninguna de estas perspectivas corresponde a la fe, pero Kierkegaard, de un modo inequívocamente hegeliano, sugiere que estas dos esferas, estas dos maneras de acercarse al mundo, deben experimentarse para entender los límites de cada uno y la superioridad de la fe. (Butler, 2016, p.179)

Como san Agustín, mantiene el carácter dialéctico del sentido de la existencia, para quien su vida fue un proceso de afirmación y negación como individuo desde el pecado a la redención en el dar cuenta de sí a través de su movimiento ascético: en la juventud su amor por los cuerpos era promiscuo o estético, en la madurez el estadio ético cuando se casó y en la vejez abraza la fe cristiana y se hace padre de la iglesia católica con una pasión despegada de lo terrenal. Kierkegaard retrata también ese proceso, primero es preciso pasar por el estadio estético, luego por el ético con el matrimonio y la responsabilidad con lo general, finalmente, se llega desde el aburrimiento a la pasión individual espiritual, pero manteniendo la relación cotidiana con el mundo terrenal a través del sacrificio.

Las dificultades de la fe de Kierkegaard se reflejan en su convivencia con lo finito, porque es angustiante vivir la contradicción de amar lo infinito, si de antemano esta convivencia exige el sacrificio de lo amado y de la vida. La angustia en la fe de Kierkegaard parte de su exigencia de relación con lo terrenal, pero rechaza la inclinación hacia lo concreto: “Una de las consecuencias de la paradójica perspectiva de Kierkegaard sobre la fe es que no se trata de una forma de ascetismo. Kierkegaard no aconseja apartarse del mundo finito” (Butler, 2016, p.180). Ni siquiera el individuo tiene que observar unas prácticas ascéticas para lograr ser caballero, la exigencia es alienarse de lo concreto, sacrificar el vínculo en lo que tiene de singular y diverso para hacer un movimiento de reflexión interior.

Si no se da cuenta de sí mismo a lo otro, el sujeto amante se individualiza en una expresión pasional paroxística de la individualidad como expresa en los arquetipos: el caballero esteta, el hombre noble o héroe y el de la fe. Imágenes devenidas en religiosas porque no tienen anclaje en los lazos necesarios de la cotidianidad de la vida. Una exaltación individualista que resulta una vuelta de tuerca a san Agustín, porque no hay salvación eterna en el autoconocimiento para trascender ascéticamente a la santidad. La pasión se dirige al cierre de la identidad del espíritu, afirmándose contra la propia vida y el sacrificio de lo otro concreto que es la vida. Aunque en cualquiera de los caballeros, el caballero esteta, el noble o héroe y el caballero de la fe, no hay amor para una vida terrenal más allá del amor a la Idea de perfección de cada arquetipo. Paradójicamente el esteta sacrifica lo singular en lo absoluto, y el caballero de la fe vive en la vida terrenal como si no fuera necesaria, afirmándose a través del sacrificio de lo amado singular y la propia muerte en vida porque es contingente:

> El esteta, por otro lado, valora lo que es más inmediato y finito como si fuera absoluto; el ético (también denominado el "caballero de la resignación infinita") se relaciona con la ley humana como si fuera absoluta y dedica toda su pasión a la aplicación. Quien tiene fe, sin embargo, está sumido por completo en el mundo finito, pero a la vez afirma su contingencia. (Butler, 2016, p.179-180)

La finalidad del amor conforma un sentido existencial contra la vida en todas sus dimensiones: corporal, singular y diversa y afectiva, porque no incorpora una mediación ética en la esfera religiosa; es más, lo que se alaba precisamente en la historia de Abraham es "una suspensión teleológica de lo ético" (Kierkegaard, 2014, p.56). El sacrificio de un hijo determina una cualidad de asesino en términos éticos para Abraham, mientras que no lo es para un creyente en términos de fe y obediencia apasionada de un particular, que se ha situado por encima del bien general. Esta es la paradoja que asume este pensador cuando su pretensión es esquivar la ética en el proceso dialéctico de sus estadios, cuando la ética puede implicar una reflexión moral para regular el dominio hacia lo otro que supone la vida, el resto de seres finitos.

A diferencia del héroe trágico el caballero de la fe no puede pedir consejo a nadie, porque no encontrará a nadie que le comprenda, ya que: "La fe es un milagro del que, sin embargo, nadie está excluido, pues toda existencia humana encuentra su unidad en la pasión, y la fe es una pasión" (Kierkegaard, 2014, p.56). Parte del hecho que no es necesaria la comprensión racional, pero, además, no observa que la pasión ni es únicamente cristiana ni llega a todo el mundo, como afirmaba Sartre, ni que la pasión tenga que sostenerse en la cima paroxística del amor al amor, para poner en conflicto la vida propia y la de los otros.

Lo cierto es que su pensamiento existencialista plantea un recorrido dialéctico, donde la mediación supone el sacrificio de lo otro diverso en favor de la superioridad del espíritu individualizado por su logro absoluto. La feminidad ya no es un medio para lograr lo Uno a través de la modulación voluntaria de las mujeres, como en Rousseau, para que obtengan un poder procurado, sino lo otro de la vida a sacrificar para apropiarse de la imagen de la verdad existencial:

> Los filósofos llamados existencialistas -bajo cuya denominación se sitúan convencionalmente el primer Heidegger, Sartre, Jaspers, Merleau Ponty, entre otros harán suya esta concepción kierkegaardiana de la comprensión y la exigencia en ella implicada de "apropiación" existencial de la verdad. (Amorós, 1987, p.194)

Sin embargo, el individuo excelente, capaz de apropiarse de la verdad existencial, no existe en la vida real ni conoce, si no es parte o está situado en relación con el resto de seres finitos y del planeta, no en tanto que imágenes sino como existencias materiales e inmateriales (afectivas y simbólicas) interdependientes. Sin ellas la existencia individual o excelente no es nada, ni mucho menos una verdad existencial, como pretende Kierkegaard y como pretendía san Agustín. Solamente contempla una exaltación de una imagen individual descontextualizada, una idea de humanidad autosuficiente y eterna sin anclaje ético material: "genuinamente humano es la pasión" (Kierkegaard, 2014, p.103). Y una pasión sin lo corpóreo sensual no es más que una idea absoluta de belleza infinita con un interés mortífero de la singularidad del género humano.

Kierkegaard identifica la excelencia espiritual con la fe, como Agustín, y dispone obediencia a lo absoluto espiritual sin dispersiones, ni reflexiones: "deber absoluto" (Kierkegaard, 2014, p.68). Coloca en un lugar privilegiado la espiritualidad del individuo precisamente por medio del sacrificio de lo otro material y sus pasiones diversas para lograr la imagen de excelencia de un individualismo existencial sin reflexión. Pone en juego una estética seductora de imágenes para llevar al absurdo cualquier posible significación ética: "[...] la fe no es la ética, o entonces no existe la fe, puesto que siempre ha existido." (Kierkegaard, 2014, p.69). O como dice de otra manera: "La fe es la más alta pasión del hombre. […] Pero incluso a aquel que no llega a la fe, ofrece la vida sobradas tareas, y si las emprenden con amor, su existencia no será en vano, […]" (Kierkegaard, 2014, p.104) Pero las tareas del amor de Kierkegaard, como de Agustín, tienen razones morales o fines de fusión, si no sería un devenir amor en términos de obediencia a cualquier idea que se muestra absoluta o totalitaria sin más. Y la realidad es que esto es lo que ha predispuesto el pensador danés con la conformación del espíritu subjetivo absoluto, una fe en la fusión amorosa hasta el punto de desconectar con lo humano.

El amor al amor, o el deseo del amor absoluto se constituye en el estadio más sublime de la humanidad, se conforma como una pasión individualista hacia la unidad absoluta, o cultura espiritual que se aliena de la vida terrenal y la diversidad. Esa idea del deseo de amor infinitamente único, que termina desconectándose de sus propias criaturas: "El dios de Kierkegaard es infinito, lo cual significa que este Dios nunca podrá identificarse con ninguno de sus productos" (Butler, 2016, p.181)

La conformación de una identidad totalitaria con la imagen de padre supremo como referente del espíritu de la masculinidad, como en Agustín, impone una posición finita o subjetiva de obediencia ciega a la misma. Como se avanzaba, el amor o la pasión no tiene lugar en los límites de la mediación del lenguaje, ni se plantea una reflexión ética en términos afectivos y materiales, sino que impone una adhesión absoluta a la imagen de excelencia espiritual difícil de comprender: "Puesto que nadie iguala en grandeza a Abraham, ¿quién entonces se hallan en grado de comprenderlo?" (Kierkegaard, 2014, p.10). Solamente un caballero esteta

o espiritual, llevado por el amor a la belleza del amor o amor a la imagen de lo Uno, es capaz de llevar a cabo aquello que le vuelve contra sí:

> […] pero Abraham fue todavía más grande que todos ellos: grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo. (Kierkegaard, 2014, p.12)

Esta energía, que mueve a Abraham, concierne a la servidumbre amorosa porque está sometido a la dominación del ideal superior de fusión, lo Uno, en términos de obediencia absoluta e irracional al dios padre del amor, tal y como se recoge, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo. Y esa experiencia de sumisión amorosa o servidumbre apasionada es la grandeza, porque va contra su amor propio que está colocado en el deseo de un hijo y contra toda reflexión racional, ética o filosófica, como se avanzaba en esta cita: "[…]por eso la filosofía comete un fraude cuando nos ofrece otra cosa a cambio y habla despectivamente de la fe" (Kierkegaard, 2014, p.25-26)

Pero Kierkegaard sabe que se encuentra impulsado por el logro de un ideal estético, un ideal de amor a la unidad que incluso afirma en su lado más poético:

> Estoy convencido de que Dios es amor; este pensamiento tiene para mí una validez esencialmente lírica. Cuando poseo su certeza me siento profundamente dichoso, y cuando tal certeza me viene a faltar, la deseo con tal ansia que el amante el objeto amado, pero no creo que sea este el valor que necesito. (Kierkegaard, 2014, p.26)

La separación entre la estética y la fe es difícil en el pensamiento de Kierkegaard, porque en realidad consiste en desplazar fuera de la verdad al estadio ético y su razón reflexiva en estas esferas, situando en negativo la exigencia de dar cuenta de sí a lo general para ensalzar un individualismo absoluto. Una vez que afirma la belleza del amor en el estadio estético, replica el sentido espiritual amoroso sin cuerpo en la esfera religiosa, exaltando el poder del deseo absoluto en la imagen del dios padre. Lo sublime de lo Uno en el Dios padre es entendido como ese amor inagotable o deseo inagotable de unidad excelente. En el fondo, toda una

estética y ética de la obediencia en el amor individual, que se vincula en deuda con su fin existencial de soberanía, conflictuando con la vida y su singularidad a través de la homogeneización de lo Otro como sujeto objeto, tal y como se desarrollan estas temáticas a continuación.

4.4.1. Una ética en conflicto con la vida

La idea de existencia del ser humano muestra expresiones extremadamente individualistas en la obra del pensador danés, a veces más incluso que en san Agustín, cuando defiende un sujeto absoluto sin fragmentación que está llamado a ser una subjetividad excelente sin ninguna incorporación de la otredad si no es para sacrificarla como ideal. Un sujeto que instituye el reflejo del espíritu absoluto de dios en la tierra, con el objeto de sacrificar la alteridad considerada feminizada, múltiple y apegada a la materialidad y diversidad de la vida. Pero en algunos análisis de sus obra esto último no se ha tenido en cuenta, como se puede apreciar a continuación:

> Su existencialismo, así, tiene un carácter doble: una metafísica del sujeto absoluto reducido nominalísticamente al individuo, y un ataque agudo a la ideología del sistema de la ganancia mercantil. En este sentido, Kierkegaard constituye una cumbre. (Adorno, 1969, p.273)

Hay que convenir con este pensador que Kierkegaard privilegia la unidad del individuo masculinizado renegando incluso de la fusión matrimonial, que privilegiaba Rousseau, por las prescripciones mercantiles y de negocio que refleja el amor burgués: “De esta forma me voy desentendiendo un poco del asunto o, según se dice en el argot financiero, voy retirando mis acciones” (Kierkegaard, 1988, p.233) Y hay que afirmar que el pensador danés aspira a un estatuto de soberanía individualista autosuficiente pero que, además, coloca en conflicto la singularidad y la interdependencia de la vida y la diversidad.

Ahora bien, en su intento de atacar el mercantilismo elude cuestiones fundamentales, puesto que refuerza esa concepción subjetiva individualista que va a dar sustento al sistema burgués de logro y acumulación de bienes y éxito individual. Es decir, ensalza ideológicamente el individualismo en calidad de referente espiritual autosuficiente, que se contrapone a las

necesidades materiales e inmateriales de la vida humana y a la interdependencia. Y esto delimita un esquema ideológico subjetivo de derechos y obligaciones individualista, que permite someter plenamente al individuo a las exigencias del mercado capitalista.

Kierkegaard ni intuye en su pensamiento o programa religioso este eje capitalista del individualismo, con el que quiere denunciar el fracaso de una genealogía racional hegeliana, sino que impostando el carácter irracional del deseo humano y cimentándolo en su individualidad independiente, como Agustín, no hace más que exigir el reconocimiento de un sentido de vida para la subjetividad masculinizada compacta:

> El existencialismo, desde este punto de vista, es el grito de protesta del expósito ante el desfile de las figuras legitimadoras que componen la genealogía del espíritu universal, el grito irreductible del espíritu subjetivo que no se siente acogido bajo sus títulos de reconocimiento. (Amorós, 1987, p.242)

Kierkegaard eleva la excelencia del espíritu en la masculinidad a la cumbre, al tiempo que exalta una especie de orfandad terrenal del mismo, como pueda sentirse él por la tragedia familiar. Con ello, posiblemente busca también el reconocimiento de sí mismo como pensador dentro de esa genealogía del espíritu individual con la incorporación de una nueva figura o arquetipo subjetivo, a los ya producidos por san Agustín o Rousseau: el seductor esteta. En el caso del primero por su figuración idealizada del eremita o santo y en el caso del segundo por su figuración del hombre casado y padre, y ahora él pondrá en correlación la figuración del Caballero de la Naturaleza o esteta. Con este arquetipo el pensador danés termina de sacrificar el amor singular y devalúa el amor ético situado en los cuidados afectivos o materiales de la esposa o "compañera", lo que muestra un continuum de fines espirituales: el logro de figuraciones estético-religiosas agustinianas en cualquiera de las dos esferas estética o de la fe a través del sacrificio.

Su propuesta existencialista solo logra dar sentido al primer carácter descrito por parte de Adorno, es decir, como metafísica del sujeto absoluto, pero necesita siempre del sacrificio de un sujeto-objeto apegado a la necesidad afectiva para sostener su posición en la cima de lo absoluto. Además, ese sujeto individualizado se torna un sujeto consumidor de la idea de

amor al amor, o mejor, del deseo por el deseo que es antropológicamente el individuo perfecto para el mercado capitalista. Agustín fundamenta esta línea de pensamiento situada en la existencia autosuficiente, independientemente de que la conformación subjetiva de Kierkegaard sea una versión luterana, también mantiene esa modulación del deseo para hacer del mismo una orientación voluntaria hacia un esquema amoroso del sacrificio. Vicente Simón también afirma esta línea directa con el incipiente pensamiento existencialista del padre de la iglesia católica en su estudio preliminar sobre *Temor y Temblor,* aunque tampoco este investigador destaque la ontología de la interdependencia:

> Nadie supondrá que Kierkegaard se sacó de la manga su filosofía de la existencia. Y si ha de esperar casi un siglo para ser redescubierto –hasta que llega el momento operante de su filosofía-, más tuvo que esperarle a él san Agustín. (Simón, 2014, XI)

Pero la existencia está íntimamente entrelazada con la existencia de otros. Esto lo oculta san Agustín, Rousseau conforma claramente la vía de la explotación del sostenimiento de la vida en el matrimonio y Kierkegaard lo rechaza, aunque todos tienen el mismo interés para incidir en una individualidad compacta y autosuficiente, que se desvincula de la diversidad de la vida. La construcción de la existencia individualizada se comprende a partir del impulso interior del deseo de un "yo" separado y sin configuración por lo Otro, para constituir una reflexión sobre sí:

> De la misma manera que se puede afirmar que nuestro hombre seguía su camino en la vida sin dejar ninguna huella –porque sus pies estaban dispuestos de tal forma que se llevaban siempre consigo las huellas de su paso; expresión que a mí se me antoja maravillosamente significativa de su infinita reflexividad sobre sí mismo--, así también podemos afirmar, en idéntico sentido, que no dejaba víctimas. Vivía de una forma demasiado intelectual como para ser un seductor de tipo corriente. (Kierkegaard, 1988, p.36)

La calificación "demasiado intelectual" viene a devaluar su carácter cognoscente, que indirectamente busca la crítica al pensamiento filosófico de la conciencia representada en la razón universalista hegeliana:

> La crítica que Kierkegaard dirige contra Hegel apunta, principalmente, al fracaso de toda filosofía reflexiva para explicar aquello que excede a la propia reflexión: la pasión, la existencia, la fe. (Butler, 2016, p.145)

El pensador danés considera que el sentido de la existencia del individuo no se explica mediante la sabiduría, la reflexión y la razón sino por la pasión y la existencia frente a la vida: "[...] la valoración de la pasión y la existencia frente a la reflexión y, en último término, el lenguaje" (Butler, 2016, p.145). Devalúa la reflexión ética en favor de una pasión que renuncia a la necesidad de la vida y la singularidad del deseo, romantizando o irracionalizando una existencia de proyección hacia lo Mismo en el individuo compacto sin mediación del lenguaje. Un absurdo en la condición humana como seres hablantes.

Pero, como Agustín, Kierkegaard tampoco contempla la fragmentación del deseo del sujeto individual ni, por tanto, su vulnerabilidad y precariedad ontológica. Ambos pensadores buscan el logro de la autosuficiencia, cuyo referente antropológico es un ideal absoluto que no se acomoda a una realidad cambiante de las vidas de los individuos particulares. Y para ello Kierkegaard también recurre a todo tipo de mitos originarios, como el que cuenta Aristófanes en *El banquete*, aunque modifica su narrativa para reducirlo a la heteronormatividad:

> Tú sabes que hubo un tiempo en que habitaba la tierra una tercera clase de hombres que se bastaban por sí solos y no conocían la íntima unión del amor. Pero eran tan robustos y vigorosos que pretendieron asaltar el Olimpo y combatir con los dioses. Júpiter les cogió miedo y decidió dividir a cada uno de ellos en otros dos seres, un hombre y una mujer. (Kierkegaard, 1988, p.267)

En el relato del mito Kierkegaard acentúa que esta tercera clase de hombres que no conocía el amor erótico, pero que, al dividirse en dos, la unión erótica de ambos se tornó necesaria; de manera que reduce la diversidad sexual, elude la necesidad afectiva y dependencia mutua, que se adjudicará a las mujeres estéticamente, como en el Platón y el neoplatonismo de san Agustín y Rousseau. Y con ello, el pensador danés acoge una concepción existencial que no se afecta con los otros ni éticamente, ni políticamente. Peor, articula únicamente una

fraternidad abstracta que aprueba una relación competitiva entre caballeros y rechaza cualquier inclinación familiar o de amistad. Igual que Agustín hace un llamado a lo que consideran el espíritu del individuo, pero extremadamente más centrado en la pasión y como padre excelso por encima de la comunidad.

En Kierkegaard el absoluto está presente en el *telos* de cada uno de los estadios, en el que el ético y, por tanto, social y político es totalmente devaluado, de manera que no espera un ciudadano comprometido con su contexto. Pone en juego una versión neoplatónica de la teoría de las esferas, que no tuvo en cuenta la crítica velada que realiza Platón a su propia teoría en *El banquete* y sus apreciaciones posteriores sobre el amor singular en la vía del autoconocimiento hacia la virtud, como Agustín de Hipona.

Es más, separa en esferas las dimensiones de vida como si fueran compartimentos estancos. E independientemente de que la separación de las esferas sea posible o no para el sostenimiento de la vida en su plano más afectivo o material, la interrelación de estos elementos expresa una gran dificultad para separarlos como estadios estancos existenciales. Solamente si configuras sentidos existenciales de carácter absoluto y solipsista posibles en la ficción, pero invivibles en la convivencia social, como ese individuo sociópata y misógino que resulta ser *Juan el seductor* o el resto de sus *alter ego*. Sus caballeros son una versión totalmente romantizada de los caballeros medievales, que son imágenes ideales espirituales sin anclaje terrenal.

Cualquiera de las esferas plantea, más bien, una crisis existencial de su concepto de individuo desde la misma crítica que le hace a una razón puramente normativa; pero también, a su concepción esencialista de cada estadio estanco, que restringe tanto las posibilidades que las hace imposibles de transitar para cualquier individuo:

> No deja de ser bastante incoherente la caracterización ontológica esencialista de las esferas, como coagulación de posibilidades vitales que, en una concepción que enfatiza tanto lo irreductible de cada existencia humana individual, deberían ser más fluidas. (Amorós, 1987, p.243).

Más fluido el tránsito entre ellas, efectivamente, o más abiertas a la posibilidad de una especie de articulación entre las tres, que muestre en términos de tendencias singulares el sentido existencial de los individuos hacia una u otra. Lo que mostraría una expresión más permeable a una existencia humana vivible. Pero, además, razón y pasión se entrelazan de tal manera que la apuesta por la irracionalidad como único motor de la existencia desemboca en una abstracción absoluta de la existencia y la condición material e inmaterial de la vida humana. Él mismo lanza señales y parece no soportar su propio señorío aislado, teniendo en cuenta los reclamos que le hace no solo a Regine, sino que su propia escritura de *Temor y temblor* es un llamamiento a su comunidad religiosa y un intento de hablar sobre lo inexplicable.

El pensador danés no logra explicarse la obediencia al amor supremo del caballero de la fe, que enaltece con el silencio de Abraham ante el mandato de sacrificio de su hijo. Con lo indecible del amor infinito, abre el espectro de una masculinidad sometida tanto a la servidumbre de la pasión como a la obediencia irracional contra la vida. Las subjetividades no pueden performar haciendo distinciones tan extremas como pretende el pensador con sus estadios estancos. Siempre habrá algo de lo que el "yo" no pueda hablar, pero no todo:

> A nivel existencial, sin embargo, en cualquier yo hay algo que no se puede expresar en ningún acto de escritura. Hay algo que permanece en silencio en cualquier yo, en Kierkegaard está claro que la fe, y la pasión más en general, no son asuntos propios de la escritura o el habla, sino del silencio. (Butler, 2016, p.165)

Para Kierkegaard la pasión no es propia del habla, no es comunicable y cognoscible racionalmente, y por tanto, no es negociable. Y como ya planteaba Platón solo la poesía puede aproximarse, si no es retórica o algo tragicómico y absurdo, o en el caso del pensador danés la fe:

> A eso se refiere Kierkegaard cuando afirma que Abraham tiene fe en virtud del absurdo. Y la fe es un salto, un salto más allá del pensamiento, más allá del cálculo, un salto surgido *de* y hecho *con* pasión, que no puede comprenderse ni comunicarse por medio del lenguaje (Butler, 2016, p.168)

La pasión de la fe justifica el asesinato, en este caso de Isaac, que solo se puede codificar desde una ética de la obediencia, al tiempo que reproduce todo tipo de servidumbres simbólicas hacia lo que el "yo" experimenta y no puede nombrar. El silencio de Abraham muestra lo inexplicable de la arbitrariedad de la gracia en la existencia, que puede otorgarla o arrebatarla sin razón y esto supone una comprensión terrorífica desde el plano ético: "La existencia puede entenderse como un tipo de don inesperado, que es concedido con la misma facilidad con la que es arrebatado" (Butler, 2016, p.171). La fe coloca a la vida en un lugar de arbitrariedad para el espíritu Supremo que tiene implicaciones civilizatorias, en la medida en que la vida, o ciertas vidas quedan supeditadas al valor de un sujeto que se eleva al espíritu de lo absoluto.

En estos términos, esta concepción del amor al amor pone en suspensión el valor del sostenimiento de la vida, la eticidad y la politización de la misma en favor de un espíritu civilizatorio absoluto. Así, el amor entra en el terreno de la religiosidad, una mística que se concentra en la intimidad y la privacidad del sentimiento del sujeto amante soberano, ese lugar donde todo es posible incluida la violencia expresa del soberano sobre lo Otro.

En este sentido el amor, en el pensamiento de Kierkegaard, hace eco del discurso de la dominación sobre la vida a través de la violencia simbólica de la homogeneización y la jerarquía del señorío, arrastrando el sacrificio del deseo singular desde la esfera estética a la esfera de la fe. Todo un constructo cultural de sublimación de la violencia en los sujetos masculinizados, desapegados de la responsabilidad sobre el sostenimiento de la vida de lo otro diverso a través de prescripciones como el silencio y la obediencia.

Como plantea Butler el autor intenta representar esta incomprensión a través de sus seudónimos, que en este caso: "Esto queda sugerido a través del seudónimo "Johannes de Silentio", que es el "autor" de *Temor y temblor*." (Butler, 2016, p.165). Una obra que en gran medida se dirige a Regine Olsen, la mujer que amó y con quien rompió la relación también sin razones, incomprensiblemente, además de aproximar este esquema de pasión a cualquier individuo cristiano. La irracionalidad del amor no solo marca la obediencia y el silencio religioso como un espacio aparte, sino en cualquier ámbito de la existencia, también en el

estético y el ético. Por ejemplo, en *Temor y Temblor* no encuentra claves para entender racionalmente a este "Caballero de la fe", Abraham, cuando en silencio acata hasta el final el mandato de asesinar a quien más ama en el mundo terrenal, su hijo. En definitiva, una fe que desconecta los vínculos de la vida, la construcción del lenguaje para colectivizarla y la razón en común para sostenerla. Oblitera toda expresión singular en el contexto de un orden ético, político e histórico:

> En la fe se da un desvanecimiento del yo finito, de este cuerpo, este nombre, los vínculos familiares, amistosos, amorosos, de la pertenencia a un tiempo y un paisaje, a un hogar, a una ciudad. (Butler, 2016, p.169)

Un modelo antropológico individual que, como decía, aporta cobertura a subjetividades en una continua producción de deseo y predisposición a consumir objetos o ideales espirituales, centrados en la independencia masculinizada: "Porque siempre he procurado que mi vida se desenvuelva según el hermoso ideal de la autarquía griega, especialmente en lo que respecta a no tener necesidad de recurrir al párroco." (Kierkegaard, 1988, p.217). Ni necesidad ni deseo afectivo por lo finito concreto competen a las aspiraciones de independencia de la existencia masculina, a pesar de que Kierkegaard expresa dependencia afectiva de Regina Olsen y espera llegar a ella con su texto *Temor y Temblor*. Otra contradicción entre su pensamiento y su práctica, que refleja la emoción dolorosa que debió causarle terminar la relación con Regine Olsen. Su ruptura fue su sacrificio sin ningún tipo de mediación o comprensión ética, tan mortífero como el intento de asesinato de Abraham a su hijo:

> La ruptura de este compromiso puede entenderse como el propio "sacrificio" de Kierkegaard, que, desde un punto de vista ético, se muestra como el equivalente emocional del asesinato. (Butler, 2016, p.172)

El intento por parte de Kierkegaard para sortear la razón absoluta hegeliana, renegando de la necesaria mediación del lenguaje, lleva a la subjetividad a un lugar imposible para la antropología y la ética, y por supuesto, a un lugar moral concreto: "[…] si un individuo se siente por encima de la ley ética, entonces este individuo es inmoral." (Butler, 2016, p.172). Una inmoralidad que denota la suspensión ética que busca en su proceso de

autoconocimiento. Pero resulta una paradoja, puesto que es Abraham quien está decidiendo sobre la vida de su hijo y esta decisión sobre la vida de otro ya se ha transitado en la historia, como obediencia absoluta a lo divino del rey o a dios:

> El término medio, lo ético o lo "universal", que Hegel entiende que media entre el individuo, por un lado, y lo divino, por el otro, es aquello que precisamente debe subordinarse o suspenderse, según Kierkegaard, para que entre el individuo y Dios se establezca una relación de fe absoluta e inmediata: […] (Butler, 2016, p.172-173)

El lugar ético y político que imprime esta inmoralidad se enmarca en la aproximación a la individualidad soberana, es decir: darse a sí mismo una posición de señorío, y autoerigirse como superior en tanto que autosuficiente moralmente. Y desde esta posición absoluta, supuestamente objetiva para el conocimiento, domina y sacrifica la diversidad de la vida como objeto de reconocimiento a lo Uno, siguiendo la línea de Agustín. Para Kierkegaard la posibilidad se halla en el poder absoluto:

> (En Kierkegaard, el tribunal de lo posible no es un tribunal ético, al que descalificaría el hecho mismo de la existencia del pecado, sino el de la Divinidad, el de la Posibilidad con mayúscula, pues en última instancia sabemos por la fe que "para dios todo es posible") (Amorós, 1987, p.247)

Ahora bien, ¿cuál es el significado de la libertad en este entramado de esferas donde el amor es el centro en todas ellas? Kierkegaard ha abierto una grieta entre lo real y la razón hegeliana suspendiendo la mediación con lo real, para privilegiar lo posible en nombre de una supuesta libertad infinita y el poder absoluto. Pero quiera o no, el pensador danés, bajo la jurisdicción de su propia libertad tiene la responsabilidad de una decisión u otra en una libertad finita y en la misma construcción de una subjetividad de caballero.

El hombre no es la divinidad o la "Posibilidad con mayúscula", aunque en Kierkegaard haya aspiraciones a alcanzar ese poder eterno. Lo real es la inmoralidad de ese señorío proyectado en un "caballero de la fe", un Abraham libre de responsabilidades ante el asesinato de su hijo porque obedeció a la "Posibilidad con mayúscula", a pesar de que ni él mismo lo

comprendiera. Pero eso no es más que la representación de un niño ante el mandato del padre absoluto y la cuestión es que Kierkegaard ya no es un niño.

Así, él mismo no quiere ser responsable de la ruptura de su compromiso, pero se siente culpable frente a Regina cuando se presenta a sí mismo públicamente como el causante de tal agravio, y muestra cargo de conciencia en el hecho de dirigirle a ella explicaciones sobre los motivos divinos de la ruptura en unos cuantos textos: *Temor y temblor*, o el propio *Diario de un seductor*. Él expresa sentimiento de culpa porque con la ruptura del compromiso se ha saltado una norma social ética de lo general para Regine, no con dios. La ética de la culpabilidad apoyada sobre una norma general moral cristiana del amor, que plantea una serie mandatos y deberes en relación con la normativa matrimonial de la sexualidad, pero también en torno a sus actos con ella. Y lo posible está mediado por la contradicción, la culpa y la deuda con Regina a través de lo hecho antes y ante un tribunal humano de su tiempo sociohistórico y su grupo social:

> Lo posible está delante, no detrás, como en Hegel, y de ahí nuestra gran responsabilidad, pues responsabilidades sólo se tienen propiamente si existe lo posible como tribunal y como instancia. (Amorós, 1987, p.247)

Pero, además, la posibilidad con mayúsculas se enmarca en la obediencia al deseo supremo que, en principio, solo moviliza al creyente, lo que impone límites a la universalidad en el enfoque existencial del pensador danés:

> […] la inmortalidad, […] una cierta relación absoluta de la inmanencia a la trascendencia, que no se puede establecer más que en lo vivido y por lo vivido. Y, claro está, esto vale para los creyentes. Más para el incrédulo que yo soy, esto significa que la verdadera relación del hombre con su ser no puede ser vivida en la historia más que como una relación transhistórica. (Sartre, 1968, p.30-31)

Solamente, para aquellos que experimentan la fe en su existencia, y efectivamente con esta precondición, su teoría existencialista puede universalizarse moralmente a todos los individuos, y el poder absoluto, la homogeneidad de la vida y la autosuficiencia no son las

condiciones de posibilidad de la universalidad. Si no puede comprenderse esta espiritualización absoluta de la existencia en la vida cotidiana de los individuos, sigue siendo una idea de dominio y sometimiento, que sólo busca el privilegio y el poder:

> A estas alturas quiero preguntarme a mí mismo si en las relaciones con Cordelia me he mantenido siempre fiel al pacto que hice. No me refiero a mi pacto con ella, sino al que tengo contraído con la estética. Porque mi fuerza reside cabalmente en el hecho de tener la idea de mi parte. (Kierkegaard, 1988, p.257)

Hay un mismo *telos* para la idea de caballero, sea de la fe o esteta, que consume imágenes de amor a lo absoluto, como la imagen pasional de Abraham, para lograr alcanzarla, o imágenes de amor erótico como la imagen subjetiva amorosa de la feminidad de la *Madonna*, en este caso de Cordelia. Todas ellas son representaciones de la idea absoluta de amor, que no es más que deseo espiritual desvinculado de lo material e inmaterial, pero a diferentes niveles: "El estadio religioso Kierkegaardiano es tan sólo una repetición a nivel superior del estadio estético, de la autocomplacencia estética en la mera subjetividad" (Amorós, 1987, p.259).

En ambos casos la captura de la idea de amor es un ideal espiritual a alcanzar, poseer el ideal de amor, capturando la imagen de feminidad, entendida como objeto de amor y vida diversa y satisfacer su "yo" en la fusión con la imagen suprema del Uno. Parte, como Agustín de Hipona, del deseo infinito del "Yo", que como espíritu absoluto se crea a imagen de una idealización de la jerarquía, del padre y la masculinidad. Y en la doctrina de ambos pensadores no se puede lograr la plenitud o autosuficiencia, porque siempre hay una posibilidad de que un sujeto-objeto de amor femenino se acerca más a la perfección, o porque siempre hay un objeto más que te aproxime a la imagen de autosuficiencia amorosa, aunque ninguna lo satisfaga:

> Cada una tiene lo suyo: la alegre sonrisa, la mirada maliciosa, los encantadores ojos, la cabeza un poco inclinada, el espíritu juguetón, la suave melancolía, la profunda intuición, la tristeza profética, la terrestre nostalgia, las emociones inconfesable, las elocuentes cejas, los labios interrogativos, la frente llena de misterio, la sugestiva cabellera, las pestañas que sombrean los ojos, la celestial altivez, el pudor terreno, la

> pureza angelical, los rubores furtivos, los pasos ligeros, el gracioso garbo, la actitud lánguida, los anhelantes sueños, los suspiros inexplicables, el talle esbelto, las suaves formas, los senos abundantes, las anchas caderas, el pie pequeño y las preciosas manos...Cada una posee sus encantos y los de la una no son los de la otra...(Kierkegaard, 1988, p.241)

Con esta afirmación el pensador luterano pone en crisis la figura del seductor, porque el consumo de cada sujeto bello de amor no colma nunca el deseo para llegar a la perfección o autosuficiencia, pero tampoco lo colma el deseo de fusionarse con el amor supremo, porque siempre hay una imagen de excelencia subjetiva más que lograr. Nunca resulta suficiente en ambos casos, porque el amor responde al deseo de logro, como ya configuro el neoplatonismo agustiniano, cuando el amor posiblemente sea deseo sin más prescripciones morales en torno al bien o el mal de su objeto.

Este es el simbólico ideológico del que se alimentará posteriormente el neoliberalismo para colocar a los individuos en disposición de consumir, bajo un orden de desapego y alienación de lo otro y con aspiraciones diferenciadas según con el cuerpo que se le identifique, la clase, la raza y origen, etc. Y el deseo de la masculinidad se instala en un continuo consumismo del logro de fusión que le procure autosuficiencia; mientras que la feminidad como subjetividad designada objeto-deseado se presenta como objeto sostenedor de la vida, fundamentalmente mujeres y otros grupos sociales, a quienes la masculinidad les procura una cierta libertad en el deseo, o deseo voluntario que no les permite despertar exactamente bajo la conciencia de feminidad u otra:

> La misma expresión antes empleada de "la conciencia que despierta" resulta demasiado ética como para aplicarla a su caso. La conciencia, a sus ojos, no es más que una forma de conocimiento superior, el cual se manifiesta a su vez como un cierto desasosiego. (Kierkegaard, 1988, p.38)

Ese desasosiego deviene de una reflexión ética sobre sí y su acción en relación con el amor y la masculinidad. El pensador danés consideraba que el lugar central es el "individuo ante Dios" (Collins, 1979, p.191), sin ninguna otra mediación, de manera que desplaza la

responsabilidad amorosa en la feminidad para que cargue con la materialidad y la afectividad, obturando la posibilidad de toma de conciencia de los sujetos feminizados.

El desplazamiento del estadio ético permitía introducir un *ethos* subjetivo individualista sin reflexión moral ni ética en relación con lo Otro, que contiene los elementos espirituales religiosos y sus arquetipos simbólicos soberanos para erigir al sujeto en excelencia individualizada, como el caballero esteta; y en segunda instancia el otro arquetipo privilegiado e individualizado se presenta como el resultado sintético del ideal de autosuficiente en el caballero de la fe del estadio religioso. El caballero de la fe no tiene otro *telos* que la obediencia absoluta al amor supremo o, si se prefiere el amor al amor supremo entendido como deseo. Ser un caballero de la fe es el resultado más absoluto del señorío iniciado en la estética, porque ya se ha sacrificado la materialidad y el vínculo y ese señoría solo obedece al deseo de fusión consigo mismo, por encima de la vida y de cualquier razón ética. Un paso más allá en la vía de conocimiento de Agustín de Hipona, cuando el significado de la existencia humana, que exige no solo un olvido de sí mismo, de su autocuidado y el cuidado de lo Otro, exige expresamente el deber de cumplir con ello. Lo que configura un amor centrado en el deber individual con el arquetipo subjetivo.

4.4.2. La masculinidad ama en deuda

Cualquiera de las representaciones de sus caballeros (esteta, noble, o de la fe) indefectiblemente exige una elección sobre sí por encima del resto, al tiempo que una responsabilidad, como se afirma a continuación: “Pone en situación de elegirse y de hacerse responsable de sí mismo” (Maheu, 1968, p.13). Pero la subjetividad caballeresca se hace responsable de cumplir con su ideal, no de su sostenimiento material y afectivo, sino de su deber de lograr la armonía o felicidad capturando la imagen de autosuficiencia a toda costa. Y en la medida en que lo otro es el objeto de amor, entendido como sujeto-objeto, le da un sentido existencial u otro al sujeto amante que le permite cumplir con su suficiencia espiritual, como Agustín de Hipona. Pero en su fin subjetivo se olvida de sus cuidados y su responsabilidad sobre lo otro diverso y parte de sí y de quien lo hace.

Es más, consciente de que tiene que arrastrar el deseo de lo otro, el esteta kierkegaardiano se proyecta a través de la seducción para conformar un amor religioso de dominio-obediencia, que pivota como elemento simbólico fundamental, para dar continuidad al amor voluntario de Agustín de Hipona, y como él recoge tal dominio tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. El sujeto hombre es el soberano en cada una de las esferas, en las que aspira a la obediencia y sacrificio del objeto de amor, sobre todo en la belleza del amor o en el amor al amor absoluto, que se expresa en el hacer, como en Agustín, de la masculinidad espiritual: "Todo lo que hago, lo hago con amor. ¿Qué cosa más natural que ame también con amor? (Kierkegaard, 1988, p.86). Este es el *telos* que moviliza el deseo de la masculinidad, la idea de deseo mismo, que se muestra en sus hechos, como la captura del ideal de amor a través de la seducción:

> En realidad, si no contase con la idea, ya no tendría la paciencia y perseverancia suficientes para seducir llana y simplemente ni siquiera a una sola muchacha. Pero lo que me da fuerza es ese hecho de que siempre me acompaña la idea y que yo, consagrado a su servicio, siempre trabaje en su favor. (Kierkegaard, 1988, p.257)

Además, la formulación de ese deseo masculinizado es nítidamente heteronormativa, expresada en la excelencia espiritual del señorío o caballerosidad autosuficiente y confrontada con lo otro feminizado, inferior y vinculado a la naturaleza y con lo erróneo, a la que también incorpora la amistad y sobre todo la homosexualidad:

> Por lo pronto, para que el beso sea propiamente tal, ha de haber por necesidad un hombre y una mujer, que son los actores. El beso entre hombres es algo insípido o, lo que es peor, repelente. Por otra parte, creo que lo más coherente con la esencia ideal del beso es que el hombre bese a la mujer, y no al revés. (Kierkegaard, 1988, p.219)

Con la descripción de sus hechos amorosos deja clara su propia inscripción corporal autosuficiente, que exhibe bajo una posición de poder soberano sobre sí mismo: "Sé guardarme muy bien las ganas que me entran de seguirte y prefiero permanecer aquí, al borde de la calzada, sentado tranquilamente sobre la hierba fumando un estupendo cigarro... [...]" (Kierkegaard, 1988, p.196). Desde esa posición de atalaya considera los hechos del amor

erótico como un arte propio para reflejar lo mismo sí en la alteridad: “Cuando Cordelia haya aprendido en mi escuela lo que es amar y, especialmente, amarme a mí, entonces ella misma considerará el compromiso como una fórmula sin ningún valor y me pertenecerá por completo” (Kierkegaard, 1988, p.153)

Ese arte de amar exige de los objetos virginidad en el amor, como en Agustín, para hacer del hecho del amor una totalidad, una servidumbre que permita intercambio y, por tanto, valor al soberano, como esperaba Pausanias en la relación entre *erastés* y *erómeno*:

> Todo esto lo sé por experiencia y sé, además, que el más alto placer que se puede imaginar es el de ser amado, amado sobre todas las cosas que hay en el mundo. Infiltrarse de un modo fascinante en el alma de una joven es una obra de arte, pero saber salirse a tiempo y de una manera airosa es toda una obra maestra, a pesar de que lo último depende esencialmente de lo primero. (Kierkegaard, 1988, p.140)

Amorós evidencia esta proyección de la idea platoniana de amor seductor del pensador danés bajo la aspiración de perfección y virtud del sujeto amante, que intenta transformar en un amor recíproco con “la sabiduría erótica del Fedro” (Amorós, 1987, p.126); pero que Kierkegaard deforma para conformar una relación de dominación e instrumental. Marca esa misma dirección dominadora-seductora socrática de maestro a jovencito, en el caso de Kierkegaard, heterosexual y heteronormativo, de maestro a jovencita, pero con el fin de sacrificar el sentimiento amoroso de la feminidad. Ante esta orientación y maestría tiene que responder la idea de subjetividad masculina, tal y como describe:

> O para emplear otro símil más certero, ni siquiera pretendo llevarla conmigo, sino que me monto a horcajadas en una sola idea y, mientras voy ascendiendo, le digo adiós con mis manos, le tiro besos con los dedos, hasta que ya no puede verme, solamente oír los susurros de mi palabra alada, la cual no es como la de Javé, cada vez más patente en la voz, sino cada vez más tenue, porque cuanto más hablo, más me elevo. Ella entonces quiere seguirme, elevarse con las atrevidas alas del mismo pensamiento. Con todo, mi vuelo apenas ha durado un momento, porque en el

> momento siguiente ya estoy, como de costumbre, frío y seco. (Kierkegaard, 1988, p.133)

Solamente le interesa la captura de la Idea, como critica esta pensadora: "[...] acude a sus citas galantes en berlina tirada por caballos que no han pasado por la doma platónica de alta escuela y cumplen su cometido con un trote casi burocrático, pero, todo sea por la Idea!" (Amorós, 1987, p.126). Lo describe con esa misma figuración lingüística, que ha narrado Kierkegaard, entre la imagen del carro alado de Platón y la berlina, para evidenciar la ausencia de "doma" o de modulación subjetiva de la masculinidad dominadora.

El pensador danés pretende fundamentar su configuración la subjetividad masculinizada a través de la doctrina del carro alado, pero en realidad solo quiere capturar la Idea de amor para salvarse a través de la confesión de la verdad, como formula Agustín, dominando y explotando voluntariamente el amor y sus objetos:

> Por eso cuando aprenda a amar, aprenderá a amarme a mí. Cuando sienta lo que vale el amor, explotará este valor en amarme a mí. Y cuando el corazón le diga que yo fui quien se lo enseñé, me amará doblemente. (Kierkegaard, 1988, p.154)

Esta romantización del dominio masculinizado que el pensador llama amor, encubre la aspiración de posesión del amor de lo amado de manera voluntaria, una idea de posesión agustiniana, para que sea parte de sí una vez que la ha sacrificado y colonizado. Kierkegaard consagra un amor devenido en el mencionado esquema amo/esclavo, en el que la esclava se explota para satisfacer al amo y produce una deuda del amo consigo mismo y con lo amado en relación con la imagen de amor:

> Supongamos que un poeta nos describe cómo ha de darse el amor en un hombre, un amor que merezca el nombre de tal en los labios del poeta; éste nos haría una amplia descripción de toda morfología del amor, cosa en que no podemos demorarnos aquí, pero sí en su conclusión final: "y dadas todas estas cosas, es necesario además que haya admiración, el amado debe admirar a la amada". (Kierkegaard IV, 1965, p.119)

El pensador luterano identifica y critica el amor inclinación por su posible desviación a la singularidad, la admiración se debe llevar a la Idea, como la fe de Abraham. Rechaza el amor a la diferencia o singularidad de lo Otro, en favor de la identidad individualizada que refleja la idea sí, de lo Uno:

> Desde luego que admirar a otro hombre no es seguramente un caso de amor propio, pero ¡ser amado del único que le admira a uno, qué satisfacción para el amor propio! ¿No revierte esta relación de un modo egoísta al propio yo, que tanto ama a *su* otro yo? Y lo mismo acontece con la amistad. (Kierkegaard IV, 1965, p.119)

Rechaza el amor propio también en su cualidad de inclinación, porque el pensador danés continua la línea existencialista sobre el sentido del "yo" espiritual de Agustín de Hipona, para reformular la soberanía en un *ethos* de Caballero, que es lo que entiende que debe ser el sujeto masculinizado y reconocer en el otro prójimo abstracto y a lo que se debe de manera abnegada, es decir, olvidando sus inclinaciones singulares o predilecciones:

> Por el contrario, amar al prójimo es amor de abnegación, y la abnegación arroja fuera cabalmente toda predilección, lo mismo hace con el egoísmo. De no ser así, también la abnegación haría diferencias y alimentaría predilección por la predilección. (Kierkegaard IV, 1965, p.120)

La predilección, en tanto que amor singular, obstaculiza al amor a sí y al prójimo, porque pone en peligro la abnegación al espíritu del amor o deseo de unidad absoluta soberana. Y esta abnegación constituye la expresión de la deuda esencial consigo mismo, que contrae el individuo para alcanzar la eternidad agustiniana: "[...] más la abnegación es cabalmente la etapa por la que tiene que pasar un hombre que quiere llegar a ser sobrio en el sentido de la eternidad" (Kierkegaard IV, 1965, p.121). Una deuda con la idea de la belleza del amor, o con el amor al amor, que se intenta satisfacer en el logro del reconocimiento de sí entre los semejantes:

> Con respecto del contenido "cristiano" del amor, según la doctrina kierkegaardiana de la "justificación antes de la eternidad" […]. La realidad externa sólo cuenta, en

> ese campo, en la medida en que ocasionalmente, se apodera de lo general bajo la forma de su individuación, que es como Kierkegaard concibe el sentido del amor. El amante debe amar, en todo hombre, lo propio de lo humano que ostente, pero sin diferenciar a un hombre de otro. (Adorno, 1969, p.238-239)

Un amor cristiano que resulta altruista y abnegado con un otro abstracto, el prójimo, en la medida que se embarca en la idea de unidad, que resulta, como en Agustín, un amor al deseo individualista sin límites. Bajo esta Idea de amor se ama una idea de sí y de prójimo indiferente o, mejor dicho, lo que entiende Kierkegaard por independencia individualizada en lo humano, como el padre de la iglesia. Una identidad de humano con la que debe cumplir a través de la transición por las esferas hasta la madurez que, como en Agustín y Rousseau, es un camino hacia la independencia en el deber y la culpa:

> El indicio de la infancia es que siempre dice: a mí, a mí, a mí; el indicio de la juventud es que siempre está diciendo: yo, y yo, y yo; y el indicio de la madurez y de la consagración de lo eterno en un hombre consiste en que se quiera comprender que ese "yo" no significa nada mientras no se convierta en el "tú" a quien la eternidad dice sin cesar: tú debes, tú debes. (Kierkegaard IV, 1965, p.172)

Las diferencias entre los hombres individuales, y las diferencias entre los modos efectivos de comportarse de cada uno frente a los hombres (las mujeres no se adscriben a este "humano"), se reducen a meras "determinaciones diferenciales", que en sentido cristiano deben ser indiferentes, puesto que en: "'este hombre' solo interesa 'lo humano' tal como aparece en este hombre específico" (Adorno, 1969, p.237)

Este referente de lo humano lo busca a través de seudónimos y alter egos, que muestran a su modo de ver lo diferencial, pero el pensador danés se distorsiona a sí mismo, se afirma, se contradice, se ironiza entre los diferentes personajes hasta que se sitúa en la autosuficiencia de la fe, en un lugar de poder total en su autorecreación:

> Se trata de un yo que, a través de la fabricación de ficciones, se presenta como el creador de su propia existencia humana. Pero este yo demoniaco también se

> desprecia a sí mismo por intentar apropiarse del poder de Dios. (Butler, 2016, p.186-1879)

Asimismo, la introducción y diálogos entre sus seudónimos y personajes refleja su propia dialéctica y transición entre estadios y los presenta en clave literaria, por ejemplo, en *In vino veritas* o en ensayos filosóficos como *Temor y Temblor*. Cuando el pensador considera que ha llegado el mismo a la esfera de la fe, empieza a escribir sus obras religiosas con su propio nombre y es su último estadio, el maduro, a su modo de ver:

> Parece que Kierkegaard abandonó su carrera como autor literario y filosófico después de *La enfermedad mortal,* y en adelante se consagró a escribir tratados completamente religiosos. ¿Había alcanzado la fe? […] (Butler, 2016, p.188)

Ambos pensadores, Kierkegaard y Agustín, se elevan a sí mismos, como sujetos maduros por su independencia de lo otro, a la posición de sujetos soberanos espirituales, desde donde solidifican su discurso de amor al amor, o de deseo por el deseo de identidad espiritual. Un proceso compuesto de afirmaciones y negaciones existenciales que se realiza a lo largo de su vida como ciclo hasta llegar hasta la madurez espiritual o estadio religioso. La religión o la fe como el espacio del amor a la idea suprema de amor que es la fusión o unidad.

El deber de cumplir con este mandato de asemejarse a un espíritu absoluto de amor a sí y a lo humano, en tanto que sujetos consistentes o compactos, se presenta bajo los objetivos de autosuficiencia siendo un padre seductor, o un padre y esposo sostenedor de la familia o padre eremita religioso. El padre como soberano que logra el dominio de sí para unificar a lo otro diferente, por el "yo" y el "tú" queda reflejados en los mismo: "Tú debes, tú debes amar al prójimo. ¡Oh, querido oyente mío, no eres tú aquel a quien yo estoy hablando! No, soy yo mismo al que la eternidad está diciendo: tú debes" (Kierkegaard IV, 1965, p.172).

La eternidad del sujeto, lograda a través de la fusión con el amor supremo, instaura el deber de amarse espiritualmente, en los términos de lo que significa ser humano bajo el *ethos* cristiano, un "yo" que es "tú" porque es lo mismo y lo Uno: "[…] afirmamos que el deber de los cristianos consiste en permanecer en deuda de amor mutua" (Kierkegaard IV, 1965,

p.341). Un sujeto individualizado que, siguiendo a Agustín, ama a un sujeto supuestamente desclasado, sin género ni orientación del deseo sexual, sin racialización, en tanto que humano vacío de contenido que le sirve de crítica a su contexto burgués:

> Sabe muy bien que la doctrina de la igualdad burguesa es pura ideología, y que los miembros de clases diferentes, que invocando el nombre de cristianos debieran tratarse recíprocamente como si sólo fuesen seres humanos, por lo común solo lo hacen para obtener una desigualdad real menos combativa a través del consuelo de una desigualdad metafísica. Se burla amargamente del concepto de bienestar, un sarcasmo que bien puede atribuirle el calificativo de reaccionario. (Adorno, 1969, p.249)

Con su burla sobre la desigualdad invoca un concepto de cristiano individualizado, efectivamente reaccionario, puesto que interpela al individuo a aproximarse a la imagen de un individualismo desapegado de las responsabilidades sociales reales que exige el sostenimiento de la vida en común. Y contradictoriamente con esta concepción nominalista del individuo a la que apela, prescribe una deuda moral que devendrá en una culpa individualizada atravesada por el ideal de sí y del prójimo. Una deuda autorreferente que no articula la afección con lo Otro, con lo que niega la interdependencia y la singularidad de la vida.

Kierkegaard evidencia una falta de hermandad en la existencia humana y para ello exalta la culpa individualista: un absurdo nominalista que, unido a la separación de esferas idealizadas, nos retrotrae a momentos o instantes que no dan cuenta ni de la condición humana del sujeto, ni de su cambio de sentido existencial:

> Pero el nominalismo radical kierkegaardiano se dobla, como muy bien ha señalado Adorno, de un "realismo conceptual arcaico" en la concepción de las esferas. Como si colocaran al hombre bajo el signo imperialista de una Idea -la Idea de la estética, de la ética o la religiosa-, "las estrellas -dice Adorno- representan […] estrellas fijas" (Amorós, 1987, p.243)

En definitiva, una idea atávica de la que se mofa el propio Platón en *El banquete* en la voz de Aristófanes, pero que recogen Agustín y Kierkegaard y hacen de esa teoría de las ideas un proceso iniciático esotérico de autoconocimiento, que legitima en términos de analogía al individuo para la maestría en el conocimiento objetivo. Pero la existencia de los individuos difícilmente refleja un paso en progresión por las esferas, culminando en una especie de síntesis con la virtud o la fe, es más bien el interés racional a través de la memoria que hila esa progresión a través del sentimiento amoroso de fusión.

Otro factor reaccionario importante es que el pensador danés sistematiza ese método de seducción o dirección magistral moral entre maestro y alumno o alumna, basado en la mayéutica de Sócrates, pero en Kierkegaard toma una clara relación de dominio. Y su despliegue de la mayéutica consiste en discursos sin consistencia ética, que acaban en retórica seductora:

> La retórica es el peligro que acecha a la totalidad de la producción de Kierkegaard, la retórica de un interminable monólogo que, en cierta medida, no admite ninguna objeción externa y que avanza circularmente, sin censuras e incluso sin articulación alguna. Adorno, 1969, p.236)

Los mismos textos de *Diario de un seductor o In vino veritas c*ontribuyen a esa tendencia retórica con una narración continua de discursos de hombres, que apenas dialogan entre ellos o con la alteridad. Reflejan únicamente su posición subjetiva existencial: una mirada masculina, blanca y burguesa más o menos desvinculada del ideal de la feminidad y autosuficiente. Sobre todo lo representa en el texto *In vino veritas* que es coral, donde traspone un seudónimo tras otro sin apenas debate entre los propios personajes, sin diversidad porque sus posiciones discursivas son similares. Es decir, compone, con menos consistencia que *en el Banquete,* un crisol de monólogos en los que alguien modula al más joven, por juventud, pero sin ninguna otra reflexión, debate o controversia. Y cuando inicia sus obras religiosas tales como *Las obras del amor* evoca un estilo de predicador, efectivamente "como si fuera Sócrates en el mercado" que destaca Adorno, que resulta referente para Jesucristo en el mercado.

La deuda no es con la voz de lo diferente, por ejemplo, de las mujeres, no le interesa de manera intencionada, como tampoco la diferencia entre hombres que confunde frente a lo eterno: "La diferencia es lo confusivo de la temporalidad, lo que marca a cada hombre como diferente, pero lo prójimo es la marca de la eternidad en todos y cada uno de los hombres." (Kierkegaard IV, 1965, p.170). La deuda del amor es con esa subjetividad masculinizada, colonizadora de lo diverso para sostener su propio espíritu cultural de lo Uno agustiniano, ama al semejante a través de la Idea como esa idea eterna de feminidad:

> El mayor placer de un pintor estriba en pintar a su amada, como el de un escultor es el de esculpirla. Esto mismo, espiritualmente, es lo que pienso hacer. Ella no sabrá que yo poseo esa imagen, y en esto precisamente consistirá el truco. (Kierkegaard, 1988, p.174)

Este deseo amoroso tan espiritual, estético o de la fe, termina convirtiéndose en el puro goce sobre su deber y su deuda con la esfera:

> Nuestro hombre poseía un temperamento poético que, por así decirlo, ni era tan rico ni tan pobre como para hacer distinciones entre poesía y realidad. La poesía era una especie de suplemento que él aportaba consigo mismo a todas sus empresas. […] En definitiva, su vida entera estaba determinada por el goce y el placer. En el primer caso gozaba personalmente con el objeto estético; en el segundo gozaba estéticamente de su propia personalidad." (Kierkegaard, 1988, p.33)

Este goce estético representa un goce del amor a la belleza del amor, porque no puede dejar de desear el dominio amoroso femenino, pero en la fe como síntesis, el goce es del amor por el amor mismo. El goce kierkegaardiano inscrito en el deseo mismo, tan funcional para el capitalismo, es tan imposible para la vida como tan confuso y falseado bajo su inscripción en el individualismo absoluto:

> Kierkegaard se convirtió realmente en el seductor que intentaba interpretar tan ineficazmente en sus primeras obras, por cuanto la falsedad del individuo absoluto y

> la verdad de su oposición se enlazan en forma inextricable entre sí. Estaríamos ya en tiempo de cortar ese nudo. (Adorno, 1969, p.267)

Kierkegaard recrea un individuo absoluto que ni el mismo desea, como dice Adorno, sea caballero esteta o caballero resignado o de la fe. En cualquier caso, la subjetividad masculinizada que configura Kierkegaard, como Agustín, coloca al amado o amada en el lugar de la servidumbre voluntaria, al amor en mecanismo de control subjetivo y al sujeto amante como subordinado al goce del dominio:

> En esto estriba la enorme diferencia con la crueldad femenina, que es abstracta y total, sencillamente una crueldad por la crueldad misma. Un don Juan seduce a las muchachas y en seguida las abandona, pero su placer no está en abandonarlas, sino en seducirlas. (Kierkegaard, 1988, p.247)

Un goce de seducción que le vincula al dominio y paradójicamente le coloca en deuda con el dominio de sí, con el dominio de lo otro, así como con el ideal o fin subjetivo. En esta constelación teleológica esconde, contrariamente a su propósito, una ontología de vida centrada en la vulnerabilidad, desbordada de deseo gozante y dependiente de la existencia de lo otro diferente, aunque sea para sacrificarlo. El *ethos* neoliberal de logro se apropiará de este goce amoroso, situado en el espejismo de un individualismo independiente, que orienta subjetivamente al amante a someterse voluntariamente a las condiciones de dicho sistema económico: el goce en el deseo absoluto, en el amor al amor.

4.4.3. El sujeto (objeto) amado ama en sacrificio

En el apartado de "la mitificación de la mujer en clave misógina romántica" se analizaba el papel de ideal descarnado y desensualizado agustiniano de las mujeres kierkegaardianas. También se avanzaban los conceptos fundamentales de la concepción de feminidad, que replican el mismo mapa de relaciones y el lugar en clave de objeto amado del padre de Hipona y que también se espera de otros sujetos (objeto) considerados también feminizados por su actitud de servidumbre, como el hombre enamorado Eduardo. El motivo de esta feminización es una designación de sujeto fragmentado, disperso y siervo de su enamoramiento; o de

servicio al otro como el sirviente del seductor, esclavo de su amo. Ambos personajes extraídos de *Diario de un seductor*.

Bajo esta misma doctrina de Agustín de fondo designa los objetos correctos, aquellos que son reconocidos como ideales por los semejantes, o que son cómplices de sus fines de autosuficiencia, como lo era Mónica o la virgen para los cristianos: "El objeto se vuelve ideal solo después de la aprobación de los otros a los que amo; la idealización crea tanto sujetos dignos de atraerme, como sujetos dignos de amar" (Ahmed, 2015, p.202).

En el universo de Kierkegaard el *telos* ético de las mujeres, en concreto, el deseo femenino, se comprende en términos de subjetividad cómplice con una masculinidad dominadora, cuyo impacto dominador se amortigua con el uso de la seducción. Pero, en la escritura muestra el recrudecimiento de sus efectos a través de la ironía y el sarcasmo utilizados en textos literarios dedicados al amor, *Diario de un Seductor* e *In Vino Veritas*. Precisamente porque utiliza esa figura discursiva de la ironía, resalta la imagen confusa de monstruosidad del seductor y su impacto en las mujeres sacrificadas como víctimas amorosas, como si fuera un sino ineludible del amor sensual. Lo que constituye una victimización de las mujeres por su condición feminizada dependiente y pasional, no solo porque no les permite el desarrollo de una conciencia de sí, si no es a través de la dirección masculina, sino también por el desprecio con que trata su lugar naturalizado y objetualizado para el sacrificio estético:

> Este ser de la mujer –la palabra existencia empleada en este caso expresaría demasiado, porque la mujer no se constituye por sí misma[180]- viene magníficamente expresado por la palabra encanto, que por cierto nos recuerda toda la vida vegetal. La mujer, según gustan de decir los poetas, es como una flor. Incluso lo espiritual que hay en ella reviste una cierta forma vegetativa. Está por completo bajo las

[180] Nota del propio texto. "No creo que esté de más anotar precisamente al margen de este paréntesis y una vez que hemos subrayado por cuenta propia la palabra existencia, que con todas estas consideraciones frías en torno a la definición del ser femenino y, sobre todo, a propósito de las cosas de la naturaleza física, el autor está más que rondando, burla burlando, la meta o el origen de los rumbos de la filosofía existencial. [...]"

> categorías de lo natural y por este motivo sólo es libre de una manera estética. (Kierkegaard, 1988, p.245)

Con independencia de la nota al pie de página que intenta explicar su burla, esta es una manera de eludir el tratamiento misógino y reincidir en el propio contenido de la misma, en la condición de la naturaleza feminizada de las mujeres sin sentido existencial propio. Su sentido existencial se comprende procurado por la masculinidad, de nuevo como san Agustín y Rousseau, ya sea como objeto de amor, esposa o compañera o religiosa, obviando cualquier otro sentido presente en su tiempo: "En un sentido más profundo solamente empieza a ser libre por medio del varón, y éste es el motivo por el que suele decirse que el hombre libera a la mujer cuando la pretende[181]" (Kierkegaard, 1988, p.246)

La libertad de la mujer ideal comienza en el momento en que es objeto de amor idealizado de un hombre y con ello le procura existencia. Y en la misma medida que san Agustín, el pensador danés comprende ese ideal amoroso como el amor abnegado absoluto y el sacrificio de la virgen, que conceda invisibilidad de las dependencias de los hombres, asegurándole un estatus de autosuficiencia y eternidad: "La más alta idealidad que una mujer puede despertar en un hombre es, ciertamente, la de la conciencia de la inmortalidad" (Kierkegaard, 2009, p.119).

Hay otros fragmentos que abiertamente aprueban esa propiedad naturalizada de las mujeres sobre los cuidados, la afección y un destino abnegado. El afecto y la sexualidad son para el pensador danés, como en san Agustín y Rousseau, el lugar de sentido existencial de las mujeres y es lo que deben lograr: "La mujer, en definitiva, es un ser para otro" (Kierkegaard, 1988, p.243). Y la abnegación exige una total servidumbre sin previa huella amorosa: "En cuanto ser para otro que es, lo más característico de la mujer es la pureza virginal" (Kierkegaard, 1988, p.244). Ni siquiera que haya estrechado lazos con otras mujeres, que muestre por primera vez una experiencia del amor romantizado, que significa un amor totalizante para la existencia de las mujeres y acontece instantáneamente, como si fuera una

---

[181] En danés el mismo verbo: *at fri*, significa liberar y pretender, con el que se juega.

pasión religiosa: "[...] la mujer, esencialmente, es un ser para otro, sin ninguna finalidad en sí mismo. De ahí que el instante tenga tanta significación en este asunto, ya que el ser para otro es siempre una cosa instantánea" (Kierkegaard, 1988, p.248). La felicidad de la feminidad está en su fin de ser para otro concreto y este amor tiene un carácter esencial e instantáneo. Y resulta ser una actividad no compleja, sin *ethos* ni posibilidad de perfeccionamiento ni progresión, sino una actividad para dedicarla al espíritu:

> Las cosas de la naturaleza no existen para sí mismas, sino que meramente existen en razón de otro ser. Aunque no hay que entender esto último en un sentido estrictamente teológico, como si las cosas particulares de la naturaleza tuvieran su razón de ser o finalidad unas en otras, sino en cuanto todas ellas en conjunto existen para otro, es decir, para el espíritu. (Kierkegaard, 1988, p.243)

En el trasfondo de su pensamiento este esquema de amor de las mujeres impugna su propio concepto de amor autosuficiente, como en su antecesor católico, porque reproduce una subjetividad amorosa material e inmaterial, como sujetos-objetos para servir al espíritu de la autosuficiencia. Kierkegaard oculta también esta dependencia masculina de la alteridad, por eso dispone el amor en la feminidad y resulta complicado a veces comprender que espera capturar el seductor de las seducidas, hasta que visibiliza el poder del amor femenino. Ese es el objeto a controlar y sacrificar en nombre de su visión totalitaria del amor, cuyo valor busca desbaratar en el fracaso del matrimonio.

El pensador danés refuerza la identidad amorosa de sacrificio, dispuesta en cierta medida por sus antecesores san Agustín y Rousseau; aunque como el primero, él prefiere que las mujeres se dediquen a la espiritualidad religiosa de lo Uno, de manera que impulsen a que el sujeto amante pueda cumplir con el fin máximo espiritual, la paternidad que supone ser pastor religioso. Así, conforma esa imagen misógina de subjetividad virginal amorosa, con el fin de que las mujeres se orienten moralmente hacia ella, es decir, se inscriba en el cuerpo y se haga orientación deseada por ellas. Pase de ser imagen de amor soñada por la masculinidad a subjetividad amorosa en favor de la misma, tal y como él mismo lo describe:

> La mujer, propiamente, despierta y nace a la vida con el primer contacto del amor; antes de ese momento no ha sido más que un sueño. Sin embargo, en esta existencia soñada podemos distinguir dos estadios. El primero es aquel en que el amor la sueña, y el segundo, aquel otro en que ella sueña con el amor. (Kierkegaard, 1988, p.244)

Ese amor femenino concebido como sueño por la masculinidad expresa los deseos de abnegación, es decir, tiene que desplegarse hacia lo otro sin atención a los deseos propios, a su sacrificio, que ya Agustín celebraba en su madre. Pero Kierkegaard mismo sabe que ser mujer no responde a un destino biológico, sino a la imagen soñada por la masculinidad a la que debe acercarse cualquier mujer para ser amada, con la sueña para lograr su fin como objeto de amor. Lo que recuerda a la reflexión también existencialista posterior de Simone de Beauvoir: "No se nace mujer: se llega a serlo" (De Beauvoir, 2015, p.371)

La mujer llega a ser mujer cuando cumple con el imaginario de amor de un hombre, sueña con ser sujeto-objeto de deseo de otro para abnegarse por él, con ser el amor que guie a la masculinidad. Lo que no le permite expresar otro deseo ni tan siquiera un placer sexual singular, sino el sometimiento voluntario al imaginario del sujeto amante que es reflejar su propia imagen amorosa, ser arrastrada o atraída, como en Agustín o Rousseau:

> Yo seré como el objeto fugitivo de todos estos sentimientos suyos y, con mis contrataques calculados, haré que se desarrollen hasta el infinito los correspondientes estados afectos. De esta manera la arrastraré en pos de mí como en una imponente marcha triunfal, siendo yo mismo el que cante su victoria con los ditirambos más encendidos, a la par que le voy mostrando el camino que debe seguir. Así logrará de una vez el coraje de creer en el amor y en su eterno poderío, precisamente cuando vea el dominio que aquél ejerce sobre mí y contemple todas mis reacciones. (Kierkegaard, 1988, p.166)

Con esta formulación de la subjetividad amorosa feminizada reproduce la imagen de la mujer agustiniana de abnegación voluntaria y pronostica el estatuto de la existencia futura de las mujeres bajo una violencia simbólica llamada amor, reconocida ya también por Agustín en ese ser de las mujeres en su devenir de dedicación a la masculinidad. La pasión de

Kierkegaard que se despliega sin razón propia de la feminidad, sino como imagen de obediencia hacia la comunidad de semejantes que queda representada en el ideal de prójimo, como en la fratría de Rousseau: "[…] el amor reproduce al colectivo como ideal produciendo un tipo específico de sujeto cuya lealtad al ideal lo convierte en un ideal" (Ahmed, 2015, p.193)

Ellas son y están orientadas como mujeres para existir en el reflejo de los otros, sin otra posibilidad, bajo el orden del dominio absoluto a través del amor, regulado por el servicio y la obediencia a los hombres semejantes o a la divinidad de su unión. Un encuentro servicial con el espíritu supremo que ya planteaba san Agustín y que Kierkegaard le lanza a Regina en *Temor y temblor* a través de un mensaje velado, para indicarle que, por amor a él, espera de ella su soltería dedicada a dios.

El objeto de amor en Kierkegaard es un objeto de sacrificio voluntario, medio para lograr capturar el poder de la belleza del amor y llegar a la esfera del amor supremo por un orden subjetivo de excelencia, el caballero reconocido en otros caballeros semejantes. En todos ellos el amor es una religión masculinizada para ensalzar una imagen abnegada de la feminidad; un amor sacrificado y obediente que no se deslice hacia una indulgencia emocional sin voluntad ni consistencia, sino que despliegue un ferviente sentimentalismo pasional obediente:

> En todo caso hay que evitar que ella derive hacia el sentimentalismo o la blandenguería. Aquí entra en juego la ironía, precisamente para dar consistencia a sus sentimientos, al mismo tiempo que aviva en ella el deseo ardiente de los dulces alimentos preferidos. (Kierkegaard, 1988, p.186-187)

Aunque el esteta busca inflamar pasionalmente los sentimientos amorosos de las mujeres, exige que adquieran firmeza para que se inscriban moralmente en el cuerpo, que el amor sea su propio cuerpo. Encontramos de nuevo, como en Agustín o Rousseau una identificación entre amor y objeto de amor en un ideal, que espera se inscriba en los cuerpos las mujeres fundamentalmente.

El fin de la ironía es el primer paso de orientación, que, bajo su punto de vista, impulsa el cambio hacia la pasión, porque la ironía puede aumentar precisamente una representación frívola de los sentimientos sin consistencia. Pero, es inexplicable y, por tanto, paradójico, que un sujeto que nace esencialmente para otro tenga que ser orientado expresamente para ese destino: "Lo que quiero es que se desarrolle plenamente en sí misma, que sienta toda la energía de la tensión de que es capaz su alma, hasta que llegue a desear tomar el mundo a peso y levantarlo por los aires" (Kierkegaard, 1988, p.127). Hay un interés en que la masculinidad procure su destino, incidir en su papel de dependiente y objeto de sacrificio: "Cordelia busca lo maravilloso fuera de sí misma y su búsqueda es más bien una invocación, como si no pudiera lograrlo con sus propias fuerzas" (Kierkegaard, 1988, p.192). La feminidad nace para otro porque es dependiente amorosamente, y es dependiente por que no logra la autosuficiencia en su desarrollo moral, frente a la masculinidad que logra lo maravilloso del autoconocimiento que le ofrece un proceso dialéctico de estadios y la captura de ideales: "El hombre es un *inter-esse*, una síntesis del ser y el conocer" (Kierkegaard, 1970, p.263)

A pesar de que en la época de Kierkegaard ser hombre conllevaba la tarea de sostener económicamente a las mujeres por su dependencia intrínseca, en el marco de sus esferas estancas Kierkegaard destaca una formación ética feminizada, a la que interpela en términos de libertad y moralidad estética:

> No, ella no será para mí una carga en el sentido físico, ni tampoco una obligación de tipo moral. Entre nosotros dos sólo debe reinar el juego suelto de la libertad. Deberá serme tan ligera que la pueda levantar todo lo que quiera en mis brazos. (Kierkegaard, 1988, p.128)

El pensador abre una paradoja incorporando la libertad en la estética y con ironía abre dos posibles vías de análisis: en primer lugar, está hablando de adherirse al concepto de libertad agustiniano, por el que las mujeres voluntariamente eligen por su destino amoroso; en segundo lugar, también como Agustín, elude la reflexión antropológica y ética sobre la adscripción de la feminidad al sostenimiento de la vida y amor y, por tanto, oculta la

estructuración de una ética del cuidado y la responsabilidad. Una ética que vincula subjetivamente naturaleza dependiente y deber, donde la feminidad ama a través de la inscripción de la culpa, como deuda a cumplir de cada mujer con su fin, en igual medida que lo procuraba san Agustín.

Independientemente de que sea una vertiente luterana del cristianismo, incide en esa distribución sexual de deberes en los que las mujeres serán reorientadas por la masculinidad, a pesar de estar previamente inscritos. Y esta culpa se muestra en otras morales religiosas monoteístas, que llaman a cumplir con el deber y la contraposición de opuestos según el género, incidiendo no solo en los papeles sino en los espacios dispuestos para cada uno en el orden del deseo voluntario y las relaciones sexuales. Así, el deber se ha reproducido siglos más tarde, en el siglo XXI, como lo describe una pensadora musulmana a través de la inscripción de la culpa en su propio cuerpo, cuando escribe sobre las mujeres en un papel que no les corresponde, en este caso la política, y desde un lugar que a esta escritora tampoco le corresponde como subjetividad feminizada orientada para otros:

> […] me siento culpable de estar aquí con mi ordenador a punto de abordar el tema de las mujeres y el califato. Esta extraña asociación de palabras crea una nueva y difusa ansiedad a la que debo responder antes de la hora de la plegaria. Querría tener todo en orden antes del mediodía, cuando el muecín anuncie que el sol ha llegado a su cenit. Y el orden manda que entonces las mujeres y el califa estén cada cual en el sitio que le corresponde. (Mernissi, 2018, p.20)

Esta identificación de la feminidad, en cualquiera de las religiones monoteístas y dualistas en su configuración subjetiva ética, naturaliza el amor dependiente y como objeto feminizado y situado en el espacio privado, y es la dependencia la justificación, que está de fondo, para identificarlas como objeto de amor, como en sus antecesores Agustín y Rousseau. El objetivo en Kierkegaard es vincular a las mujeres a un amor abnegado y sacrificado, como a otros grupos sociales, identificando amor y objeto o ideal de amor, donde la feminidad voluntariamente se responsabilice de amar la masculinidad, curiosamente en términos de amor singular. Sin embargo, esta masculinidad se encarga de invisibilizar el poder del amor

y las actividades del amor, para minimizar el valor de la interdependencia de la vida frente al espíritu de la autosuficiencia o independencia.

4.5. Recopilación de los ecos de San Agustín en Kierkegaard

El pensamiento amoroso de Kierkegaard recoge los elementos relevantes del concepto de amor de Agustín de Hipona. Concibe igualmente el amor como un movimiento continuo del sujeto amante, un anhelo de un sujeto que pretende colmar con amor romántico el vacío propio para lograr la individualización en términos absolutos y una posición autosuficiente.

El sujeto amante impulsa voluntariamente su amor hacia los sujetos-objetos correctos, con el fin de lograr satisfacer los ideales estéticos, éticos o de la fe a través del sacrificio de lo amado. Con este movimiento por las esferas Kierkegaard sitúa, también como Agustín, al individuo en una ética del logro de imágenes para alcanzar la excelencia soberana, de los caballeros, cuya subjetividad será cómplice con las exigencias de individualismo deseante del capitalismo.

El amor o deseo se impulsa desde el interior de sí, en conexión con el espíritu moral inscrito en su cuerpo y a través de un proceso de autoconocimiento alcanza la vida espiritual en fusión con el dios del amor. Como Agustín, expulsa el amor como lazo que acontece entre dos sujetos que se prodigan mutuamente afectos y actividades materiales e inmateriales, para erigir a un sujeto amante activo inscrito en un proceso iniciático, cuyo amor se expresa en la captura del ideal de amor: una imagen feminizada religiosa de abnegación. Por un lado, este proceso iniciático de autoconocimiento permite a los hombres desvincularse de lo otro feminizado, donde se sitúa la dependencia de la naturaleza y el sostenimiento de la vida; y, por otro lado, dicho proceso permite a la masculinidad lograr el lugar de privilegio espiritual o cultural. El sujeto amante conforma su deseo hacia una voluntad libre y capaz de elegir correctamente entre los objetos o imágenes de los diferentes estadios o estructuras.

Kierkegaard sitúa esta modulación dentro de una comprensión del amor y la realidad social de carácter dual, con distinciones binarias y en términos de oposición, tal y como la planteaba el padre de la iglesia entre *caritas* y *cupiditas,* pero él hablará de amor *verdadero* y el amor inmediato de *inclinación o preferencia*. El primero se define como el amor dirigido a dios y

a la humanidad, en abstracto, a través del deber de amar al prójimo, que viene regulado por un deber de un amor indiferente al semejante en fines o cristiano. Mientras que el amor *inclinación* se establece en los términos de un amor de carácter sexual o sensual, por alguien en particular y singular, que es erróneo porque dispersa la conformación individual y autosuficiente del sujeto amante y no responde al ideal correcto.

El pensador danés coloca el amor *inmediato* en el marco de una matriz heteronormativa. En la esfera estética afirma la individuación del sujeto amante a través de la captura de la belleza del amor; en un segundo estadio ético el pensador sitúa una racionalización práctica de ese amor de *inclinación* sensual, que se adquiere mediante su adscripción a la norma general del matrimonio y en calidad de esposo y padre de familia. Este estadio resulta negativo para la afirmación del individuo, que se pierde en la fusión con lo otro en un amor finito y centrado en la materialidad terrenal, es decir, aunque sea un amor fusión, reconocido por Agustín de Hipona, es un amor insuficiente para ambos pensadores. Esto le diferencia a Kierkegaard de Rousseau que apuesta por la fusión amorosa a través de la sentimentalización maternal de la feminidad. Por último, el amor *verdadero* en la esfera de la fe, que establece un amor abstracto e indiferente dirigido a todo hijo del dios cristiano o prójimo, para sintetizar el amor de predilección de las anteriores esferas en amor espiritual. El amor y el objeto de amor verdadero es la imagen de semejanza de fines morales, que aporta la perfección de la subjetividad absoluta amando de manera indiferente a ese prójimo abstracto que también erigía el padre de la Iglesia católica.

Asimismo reproduce el amor a la idea de amor-fusión, reformulada por Agustín, que también conlleva implícitamente la ausencia del cuerpo y la separación de una sensualidad sin armonía. El deseo o amor homosexual no tiene lugar ni tan siquiera en la esfera estética, es despreciado definitivamente; tampoco reconoce la amistad, ni otras expresiones amorosas. Tal y como formulaba Agustín en su doctrina, homogeneiza cualquier tipo de alteridad en su comprensión binaria de las relaciones sociales y sexuales.

En el análisis se muestra que el concepto de amor en Kierkegaard plantea algunas diferencias con el pensamiento de Agustín, en concreto, parece que la idea amorosa kierkegaardiana

fuera una vía más extrema y explícita de anclar el deseo en el ideal, cuando rechaza definitivamente no ya la amistad y la homosexualidad sino directamente el matrimonio heterosexual, a pesar de sus contradicciones. Es más, introduce explícitamente el concepto de sacrificio de la feminidad como el amor y lo amado, lo significa sacrificar el enamoramiento singular propio también, como medio para lograr una individualidad absoluta y narcisista.

Parte de una posición crítica sobre la filosofía hegeliana organizada sobre la razón y la idea del espíritu absoluto universal, para buscar en la subjetividad y en la religión cristiana de Agustín de Hipona lo que no encuentra en la filosofía, la pasión. Un movimiento del deseo que espera capturar el espíritu absoluto individual, desapegado de lo terrenal, de la historia y del cuerpo. Mientras que todavía san Agustín observa una especie una síntesis entre razón y pasión, aunque sea para llegar al espíritu absoluto en su pensamiento. Kierkegaard reniega expresamente de la razón práctica y la ética para fundirse espiritualmente en la excelencia individual de lo Uno plotiniano.

La exaltación del espíritu individual absoluto o soberano que en san Agustín se reflejaba en la santidad, en Kierkegaard se representa bajo el estatuto de caballero o señorío, cuya posición subjetiva, jerárquica y de poder, es el centro sobre el que se ancla el pensamiento antisistema filosófico kierkegaardiano. Y desde ese poder del soberano se deja a un lado una reflexión ética sobre el "yo" en relación moral con lo otro diferente, porque lo sacrifica con el objeto de controlar los placeres de la carne, es decir, la actividad sexual y la sensualidad de la vida, representados en la estética y la feminidad.

Además, Kierkegaard codifica una alienación del sujeto en relación con el objeto, ya marcada por Agustín, que el primero resuelve con esa negación e indefinición del *ethos* individual y colectivo para abrirle paso a una moral de dominación y asimilación del objeto de amor en el sacrificio. E irónicamente y con sarcasmo expresa incluso el engaño dirigido a las mujeres sobre su adscripción a la naturaleza y la condición de su subordinación a la concepción amorosa espiritual y patriarcal. Como san Agustín, sabe expresamente que es en la relación entre sujetos donde se juegan los modos del deseo, del poder y de los reconocimientos

subjetivos, dispuestos por los anclajes educativos y culturales históricos y, sin embargo, ambos pensadores buscan en religión las estrategias para situar tales relaciones como eternas y ahistóricas.

Una estrategia es la invisibilización de los vínculos, necesarios entre los individuos para la construcción económica, ética y cultural colectiva, es decir, de la misma manera que Agustín obliteraba los lazos de interdependencia entre sus monjes y su familia negando su condición ontológica. Ambos necesitan situar al individuo únicamente en su condición existencial individual e íntima, como subjetividad absoluta referente de lo humano sin cuerpo y exento de la vida cotidiana, material y diversa. Toma la intimidad del "yo" en el devenir de la existencia como marco de comprensión subjetivo de la realidad, hasta el punto que lo normaliza como si fuera una única esfera de acción, como lo hace Agustín de Hipona. El pensador danés rehúye cualquier filosofía de la historia, no contempla que la subjetividad responda a los diferentes contextos socio-económicos, ni asume la complejidad subjetiva singular, con el objeto de no dar cuenta a una condición de interdependencia ontológica en la vida humana y de la diversidad, como el padre de la iglesia católica.

Esa individualización subjetiva del pensador danés se inscribe en un "yo" o arquetipo agustiniano espiritual, que va sacrificando objetos de amor aproximados a la imagen ideal amorosa virginal, para capturar su poder y que le devuelva su propio reflejo de virtud espiritual. Y aunque parece que Kierkegaard presiente la contradicción de su doctrina en su propio recuerdo constante de Regina Olsen en sus textos, se refugia en la subjetividad absoluta de la fe. En cualquier caso es una antinomia, porque sin los otros u otras no podría ni pudo subsistir ni material ni afectivamente. Su pensamiento moral sobre el amor es reaccionario, en cuanto que rechaza el amor erótico y el placer sexual y la responsabilidad sobre lo Otro, mientras que su perspectiva subjetiva es moderna y derivada de una genealogía patriarcal existencial, donde eso Otro se materializa en sujetos-objetos cómplices que proyecten su mismidad.

A pesar de que para Kierkegaard lo posible de la existencia se reconoce a través de la libertad y práctica creativa artística de un "yo" masculinizado en su individualidad, conforma una

excelencia subjetiva delimitada en la expresión espiritual religiosa. En cada estadio o esfera lo excelente del caballero remite a una recreación del deseo para lograr la perfección de la idea, y la idea suprema por encima de todas es la fe que responde, igual que en Agustín, a la imagen del amor al amor, o el deseo por el deseo de unión fusional.

A través de dicha capacidad de individualización unificada o compacta introduce un eje de desigualdad de género, de clase y orientación sexual centrada en la dependencia, que también está presente en Agustín. De manera que, las mujeres y otros grupos sociales quedan sometidos al rigor de la infravaloración como feminidad dependiente de la necesidad y la naturaleza.

En la misma línea que Agustín de Hipona y Rousseau y toda la tradición de pensamiento cristiano Kierkegaard sostiene una comprensión binaria y heteronormativa de las relaciones sociales y sexuales, que expulsa todo otro sujeto que no se ajuste a la norma de la masculinidad sin cuerpo y la feminidad naturalizada en la corporeidad. Una metafísica centrada en el sentido del deber vinculado a los fines de espiritualidad y unidad, desde el lugar privilegiado de sujeto amante o subordinado de objeto amoroso. Y propone una vuelta de tuerca más que Rousseau para elevar el poder de la masculinidad, aspira a una soberanía caballeresca, interior y unipersonal, que mantiene su existencia a golpe de sacrificios de lo Otro diverso para consumir sus ideales individualistas, donde el prójimo es igualmente un semejante para la fusión totalitaria religiosa.

El pensador danés condensa las esferas en imágenes y las inserta en un proceso dialéctico de afirmación o negación de la individualidad excelente, que ya apuntaba san Agustín. El valor de cada una es la afirmación o negación de la subjetividad con cualidades absolutas, que todo individuo de todas las generaciones atraviesa para autoconocerse, una especie de paso iniciático bio-psico-social, como planteaba el padre de la Iglesia católica. Y una vez que el individuo se sitúa en la síntesis de la fe en la madurez, se abre la posibilidad del amor al amor supremo, que permite un camino ascendente hacia la subjetividad absoluta en fusión con el dios amor o ideal de amor, reconociéndose en otros padres o caballeros excelentes. En realidad, está instituyendo ya la composición de una metafísica de la subjetividad, donde la

pasión de la fe corona el autoconocimiento y el conocimiento de la verdad existencial del sujeto autosuficiente.

Esta configuración de la individualidad absoluta, representada por el señorío, proyecta deseo para transitar y devenir en excelencia por cada una de las esferas o estadios, sin ningún tipo de fragmentación de la conciencia y el deseo ni dependencia afectiva, logrando sus ideales hasta llegar a la fe. Entonces, la libertad, como en Agustín, deviene en posibilidad abierta a la voluntad deseosa de lo correcto y así la instituye Kierkegaard, como deseo de captura de la idea de amor al amor, el amor supremo.

Todos estos caballeros ideados por Kierkegaard constituyen arquetipos absolutos de la autosuficiencia: el caballero esteta que se perfecciona en el consumo de belleza, el caballero noble que se perfecciona en su fusión matrimonial y la heroicidad en la generalidad y el caballero de la fe que se perfecciona en su fusión con la obediencia absoluta al ideal de fusión, desvinculado de toda vinculación terrenal. Pero todo se sustenta bajo un espejismo ideológico, en la medida en que este espíritu sin cuerpo, sin afección ni responsabilidad sobre el sostenimiento de la vida, impone un sentido existencial centrado en la Idea y mortífero para el propio deseo y la vida.

Agustín había situado intencionadamente al sujeto amante en un lugar de privilegio, delimitado como sujeto deseante de poseer un objeto correcto, a diferencia de Platón que intentaba en *Fedro* equilibrar los papeles de amante y amado a través de la reciprocidad amorosa, de la afección singular que acontecía entre ellos. En Kierkegaard la relación de sujeto amante y sujeto amado reproduce de manera expresa esa relación de dominio y posesión establecida por el padre de Hipona, colocando en el altar del deseo la exigencia del sacrificio de lo único amado, representado en la historia de Abraham. El sacrificio de lo deseado singularmente se eleva al orden máximo de obediencia espiritual y abstracción del deseo para dirigirse con pasión descarnada y amortiguada moralmente al amor a un prójimo indefinido. Con ello rechaza cualquier ética de vínculo y la responsabilidad sobre el otro concreto, hasta el punto que la historia sacrificial de Abraham inscribe la vida del Otro en el

orden de la gracia y la contingencia. Y con ello, el valor de la vida de los individuos dependerá de la posición de sujeto amante u objeto amado, como ya lo prescribía Agustín.

Con esta disposición mortífera sobre la vida de lo Otro se esencializa y encumbra una subjetividad dominante y de poder, cuyo origen se legitima en Agustín de Hipona y en el Platón del neoplatonismo, como padres que ostentan los lugares míticos del conocimiento y la ley. Mientras se oculta la evidencia de la interdependencia ontológica de la vida, formando un individuo totalmente desinteresado por los seres finitos y singulares y la necesidad material. Un esquema subjetivo ético excelente para el neoliberalismo, porque deja a los individuos centrados en sí y en una ética del logro y consumo de imágenes o ideales.

El sacrificio del amor por Regina Olsen es central para interpretar su pensamiento, así como su posición socio-económica, su origen cultural y racial y su género, que son también de suma importancia para comprender la conformación de su metafísica subjetiva, supuestamente desclasada. Representa el pensamiento de un hombre blanco, con una renta de por vida y con muchos prejuicios heteronormativos y puritanos en torno a la sexualidad, propios de su biografía familiar y de su tiempo cultural, moral y económico. Maneja también un eje de dominación de clase sin mencionarlo, cuando dibuja el estilo de vida de sus protagonistas o seudónimos, y obvia a otros grupos sociales si no es para mostrar su mirada sexista, racista y clasista. Es decir, el valor de la vida reside solamente en la existencia del sujeto blanco, burgués, adulto y heterosexual; de hecho, en la única ocasión en que aparece la homosexualidad es difamada como amor, así como los grupos sociales de servicio que son menospreciados, ya sean mujeres u hombres.

En el estadio estético sitúa tanto al arquetipo del esteta y a las mujeres como lo otro diverso natural, y el primero será instituido como demonio de la naturaleza para sacrificar la sensualidad feminizada, que no solo neutraliza, sino que hace escarnio público para que del espectáculo de su sacrificio devenga la muerte social de una feminidad casadera, tanto en la esfera estética como en la ética de lo general cuando las abandona. Simboliza el sacrificio de la empatía, de la responsabilidad afectiva y material sobre la vida de lo Otro, en favor de la salvación eterna de un sujeto autosuficiente.

Kierkegaard sigue la genealogía filosófica idealista y del espíritu subjetivo, incorporando el arquetipo del caballero esteta a los ya formulados por san Agustín o Rousseau. Y con este caballero esteta se viene a completar la triada genealógica terrenal, iniciada con san Agustín a través del eremita y de Rousseau a través del padre ciudadano. Lo que el cristianismo representa en la trinidad: el hijo (esteta), el padre (ético) y el espíritu santo como Ideal de amor fusión entre ambos, en definitiva, una triada subjetiva patriarcal.

A partir de san Agustín hay una reverencia a la hiperindividualización del espíritu en la masculinidad que se muestra en todas estas figuraciones ideales. La excelencia del espíritu individual como lo masculinizado inaugura el pensamiento existencialista de carácter teológico, al tiempo que reivindica la orfandad de la subjetividad espiritual masculinizada, tanto del padre como de la especie. Todos estos pensadores (Agustín, Rousseau y Kierkegaard), con más o menos contradicción, promueven un nominalismo cuyo telos es un ideal espiritual de autosuficiencia, que con Kierkegaard queda claramente instituido en una subjetividad amorosa estética y se confunde con el amor religioso. La fe marca un ideal bello de amor absoluto, irracional y pasional, y con ella el amor se mitifica y se prescribe como imagen absoluta a ensalzar y adorar en clave religiosa en la vida cotidiana.

En la misma línea que el padre católico el pensador danés reproduce la imagen de la feminidad, que queda definida como ese sujeto incompleto, dependiente y medio para el sujeto amante. Un ser que existe para ser sacrificado amorosamente para otro. Cada mujer constituye una parte de un ideal esencial a través de una cualidad u otra de la sensualidad, de la imagen misógina de la Madona, en la misma medida que Agustín de Hipona. Como objeto amoroso tiene que responder a ese ideal para dar cobertura en cada esfera a la masculinidad y, también para Kierkegaard como lo era para el padre católico. El destino de las mujeres se instituye en un orden de sentimentalismo sobrio para amar voluntariamente el dominio masculino sobre su poder: sus capacidades femeninas de afección, sostenimiento y cuidados. El poder del amor se circunscribe en un marco de dominio moral y en Kierkegaard claramente se muestra como mecanismo de control subjetivo femenino para el sacrificio del amor a lo singular, además de resultar ese medio inmolado para el logro de la espiritualidad masculina que ya se atisba menos abiertamente en Agustín de Hipona.

El romanticismo kierkegaardiano extiende el amor pasional de obediencia de las mujeres hacia la autosuficiencia masculina, codifica esa cualidad en el papel de las mujeres que ya había anunciado Agustín de Hipona con la voluntad de amor de su madre. Refuerza una ética del cuidado reaccionaria que se había apuntalado por el padre de la Iglesia católica, en la que las mujeres voluntariamente aman el servicio abnegado al hombre de carne y hueso en sus fines de independencia absoluta. Esta ética en el lenguaje estético de Kierkegaard resulta ser un amor neutralizado por la seducción del espíritu, para que ellas sean desposeídas del su amor hasta trascender sus propias necesidades e intereses. Parece que el interés que tuvo Rousseau de que la amada fuera cómplice voluntaria de este modelo amoroso a través de la maternidad, ahora se consagra a través de una imagen de maternidad sin hijos, sino sometida a la seducción del sujeto amante como representante en la tierra. El seductor es ahora el amante protagonista capaz de conquistar no ya el amor voluntario sino la obediencia ciega del amor feminizado, hecho actividad inmaterial y material abnegada e invisibilizada. El trabajo hecho por amor, que ha supuesto el beneficio y la acumulación de la masculinidad capitalista, ya que obtiene una reproducción de la fuerza de trabajo y bienes inmateriales sin costes, porque se hace por amor "natural".

La pasión del sujeto no tiene palabras ante lo absoluto que es el espíritu, el amor voluntariamente tiene que tornarse obediencia sin razones al amor al amor infinito, que se deshace de una ética reflexiva de responsabilidad sobre la vida singular de lo otro. Una pasión que resulta una vuelta de claridad a la voluntariedad de san Agustín, porque la pasión no se dirige a la salvación en el otro mundo, se dirige al cierre de la identidad del espíritu, afirmándose contra la vida ajena, e incluso contra la propia, a través del sacrificio de lo otro singular para lograr fusionarse consigo mismo hasta hacer desaparecer el cuerpo.

De nuevo, la feminidad o naturaleza es el medio, lo sacrificable, en tanto que representa la vida diversa, naturalizada, vulnerable y dependiente, que será seducida como medio, como en san Agustín, para trascender la necesidad y lograr el espíritu absoluto. En lugar de someter por la fuerza a la feminidad - y las mujeres en concreto-, ellas son seducidas, sujeto-objeto de engaño, para que dominadas por el amor sacrifiquen su existencia singular en favor de la masculinidad, que es su destino: un ser para otro puesto que no puede individualizarse. El

pensador danés describe con ironía ese amor de dominio, cuya norma narra a través de la novela para desvelar y al tiempo inscribir en el cuerpo de las mujeres el amor como una religión, es decir, una pasión con sus ritos de enamoramiento, sus mitos de caballería masculinizada y un fin situado en sacrificio de su singularidad para dedicársela a ellos, como ellos lo hacen al amor supremo.

Todas las técnicas y estrategias literarias, descritas para conformar la esencia amorosa de la feminidad y su vinculación con la naturaleza (incluso su maldad, oscuridad y fatalidad), son para procurar una limitación de la libertad feminizada en los términos de destino inexorable. Y en este orden de dominio sobre la libertad el silencio y el sacrificio son elementos fundamentales para alcanzar la inmortalidad del caballero, que se condensan fundamentalmente en dos de las esferas: estética y religiosa. El silencio muestra lo que no se puede decir, la pasión, en la que no puede mediar el lenguaje sino el sacrificio del cuerpo.

Esta simbología sobre la masculinidad, la feminidad y la pasión de la fe comprende la matriz de transmisión de poder entre patriarcas y constituye la vía de legitimidad y el amor en la masculinidad a través de una exégesis literal de la cosmología cristiana bíblica, en la que el sacrificio, el silencio y la obediencia se establecen como elementos fundamentales en la fusión espiritual masculina entre hombres para alcanzar la comunidad divina como referente de paternidad o excelencia.

Hay que destacar que es el sacrificio de la vida y el cuerpo para capturar ideales, no la esfera estética, lo que impone una operación sisífica, que entra de lleno en la sustancia del deseo humano de Agustín y Kierkegaard como *continuum* de consumo de esas imágenes o ideales. Una metafísica de la subjetividad, que pone en conflicto al individuo con la vida representada en la feminidad de la naturaleza y su singularidad: los grupos sociales dependientes. La verdad del amor no se materializa en la existencia terrenal sino en una idea espiritual, en tanto que cultura masculinizada, por la que el sujeto espera ser inmortal en el otro mundo a través de la confesión, o, simbólicamente en este mundo pero bajo una mirada más agnóstica en la era de expansión del capitalismo.

En su concepto de amor aparecen también elementos gnósticos, tanto en su pensamiento como en sus maneras de expresar la religión. Kierkegaard plantea que no solo basta la fe, la salvación exige un proceso iniciático como vía de conocimiento introspectivo del individuo. El amor a la divinidad de lo Uno implica un conocimiento de sí mismo a partir de la experiencia vivida en las diferentes esferas por el que se alcanza la salvación, es decir, el conocimiento de sí para performar el propio deseo y encaminarse hacia la perfección espiritual de sí y para sí, reconociéndose en los otros semejantes.

La seducción mayéutica y socrática ya no cumple con ese papel de conciencia del "yo" en el amado, en este caso sobre la feminidad, porque no se espera la reflexión racional, sino su colonización a través de la irracionalidad de la pasión obediente. Una pasión que procure la producción de angustia y culpa en el alma cuando no cumple con el fin subjetivo feminizado del amor-necesidad, que se traduce en el servicio al otro o en servicio a dios. Y con esta seducción el deseo amoroso como el elemento que también individualiza a las mujeres de manera procurada por los hombres, convierte la subjetividad amorosa feminizada en subjetividad de segunda clase. En primer lugar, porque es un deseo instruido por la masculinidad, mientras que en los hombres autosuficientes el deseo es inmanente, un atributo que les permite tomar conciencia de sí y de su existencia en torno a fines espirituales de autosuficiencia para alzarles en el lugar de maestría, paternidad o caballerosidad, en el que se reconocen como comunidad de semejantes. Y, en segundo lugar, porque es un amor de obediencia no a sí misma o a su espíritu, sino a la autosuficiencia de otros. Como Agustín refuerza la idea platónica del amor necesidad feminizado y el amor de deseo masculino, donde el primero contribuye a dar sentido a la existencia de la subjetividad de las mujeres, en tanto que ser poseído de amor hacia otro y el segundo a los hombres, en tanto que seres poseedores, en sí y para sí, que se reconocen en la unidad de la masculinidad. Sin embargo, como Agustín no articula en el interior del concepto de amor la necesidad y el deseo, es más, se invisibiliza definitivamente la primera para exaltar el segundo de manera espiritual. Y con el amor al amor masculinizado de Agustín se fortalece una formación ética del deseo de logro de la idea o estructura en Kierkegaard, dirigida a la feminidad y la masculinidad según sus fines.

A pesar de que somos ontológicamente interdependientes, para Kierkegaard no es posible amar lo finito material ni su vulnerabilidad, ni su necesidad, sino que el amor tiene que ejercerse en tanto que subjetividad espiritual individualizada, compacta y autosuficiente. Y esta es una existencia fantasmal porque en ambos casos, tanto los hombres como las mujeres existen corporalmente, no son meras ideas espirituales sin posible anclaje terrenal y la fusión espiritual exige, como analizaba en Agustín y Rousseau, una homogeneización de la existencia. Confronta el amor espiritual con el amor sentimentalizado y feminizado, y eleva el primero como civilización masculinizada contra la vida.

En la pasión kierkegaardiana continua la versión del concepto agustiniano de amor correcto, como ya se adelantaba, que resulta funcional en la era de expansión del capitalismo en la que vive el pensador danés y fundamenta el neoliberalismo posterior a través de la romantización del deseo totalitario. Una manera de consumir ideología a través de las imágenes, que disuelve no solamente todo derecho social entre individuos, sino una ética de responsabilidad sobre los otros, porque desconecta a los sujetos en tanto su condición de prójimos indiferentes, cuya vida puede ser dada y quitada por la gracia.

Lo que también resulta paradigmático, en el pensamiento de Kierkegaard como en Agustín, es que el estadio religioso se construye una moral y una formación de sí ética centrada en el control y negación de los deseos singulares, en favor de la obediencia a una estructura objetiva de idea individualista espiritual, es decir, una idea de amor suprema que, al fin y al cabo, remite a una estética y que es una ética de la obediencia al logro. Esa misma estética que mueve a Abraham: la obediencia a una idea espiritual de amor pasional, o deseo por el deseo que resulta inmoral.

El padre del existencialismo, que tanto criticó a su iglesia por su incoherencia, conforma una retórica estética porque su pensamiento discurre a partir de la romantización de ideales bellos y puros como imposibles de sostener por las condiciones precarias de la existencia material del ser humano. En general, son ideales totalitarios e impensables para ejercer como pastor con fieles de clases populares con sus necesidades y deseos específicos, no solo para los grupos intelectuales agnósticos o para otras culturas y religiones.

Un amor totalitario que genera absolutismos asimilacionistas, en caso del espíritu general de Hegeliano de la singularidad, porque en su continua síntesis homogeneiza las diferencias, mientras que el individualismo kierkegaardiano también homogeniza la singularidad en arquetipos subjetivos. Es decir, ninguno de los dos pensadores tiene en cuenta la condición humana ontológica de vulnerabilidad, ni las singularidades del deseo sexual o la eroticidad, que son parte de las condiciones materiales y simbólicas de la vida.

Kierkegaard plantea, como Agustín, que el amor a sí y al prójimo se convierte en abnegación, en tanto que constituye una deuda que el sujeto contrae consigo mismo y la idea de humanidad en la que tiene que reconocerse. Y este sentimiento de deuda responde a una genealogía cultural y ética de la masculinidad individualista occidental, que se hará cómplice del capitalismo y, más tarde, abundará en parte de la ideología neoliberal con su configuración subjetiva individualista y cómplice con el consumo de objetos e ideales, tanto del ideal de una masculinidad autosuficiente como de una feminidad autoinmolada.

La eticidad del logro implica un sentimiento deudor que orientará a la subjetividad masculinizada a lograr cumplir con su deber de ideal autosuficiencia siendo esteta, o amante padre y esposo sostenedor de la familia o padre religioso, siempre que se configure como espíritu individualizado. Y las mujeres quedan atrapadas en el logro del amor como objeto de amor, que se convierte en mecanismo de control o servidumbre voluntaria a un otro diferente y si no lo logra se siente culpable, como Cordelia.

El amor masculinizado del pensador luterano, así como en Agustín de Hipona, impone una vía existencial religiosa, una divinización del amor al amor encarnado en la proyección de sí a la espera de la reflexión de lo mismo para sí. Y entre todas las paradojas que he ido relacionando destaco que ni siquiera logró alcanzar la legitimidad de su pensamiento existencial individualista en su propia vida, porque vivió en una continua crisis genealógica. Aquello que consideró una herencia moral punitiva de su propio padre biológico le sitúa en deuda con él para hacerse padre espiritual o pastor:

> La paradoja kierkegaardiana es quizás el trasunto de la paradoja patriarcal, propia de una crisis de legitimación genealógica, en la que el hijo se convierte en el confesor del padre a la vez que se prohíbe a sí mismo juzgarlo… (Amorós, 1987:259)

La conformación de la genealogía en Kierkegaard muestra los límites de su teoría existencialista incluso en el estadio religioso. Confesor de su padre en la tierra y del padre en el mundo celestial. Con el primero porque se siente endeudado por su herencia monetaria y moral y reniega sin juzgarle, con el segundo porque es incapaz de juzgar al dios del amor por una pasión sobre sí tan homicida como la de Abraham. Ambos, su padre biológico y el dios padre, pusieron en crisis su existencia sin que el pensador lograra asentar en sí mismo ninguno de sus caballeros aristocráticos, ni el esteta, ni el padre, ni el eremita. Y ni siquiera logró ser pastor, no llegó a ser la excelencia espiritual como su padre intelectual genealógico Agustín de Hipona, como tampoco logró seducir de nuevo a Regine Olsen para sus fines religiosos.

Parece que la imagen que Kierkegaard pretende con su mensaje en la novela *Diario de un seductor* es que las "Cordelias", -y entre ellas Regine-, se sientan engañadas con el lazo del amor en la esfera estética. No lo hace solo para evidenciar que los hombres abandonan su compromiso matrimonial, sino porque la belleza del amor de pronto se esfuma en su inmanencia finita. Parece que el pensador tiene la expectativa que Regine Olsen valore lo absurdo del amor estético y del matrimonio con este libro, reflejo de su propia relación, y con ello pretende que la sociedad le absuelva a ella. O quizás, Kierkegaard, con esta obra también intenta sentirse libre de carga moral con su ex prometida y que la sociedad comprenda lo erróneo del amor erótico. Lo cierto es que busca liberarse de la mediación ética para quitarse la culpa moral y material sobre sí y lo Otro, transcender a una esfera religiosa y, ahora ya con su nombre real y sin seudónimos, seguir su destino de pastor. Y, en cierta medida, también espera con un mensaje que Regine tome esta misma iniciativa religiosa. Su propia vida muestra un cúmulo de contradicciones y aperturas fragmentadas que abre paradojas a su teoría existencialista, que al fin y al cabo son muestra de la imperfección y precariedad de los sujetos finitos, y, por tanto, de la imposible correlación entre la praxis y una teoría de subjetividades absolutas.

A modo de conclusiones

El análisis de los antecedentes histórico-filosóficos de Agustín de Hipona ha permitido indagar en los elementos destacados de Platón y del neoplatonismo, que el pensador católico sincretiza para reconfigurar su doctrina sobre el amor; algunos mitos aparecen interpretados como platónicos, otros son resignificados para aproximarlos al cristianismo. La revisión de las doctrinas de Platón ha sido crucial para destacar esta construcción idealista, porque dibuja una cartografía diversa de *eros*: desde mitos religiosos de las teogonías de Homero y Hesíodo y del orfismo hasta los discursos y prácticas amorosas virtuosas representadas por Sócrates. En algunos de los mitos y teorías sobre *eros* el pensador ateniense parecía sentirse más reconocido que en otros, y lo expresa a través de diferentes juegos literarios, como el hipo de Aristófanes, o la distribución secuencial de los discursos entre los diferentes personajes. Incluso la incorporación de un personaje femenino, cuyo nombre es realmente ficticio, como Diotima, parece mostrar su preferencia discursiva sobre *eros* como intermediario en el rito iniciático del amor. Algunos de estos discursos y mitos han tenido más aceptación por el neoplatonismo que otros.

Plotino recoge el mito de las dos afroditas de Pausanias, cuyo dualismo aporta un marco fundamental a Agustín de Hipona junto con el mito de *eros* de Diotima. En primer lugar, el amor *caritas* correcto es semejante al amor de Afrodita Urano y el amor *cupiditas*, erróneo y centrado en la sensualidad, se aproxima al amor de *Afrodita Pandemo*. En esa misma línea dualista la forma del deseo se presenta como el impulso de un sujeto amante carente que busca suturar su falta con un objeto de deseo correcto, *caritas,* por su valor. Y también se puede contemplar este dualismo en los papeles de actividad-pasividad del sujeto y el objeto que presenta con el mito del nacimiento de *eros*, en el que su madre (Penía) representa la necesidad y su padre (poros) el amor deseo de algo y recursos. A pesar de que *Penía* es la activa necesitada y *poros* el pasivo ensimismado, el padre de la iglesia católica no se hace cargo de esta distribución de papeles y los permuta, en cierta medida para que encajen en su paradigma del sujeto amante (activo) masculinizado y el objeto amado (pasivo) feminizado.

Con esta comprensión simbólica dual de las relaciones sociales Agustín ordena el amor a través de un conjunto de imaginarios binarios, distribuidos entre lo que comprende como masculinidad y feminidad, que denomina *dilectio* y erige como norma la heterosexualidad. Asimismo, él trabaja sobre la identificación de naturaleza y razón hecha por los estoicos para inscribir los deberes en el cuerpo de cada quien, con el objeto de lograr automatizar corporalmente la *dilectio*. Una interpretación unidireccional del amor, centrada en el intercambio de deberes y valores entre el sujeto y el objeto, que recuerda a Pausanias, y es de bastante interés para el imaginario idealizado de lo Uno tanto de Plotino como de Agustín de Hipona.

Ninguno de estos dos neoplatónicos tiene en cuenta el amor singular entre sujetos amantes de *Fedro*, ni la defensa de Platón de la comedia y la tragedia al final de *El banquete* y, además, rechazan la homosexualidad; así como tampoco articulan la posible relación de continuidad que establece entre esta obra y *Fedro* para introducir la rectificación del discurso de Sócrates en esta última. Con un resultado desafortunado para el concepto de amor singular o concreto, simétrico e intersubjetivo; es decir, el afecto o lazo que acontece "entre" sujetos será elidido por el neoplatonismo en general y en muchas de las interpretaciones posteriores. En primera instancia Agustín de Hipona directamente lo considera erróneo, *cupiditas*, así como los pensadores posteriores que recrean su filosofía del amor, como lo fue Scheler y lo son Jean Jacques Rousseau y Sören Kierkegaard.

Plotino marca notablemente también otros conceptos relacionados con su filosofía del amor, como el mismo padre de la iglesia católica reconoce, por ejemplo, su concepción antropológica de la triada jerárquica: el hombre inteligible, el racional y el sensitivo, que se reproduce en dimensiones del proceso iniciático de autoconocimiento también en Agustín como el hombre espiritual, racional y sensual, y con el mismo fondo y alguna diferencia terminológica en Rousseau y Kierkegaard. El pensador ginebrino comprende al hombre en esas tres dimensiones que denominará en el mismo orden de superior a inferior: renaturalizado, social y natural; y en la misma línea Kierkegaard los sitúa en la excelencia del caballero como caballero de la fe, caballero ético y el caballero esteta. Y el mismo principio del Uno que irradia verdad a los seres inteligibles será reformulado en Agustín

como un principio creador de amor capaz de impulsar hacia la fusión de lo Uno. A partir de este mapa Agustín recrea la imagen que contempla en la reminiscencia platoniana, la razón de la semejanza, para lograr la completitud en la unidad de la esfera de Aristófanes. Su logro incumbe al alma amante que debe ser interpelada y dirigirse al objeto de amor adecuado para los fines de la heterosexualidad, entendiendo por tales fines la conformación de una unidad familiar.

La incorporación en esta tesis de otros pensadores, que anteceden a Agustín y resignifican la obra del filosofo griego, como los filósofos de la escuela estoica en general, ha permitido registrar el cambio en el *cuidado de sí* de la *parresia* como dominio de sí para no dominar al otro. Una línea de trabajo en los estoicos es la sistematización de una *téchne* que, como paradigma psicológico, su función es alcanzar la felicidad en uno mismo. Entienden que naturaleza y razón moral son lo mismo, de manera que el *logos* se inscribe en el cuerpo para lograr el dominio de sí, estructurando el deber en torno a la virtud. Una virtud que se representaba en la forma de la Idea de un Sócrates totalmente descorporeizado por su aproximación a esa imagen idealizada de Belleza y Bien.

El estoicismo pondrá en valor la verdad a través de una *parresia* que compila un conjunto de principios y normas morales para dominarse a sí mismo, no solo con el objeto de alcanzar el propio fin de cada alma, sino de hacerlo verdad. Con esta *téchne* interpela al sujeto amante y al objeto amado para su asociación en un matrimonio de carácter heteronormativo, conjugando una distribución complementaria de los deberes de dos "naturalezas" para obtener esa unidad virtuosa. Finalmente, Jean Cassien, como pensador contemporáneo de san Agustín, ordena sistemáticamente la *téchne* estoica sobre el dominio de sí en términos de autoconocimiento y confesión de la verdad en relación con la virtud cristiana. El aforismo «conócete a ti mismo» se termina expresando en una *téchne* para dominar el pensamiento amoroso o deseo a través del sacrificio de los cuerpos de los monjes, como método de gobierno de sí en favor de una unión fraternal (desensualizada y desvinculada de la vida) en su monasterio.

El padre de Hipona conjuga y reformula todos estos elementos y sus relaciones: *eros* como medio entre los hombres y dios, el intercambio de valores entre el sujeto y el objeto, la forma de la Idea suprema del bien y la belleza en el amor como felicidad y el autoconocimiento como rito iniciático para pasar necesariamente por la triada de dimensiones (sensual, racional y espiritual). Y con estos elementos, busca sistematizar esta *téchne* como Idea de dominio sobre sí o virtud, que modula el deseo en voluntad sosegada, con el objeto de guiar la vida cotidiana de cualquier individuo cristiano obedeciendo sus fines morales correctos: el matrimonio heterosexual o el monasterio para lograr la felicidad. El dominio sobre el pensamiento y la obediencia a tal dominio de sí, expresado a través de la confesión de los actos, constituyen lo que Agustín denominó libertad o voluntad del querer algo, que marca un modo ético de existencia en el camino del logro de la salvación.

Agustín configura esta cartografía del amor-deseo, tamizada sobre unos marcos interpretativos míticos y religiosos, para ensalzar una imagen racionalizada de la fusión en la heterosexualidad y la individualidad espiritual en términos de felicidad que fundamentan su filosofía del amor. Reconstruye dicha matriz del amor-deseo en el cristianismo que tendrá no solo implicaciones teológicas y morales, sino también filosóficas, metafísicas, epistemológicas, políticas y éticas en siglos posteriores, pero sobre todo en la propia concepción del amor y el objeto de amor, que se identifican para elevarlo a religión en nuestras sociedades occidentales.

A lo lago del análisis he ido contrastando la hipótesis que había formulado, en la que la versión neoplatónica de la filosofía idealista y existencialista individualista del padre católico eran la luz que guiaba las doctrinas del amor de los dos pensadores posteriores: uno cuya producción ha sido más filosófico-política y laica, Rousseau; y otro con una tendencia expresamente filosófico-religiosa, aunque luterana, Kierkegaard. Pero en cualquiera de los dos casos se muestra una exaltación del amor a la imagen amor, del amor fusión como Idea adorada a alcanzar por el amante a través de la imagen de lo amado.

Con la consagración de la imagen idealizada de la abnegación Agustín proyecta la feminidad en todas las mujeres como dependientes y huellas de lo Uno, así como la imagen del

individuo compacto y sin dependencias representado en la autosuficiencia, que se encuentra en los discursos de la individualidad de los dos pensadores. Esta última imagen de lo Uno autosuficiente queda representada en Sócrates, Jesucristo, Ulises, o Abraham; y, como referente de lo amado la imagen de Diotima replicada en Mónica, la madre de Agustín, y la virgen, Sophia o Julie de Rousseau o Regine y Cordelia de Kierkegaard. Todas ellas faros morales y medios, sacrificados en mayor o menor medida, para el proceso iniciático amoroso de fusión protagonizado por dicha masculinidad autosuficiente. Un amor absoluto que expulsa los lazos de la amistad griega reformulados en un prójimo abstracto semejante y, por supuesto, cualquier otro deseo diverso homosexual, lesbiano.

Los ecos de Agustín de Hipona en los otros dos pensadores se encuentran en su incorporación de la imagen sacralizada del amor al amor por su carácter unificador, representada en una unión-fusión espiritual entre sujeto y objeto o entre sujetos amantes. La existencia de los sujetos amantes y amados está marcada por unos fines morales de carácter religioso cuyo fin es el amor-fusión, en los que el ser del individuo acontece y se salva en la confesión de la verdad de su existencia en relación con la autosuficiencia o fusión de su individualidad. Ambos, Rousseau y Kierkegaard, incorporan aquellos elementos antropológicos, epistemológicos y metafísicos que han incidido en la producción de modelos subjetivos para la ética y la política, procurando una moral salvífica en el logro de objetos correctos, que satisfagan el vacío del ser carente y aporten la felicidad de la plenitud, del sosiego del amor-fusión heteronormativo.

Rousseau acoge la concepción del amor al ideal de amor-fusión de Agustín de Hipona para fortalecer lo Uno representado en el matrimonio y la unidad familiar, como imagen amorosa ideal hecha norma de unión racionalizada, que permite el tiempo y sostén afectivo para catapultar al esposo-padre de familia a establecer legítimamente otra unidad y reconocerse entre semejantes de ley y paz en la voluntad general. En la paz de la ciudad, como alimentaba Agustín en *La ciudad de Dios* (Agustín de Hipona, 2004, p. 599) o en la paz de la comunidad religiosa, pero en fusión con lo Uno que es dios y "se pasea en nosotros" (san Agustín 1983, p.569- 570). Una aspiración de fusión religioso-republicana que requiere a los grupos burgueses de poder, para que caminen hacia el logro de la autosuficiencia a través de dicha

unión familiar heteronormativa, a pesar de que Rousseau sueña con vivir un amor singular acontecido entre sujetos amantes. Con ello muestra su contradicción y la intención política de su "canto de sirenas" representada en heteronormatividad exigida en la institución matrimonial como voluntad racionalizada, estableciendo una distribución sexual del trabajo en dos ámbitos opuestamente diferenciados, público y privado. En el primero ordena su arquetipo subjetivo individualizado: el imaginario agustiniano de gobierno todopoderoso del padre de familia descarnado y desexualizado en su amor racionalizado y, en el segundo, esa imagen abnegada y mediadora moral de la madre cuidadora y virginal en el amor.

La articulación de estas uniones o fusiones conllevan de manera inmanente todo un orden de dominio voluntario de los sujetos sobre sí mismos en torno a un fin semejante, que repudia la alteridad no cómplice con esa masculinidad patriarcal autosuficiente y, en cualquier caso, interpelada en términos de naturaleza, diversidad sensual y sexual. Agustín distingue intencionalmente a las mujeres concupiscentes que no eran masculinizadas como su madre, porque ella se orientaba voluntariamente a la explotación de su amor y su capacidad para reproducir y sostener la vida , sacrificando su singularidad en favor de la norma racional unitaria del matrimonio. Una racionalización del amor que homogeniza la singularidad subjetiva de lo Otro, para que en la unidad se erija un lugar absoluto de objetividad en el conocimiento de un sujeto desexualizado, desensualizado, descarnado y autosuficiente.

El pensador suizo rechaza los modelos subjetivos éticos de afectación y amor mutuo y corresponsable en favor de dichos esquemas-tipo normativos binarios, que permitirán la paz social sostenida sobre el sometimiento, asimilación y explotación de la otredad o alteridad. Una alienación de lo otro diverso y sus dependencias para logar la autosuficiencia. En su paradigma filosófico-político expresa contradicciones y abre paradojas a cuestiones que quedan a la deriva, que se mantendrán en debates posteriores filosóficos y epistemológicos como la tensión entre individuo y colectividad, o éticamente, el amor singular y la responsabilidad sobre el otro que, a su pesar, había romantizado a través de las imágenes totalizadoras de amores sentimentalizados, como la misma del personaje de Sophie y maternales como el de Julie.

Kierkegaard retoma el debate de esta tensión entre la individualidad y la colectividad a través de su crítica y rechazo del espíritu absoluto universal de Hegel en su interpretación del Estado, para reafirmarse en el concepto de individualidad de Agustín de Hipona con un carácter extremadamente absoluto. En sus versiones de las obras de Platón sobre el amor, firmadas con seudónimos, propone con violencia irónica y sarcástica una interpretación literal del amor agustiniano para aniquilar cualquier rastro de singularidad sensual y sexual en el amor concreto, con lo que muestra claramente el odio a la alteridad y la singularidad de esta filosofía del amor. Lo Otro queda expresamente feminizado como lo extraño, marcado con el odio al amor singular diverso, tanto en sus discursos misóginos y homófobos reflejados en la repugnancia expresada por las relaciones sexuales entre hombres, como su total elusión de las relaciones lesbianas. Su concepción de la subjetividad sigue la línea agustiniana individualista, para ensalzar un prototipo subjetivo de excelencia autosuficiente a través de las figuras de los caballeros: el caballero esteta, el caballero ético y el caballero de la fe, cuyo referente será Abraham.

El padre del existencialismo continua la línea del amor al amor agustiniano más defensora de la subjetividad individualista en términos de obediencia absoluta al amor a la Idea de fusión, desatando el sacrificio de los objetos de amor como representación de la singularidad sensual y sexual de las relaciones entre sujetos finitos, cuyo arquetipo dominador es su nueva figuración del caballero esteta. Su propia ruptura con su prometida Regina parece emular el abandono de Agustín a su concubina, cuyo sacrificio ensalza la imagen virginal de la feminidad y engrasa el proceso dialéctico de autoconocimiento que le llevará al reconocimiento como pastor entre fieles semejantes, a la fe. Como Agustín, Kierkegaard reduce a un segundo plano la dimensión ética para elidirla, entendida en su compromiso y responsabilidad con la otredad en general, obliterando la responsabilidad colectiva sobre los otros y centrándose en una deuda moral individual con la Idea. Esta subjetividad absoluta enmarcada en las imágenes terminará colocando al caballero esteta en la misma dimensión que el caballero de la fe en una sociedad laica, porque ambos están centrados en la orientación de la Idea de amor, de la imagen moral de la feminidad heterosexual. El amor al amor, o la fusión con la mismidad u otros “yoes” también se inscriben en lo que Agustín denomina

como prójimos, entre los cuales se erigen los caballeros. Comunidad de excelentes que constituyen el logro de las aspiraciones de salvación a través del sacrificio del amor singular en favor de la civilización del dios cristiano del amor.

Las contradicciones y paradojas abundan en su esquema conceptual, muchas veces con un carácter intencional, como en Agustín y Rousseau, y aunque elude expresamente la sistematización, al mismo tiempo reproduce la aplicación sistemática del método dialéctico de subjetivación a través del autoconocimiento, o rechaza la esfera ética al tiempo que está formulando un marco ético de logro para la felicidad en la salvación. Kierkegaard comprende igualmente el ser en su camino existencial hacia el devenir en el ideal, fin o razón de su ser; el camino de ese mismo proceso agustiniano dialéctico de autoconocimiento y confesión de la verdad. Y en la escritura Agustín constata tal proceso en la escritura de *Confesiones*, Rousseau en *Las confesiones* y el pensador danés con su obra confesional *Temor y temblor*. La mayor paradoja del pensamiento amoroso de Kierkegaard es que, a pesar de sacrificar el amor sensual de Regine, siempre estará presente en sus obras a través de su propia imagen virginal, esperando que oriente su andadura como caballero del amor al amor uniéndose ella también a la fe.

Después de esta recopilación del análisis a modo de conclusiones se organizan y detallan las mismas a continuación a partir de cinco títulos:

1. La filosofía del amor a la fusión de Agustín Hipona exalta en Rousseau y Kierkegaard la mitificación del gozo por lo absoluto

Agustín distingue el amor o deseo como impulso para movilizar al sujeto amante y atraer al objeto o sujeto-objeto amado, que es opuesto en sus deberes y actividades y al mismo tiempo complementario en los fines. El amor queda inscrito como “deseo de algo” en una relación jerárquica de sujeto amante y un sujeto-objeto amado, con el que el primero espera alcanzar la unidad de sí por medio de lo amado semejante, que hace del amor el logro de un sujeto soberano en sí mismo, compacto y autosuficiente entre semejantes.

Este concepto de amor expulsa el amor recíproco, la intersubjetividad y corresponsabilidad amorosa entre iguales, donde el amor es el lazo diverso "entre" sujetos, para inscribir una relación alienante pero mitificada entre ese "deseo de tener algo" del sujeto amante y "deseo de ser" de lo amado, que, en parte, evidencia Sócrates en su discurso siguiente a Agatón en *El banquete*. Y con ello Agustín de Hipona inscribe la exaltación de la violencia en una relación amorosa jerárquica sujeto-objeto, en la que desaparece del amor el bien de lo Otro y el estado de poseído por lo otro del sujeto amante, para pasar a constituir un lugar de dominio sobre el objeto correcto por su valor en torno a los fines del sujeto amante, o *caritas,* en Agustín de Hipona. Scheler, que también reproduce esta misma idea del valor de los objetos según su rango para ser amados en *Ordo amoris* (1996, p.22), reforzará esta visión de valor jerárquico que deviene en una ética basada en el logro del objeto según el valor que le procura, según la funcionalidad.

El deseo como movimiento de un sujeto carente, que arrastra a lo otro como objeto pasivo, sitúa al sujeto amante en un lugar de poder y logro en términos de sujeto activo. Un sujeto interpelado por objetos de más o menos valor, que continuará como concepto de amor también en Rousseau y Kierkegaard. Consideran lo amado pasivo como lo atraído sentimentalmente por el deseo del amante, en el caso del primero, o seducido, en el caso del pensador danés. Y en cualquiera de los dos casos, lo amado es lo correcto, en la medida en que es cómplice de los fines de completitud del sujeto amante, aunque sea para ser sacrificado en honor a la imagen o Idea totalitaria de la fusión.

La comprensión dual de la realidad sexual y social de Agustín de Hipona, en la que un sujeto masculinizado ama un objeto para alcanzar la unidad como principio que conforma la fusión de la diada en lo Uno intelectual plotiniano, estará presente en las comprensiones del amor romantizado totalitario, tanto en Rousseau como en Kierkegaard. En el primero a través de su concepción del arquetipo excelente del padre, como la ley del Uno en la unión familiar y el pacto o contrato social y, en el segundo, en su concepción de la subjetividad excelsa de los caballeros esteta y de la fe, que desde una visión más laica o reformista aspiran a lo mismo: la exaltación de la fusión.

Con el mito de *eros*, nacido de *Penia* (mujer mortal) y *poros* (dios hombre) que Sócrates interpone en la voz de Diotima, queda formulado el amor como un *demon* o intermediario, que media para satisfacer su carencia originaria, con el objeto de lograr su virtud o excelencia en el caso de Sócrates y Platón, y la autosuficiencia o independencia en el caso de Agustín de Hipona y sus discípulos: Rousseau y Kierkegaard. Diotima se ofrece a Sócrates para ser *eros* o intermediaria, como religiosa, en tal proceso iniciático hacia la Idea, Mónica será la que haga de intermediaria u objeto de amor como masculinizada para Agustín, Sofía, Julie o su propia esposa para Rousseau y Cordelia o Regina para Kierkegaard.

Agustín se hace cargo de los principios del estoicismo para dominar el deseo voluntariamente y descontaminarse de lo otro material y diverso. Así, busca normativizar este proceso y controlar el deseo inmanente en el individuo, porque muestra, en la práctica, que es interdependiente por su afán de promover comunidades de cristianos. Y el amor voluntario del objeto, es aquel que responde a la imagen de mediación moral en la tierra para que el sujeto amante alcance la salvación en lo Uno infinito: la excelencia o éxito. Unos fines salvíficos existenciales de la masculinidad que estarán adscritos a la paternidad en tanto que ley de gobierno del deseo, que Agustín lo busca en la soledad del ermitaño y en la comunidad religiosa, Rousseau en calidad del esposo y padre, que él mismo no pudo cumplir y Kierkegaard como caballero de la fe, o como excelente pastor de su rebaño que no logró desempeñar tampoco por su temprana muerte.

En definitiva, el fin del dominio sobre el deseo propio, en pensamiento y obra, conforma un rito iniciático que introduce una ética del logro, cuyo fin es conseguir la imagen de la unidad absoluta en el reconocimiento entre semejantes, sea en la suma de individuos que conforma la comunidad religiosa, o en segundo término en la unión de la familia para ser referente del pacto social en la nación, o entre los fieles como pastor.

La ética del logro agustiniana de intercambio de valores con fines semejantes es acogida en la doctrina del amor Rousseau y Kierkegaard, cuando el primero invoca igualmente un modelo de individuo ciudadano, que se domina para elegir y casarse con el sujeto-objeto adecuado en sus fines y que medie en el devenir ciudadano del pacto social. Y el segundo,

Kierkegaard, colocará al seductor como el modelo de masculinidad estética, capaz de sacrificar la sensualidad afectiva y sexual del objeto de amor, que representa la feminidad en las mujeres y el sacrificio para el amor absoluto. En cualquiera de los dos casos, se conforma una existencia individualizada que reniega de la parte de lo otro en sí, y que no actúa como parte de eso otro, sino como un sujeto amante devenido en ser completo, reconocido entre otros, para explotar o consumir objetos de amor.

La idea del dominio del amor implica una existencia sometida a las razones de la unidad entendida en los términos de una imagen de la fusión heterosexual, por la que se logra alcanzar una existencia sosegada y tranquila al final, sin contaminación sensual que disperse su camino. Un estado de plenitud amorosa absoluta que, en realidad, supone la paz violenta por el sometimiento y la muerte de lo otro en tanto que sensual o diverso, ya que, muy a su pesar, el deseo como deseo no puede ser dirigido a fines, porque es diverso, fragmentado y multidireccional.

Pero no solo hay un orden de violencia y dominio hacia lo amado por su sacrificio y abnegación, sino que, como insinúa Sócrates a Agatón, en la paz subyace un orden de violencia al sujeto amante mismo. Esta concepción ambigua de paz y violencia al mismo tiempo, no es recogida por Agustín que identifica paz y tranquilidad con felicidad. El movimiento de deseo del sujeto no se ancla definitivamente en el logro de un objeto adecuado, así como Rousseau y Kierkegaard. El deseo como carencia se mueve en el dolor de la continua búsqueda y el sacrificio de lo otro para asimilarlo e intentar una plenitud imposible, como muestran Rousseau y Kierkegaard en sus vidas contradictorias. Una comprensión del deseo, que se expresa a través del gozo para repetir continuamente la insatisfacción sabida de antemano de su plenitud, de la sutura de su carencia, pero cómplice con el deber infinito de lograr dicho fin. Agustín y, por tanto, Rousseau y Kierkegaard, recrean unos arquetipos subjetivos, almas o subjetividades cómplices con ese deber insaciable, que se traduce en un endeudamiento sin fin de los sujetos y los sujetos-objetos. Unas subjetividades sometidas a las exigencias de la ética del logro, cuyos valores se han configurado como un mecanismo subjetivo de control y sujeción al goce.

2. El concepto de amor agustiniano conforma una metafísica de la subjetividad absoluta mortífera.

La comprensión religiosa del amor de Agustín de Hipona parte de un paradigma dual, que impone una distancia entre el deber (alma) y el ser (cuerpo), en el primero la voluntad se erige para modular el cuerpo del sujeto amante. Ese sujeto que se comprende como ser carente, cuyo devenir amoroso hacia lo semejante le hará autosuficiente o absoluto a través de la unidad, ya sea en el matrimonio rousseauniano o a través del sacrificio del objeto de amor kierkegaardiano, para lograr la imagen del amor absoluto sin contaminación: la imagen bella y perfecta de lo amado.

Un orden dual de comprensión del mundo y las relaciones que exige la disposición de oposición entre categorías y cualidades, con el objeto de fundirse para trascender la contradicción en lo Uno, como requería Plotino y más tarde Agustín de Hipona. Lo que ha devenido en un marco de comprensión de las relaciones sociales binarias, que ordena bajo la matriz sexo-genero-sexualidad en el fin de instaurar una fusión dialéctica heteronormativa, que no precisa del matrimonio, como proponía Rousseau. Solamente necesita que la feminidad sea objeto de reflejo amoroso y sacrificio, para que la masculinidad alcance la autosuficiencia, sin ninguna mediación de compromiso matrimonial ni sacrificio virginal físico, solamente de pensamiento, como plantea también Agustín y Kierkegaard observa en su doctrina.

El pensamiento amoroso patriarcal de Agustín resulta totalitaria y absoluta, cuando muestra su repulsión al lazo social con la alteridad, exaltando el amor a un prójimo abstracto y semejante en fines heteronormativos. Un prójimo que supuestamente no tiene sexo, ni género ni expresión de deseo sexual cuando llega a la madurez espiritual, como supone Rousseau que deviene del compromiso maternal y matrimonial o como supone Kierkegaard que logra con la individualización espiritual absoluta. Unos arquetipos que transcienden la sensualidad como el ciudadano rousseauniano o la ética salvífica del pastor luterano de Kierkegaard que, en realidad, responden a una subjetividad repetitiva, por la que cada uno de los sujetos

masculinizados piensa y hace lo mismo, como los sujetos feminizados para lograr alcanzar la Idea suprema de unión.

La realidad social queda encorsetada bajo una mirada binaria y heteronormativa, expulsando cualquier otro orden singular del amor y del deseo, que tiene implicaciones también en la política, en tanto que ese individuo clonado en sus fines se erige en sujeto ideal del pacto social, como el padre de familia en Rousseau, y así lo construye en su obra literaria; o Kierkegaard en la pastoral religiosa como padre excelente del rebaño de subjetividades absolutas.

El sujeto deseante se reescribe como sujeto jurídico en el neoplatonismo y en Agustín, que opera en términos de deseo-derecho, sea como padre de familia o padre religioso en Rousseau y Kierkegaard respectivamente, en términos de subjetividad absoluta que busca el reconocimiento entre los semejantes absolutos sin dependencias materiales e inmateriales. Un sujeto de derecho que ilustraría algo así como en una soberanía absoluta de "yoes" que desean el mismo objeto de valor para sí porque le permite la unidad fusional. Un objeto que supuestamente le impele a proyectarse voluntariamente para lograrlo por su valor y, por tanto, le da derecho a poseerlo por su utilidad, como afirma Agustín de Hipona, como la imagen de la feminidad abnegada de la virgen.

Agustín de Hipona elabora una metafísica de la subjetividad individualizante y absoluta, inscrita en el deseo repetitivo y de presencia de sus arquetipos, que se sitúa frente la alteridad considerada relativa, porque que se hace cargo de la necesidad material y el deseo singular, es decir en la esfera de lo que estos pensadores consideran sensual o sensitivo. Motivo por el que tanto Agustín, como Rousseau o Kierkegaard van a buscar en el sujeto-objeto de amor una alteridad modulada voluntariamente a los fines de unidad autosuficiente de la masculinidad, en concreto un ser para otro.

La subjetividad masculinizada de Agustín, despojada de singularidad, se eleva a esa cima absoluta de autosuficiencia, reconocida entre semejantes que se presentan y autoafirman bajo ese absoluto de fusión individualista o excelencia caballeresca, que establece una jerarquía de valor de la vida de unos u otros individuos. Con la extensión espiritual o civilizatoria de

dicho esquema moral se ordena de manera jerárquica al resto de individuos bajo un criterio de adscripción a la dependencia y subordinación a la materialidad y sensualidad, para ocultar que son grupos sometidos a la dominación y explotación por expresar una singularidad, que relativiza el ideal de tal sujeto absoluto y autosuficiente en las diferentes instancias: antropológicas, epistemológicas, éticas y políticas.

Esta metafísica de la subjetividad absoluta expresa en dicho ideal de unidad excelente o autosuficiente una producción mítico-religiosa saturada de imágenes ideales, cuando trata a los individuos singulares como huellas de lo mismo, de ese imaginario absoluto, entre las que está la fusión amorosa o amor al amor. Si no hay una vinculación entre lo absoluto y lo relativo se violenta la vida, porque, a pesar de su expresión individualista, infravalora las vidas singulares y sus relaciones interdependientes. La vida para ser existencia valorable en sí misma se constituye en el devenir de lo Uno absoluto, porque como el amor es un medio para el fin de lo Uno. Lo que exige la muerte de lo diverso y colectivo de la vida para lograr lo subjetivo absoluto de la unidad.

3. La construcción antropológica agustiniana marca la autosuficiencia como escenificación de lo absoluto en los arquetipos de Rousseau y Kierkegaard

El sujeto amante agustiniano no contempla lo colectivo en su visión antropológica, sino un sujeto carente de manera temporal, que tiene que suturar su herida a través de objetos de amor para tener una existencia. Por este motivo, san Agustín impregnó la antropología filosófica con sus imágenes subjetivas absolutas de la triada plotiniana: el individuo sensual, intelectual o espiritual. Y las ordena igualmente bajo una jerarquía que preside la imagen de sujeto amante descarnado y autosuficiente, distanciado de la sensualidad, que se desprende del sostenimiento afectivo y material de la vida propia y la de otros.

Estos arquetipos antropológicos en Agustín serán el hombre en pecado después de la caída, el esposo y padre como arquetipo ético y el santo o padre de la Iglesia como espiritual, estatus al que él mismo pertenecía como componente de la patrística, pero también constituyen dimensiones o etapas de cualquier individuo en su camino a lo absoluto. Lo mismo ocurre en los referentes antropológicos de Rousseau, que incidirá en el padre y esposo como medio

para lograr el espíritu del pacto, pero observa también la triada en el hombre natural, el social y el renaturalizado. Kierkegaard reproducirá también los modelos subjetivos absolutos del padre de la iglesia católica (sensual, ético y de la fe), incidiendo en la excelencia de la Idea con el caballero, para defender el extremo de amor absoluto del caballero de la fe, que no es más que una imagen absoluta como el caballero esteta, solo que con pretensiones de expansión de su espíritu civilizatorio.

Por un lado, este sujeto de la antropología agustiniana alcanza la santidad negando su interdependencia ontológica, para colocarla en una alteridad, en individuos extraños que no son vidas como la suya porque las explota, como las mujeres u otros grupos sociales, incuso los monjes inferiores de su comunidad. El referente rousseauniano del individuo natural es autosuficiente, como Ulises, pero este sujeto natural se hace dependiente de los otros y social cuando aspira a una existencia de ostentación más allá de la necesidad del estado de naturaleza, que en cierta medida criticará. Y de esta sociedad, que considera suntuosa, renegará Kierkegaard aportando las mismas herramientas antropológicas: una individualidad absoluta deseante para eludir la carga de la alteridad, como el mismo describe, pero que resulta ser el registro del sujeto deseante de imágenes que precisa la acumulación capitalista, muy a pesar de su crítica al mercantilismo.

Por otro lado, la existencia del individuo social requiere de un sujeto-objeto amado dedicado a la mediación sensual y el apoyo material y moral de los otros, que sea parte de lo mismo en sus fines; una proyección del sujeto amante, que ha sacrificado su singularidad y diversidad para el logro de la perfección de la forma civilizatoria o espiritual masculina. El propio Sócrates necesita de Diotima, incluso de Alcibíades, para lograr ser maestro capaz de alcanzar la virtud y ser referente antropológico como Jesús necesitaba de la virgen para Agustín de Hipona, ambos sujetos vacíos y autosuficientes porque no son más que la forma de la Idea de fusión, imposibles en la vida terrenal y sin embargo, salvíficos. Individuos que en la vida social serán Emile con Sofía o Juan con Cordelia, aunque sea para reflejarse en la imagen de su sacrificio.

Como esta mirada antropológica centrada en la independencia no comprende al individuo en relación con otros, adjudica representación de humanidad y privilegio a una Idea de sujeto en soledad, donde el resto de individuos valen más o menos según su grado de adecuación o armonía a dicha Idea. Es más, el individuo que necesita del colectivo es dependiente, dedicado a la sensualidad y materialidad de la vida, y considerado lo extraño y despreciable y sin valor, cuando la realidad es que la reproducción y el mantenimiento de la vida exige una organización social. Esta mirada antropológica ha elevado a la consagración de un sujeto subjetivamente abierto al logro de la independencia en su proceso de espiritualización y explotación de lo otro diferente, tal y como necesita el sistema económico capitalista. Lo importante es la supervivencia de la civilización de lo individual absoluto, aunque signifique la muerte de la vida y su deseo singular.

Un problema, que el padre de la iglesia católica pone en juego en la antropología, es la misma concepción del individuo cuando lo comprende en términos de carencia. La voluntad de este sujeto concebido carente exige irremediablemente la satisfacción de su hueco, que va a suturar a través de objetos correctos en el devenir de la existencia, para formar series o arquetipos subjetivos en términos de fines. Pero la realidad es que el individuo es ya un ser completo en sí mismo, cuya fragmentación consciente e inconsciente y singular, desborda y falla cualquier objetivo de completitud, porque jamás puede ajustarse armónicamente a esos esquemas ideales absolutos o imágenes amorosas religiosas, ni siquiera a través de la dominación y la violencia.

4. La analogía entre deseo y conocimiento agustiniano inscribe la verdad términos de explotación, odio y sacrificio en Rousseau y Kierkegaard

El deseo de saber o filosofía estrecha el vínculo entre saber, verdad y poder a través de esta concepción platónica y neoplatónica del amor como *demon*, en la que el amor al conocimiento lleva a Sócrates a alcanzar la virtud, la Idea de belleza y bondad, que no es nada en concreto. Pero en san Agustín, y a través de Cassien, este amor al conocimiento se traducirá en medio tecnificado para la salvación a través de la confesión de la verdad en su conocerse a sí mismo. El sujeto realiza un proceso iniciático hasta lograr un lugar privilegiado

en lo absoluto para conocer la verdad no solo sobre sí, sino que, en tanto que sujeto deseante de saber y libre de dependencias, se colocará como referente objetivo para conocer también el mundo.

Este proceso de autoconocimiento, que será revestido con el método dialéctico, se asemeja a una especie de rito esotérico iniciático marcado por el sacrificio de la alteridad, devendrá en un individuo absoluto en el paso de cada esfera estética, ética e intelectual hacia lo excelso moral o espiritual. Una sucesión de etapas que hacen del individuo una subjetividad sintética en su devenir autosuficiente y, por tanto, moralmente objetivo. El sujeto busca y elige los objetos adecuados por su valor, en este caso, para el conocimiento.

Es más, el sacrificio impone al sujeto autosuficiente una desvinculación de la naturaleza y la sensualidad; es decir, de todo aquello que le sujete al límite de lo relativo, sea a la clase, la sexualidad o la sensualidad singular para afianzar la fusión de sí y lo mismo. El "yo" junto con otros "yoes" semejantes se legitimarán en esa posición de saber, verdad y, por tanto, de poder en el conocimiento. Precisamente porque se erigen en este lugar absoluto de conocimiento supuestamente sin contenido, una forma no contaminada de lo singular y material, están capacitados para el saber: el saber de la política en Rousseau o el saber religioso para la pastoral en Kierkegaard. Un marco cultural o espiritual de lo objetivo de la subjetividad absoluta que se vacía de la materialidad y la inmaterialidad relacional de la vida, es decir, descarnado y desvinculado de los lazos sociales contaminantes.

Agustín mantiene esta analogía en las relaciones entre el sujeto amante/cognoscente y objeto amado o de conocimiento, en lo que concierne a los juegos jerárquicos entre el *erastés* y el *erómeno*, donde el primero es el sujeto activo y el segundo ensimismado, que no atiende a los deseos sexuales del amante porque su valor reside en sus cualidades y capacidades. Retoma también el valor de rango de lo conocido, en la misma medida en que el valor de lo amado del *erastés* concede éxito al *erómeno*. Esto imprime una relación de intercambio y el *erómeno,* sea el varón adolescente o sea Diotima, se convierten en medio, no cualquier medio sino aquel de valor para el conocimiento del sujeto amante. Esa relación de sujeto amante/cognoscente y objeto amado o de conocimiento que está presente en Rousseau

cuando planifica el amor de Emile con Sophie, que sustenta la cualidad de objeto amado virginal o medio moral capaz de dar cuidados y afectos abnegadamente; o cuando Julie se convierte en la madre y esposa perfecta dispuesta a dar cuidados también con abnegación de su deseo singular. Unos medios y objetos amorosos que Juan el seductor de Kierkegaard tiene en cuenta en su elección de las mujeres, objetos correctos abnegados semejantes a la virgen, para ser seducidas afectivamente y abandonadas como Cordelia, o su interpelación en sus textos a su ex prometida Regina para que se sacrifique como objeto en el fin religioso de Kierkegaard.

Es más, el padre católico sacrifica su amor concreto o amada, Floria Emilia, después de ser padre biológico y para elegir la carrera religiosa cristiana, cuando el cristianismo era objeto adecuado de amor y de saber en su contexto social y cultural; lo que le permitió situarse en un lugar de privilegio y de reconocimiento entre sus compañeros de estudios y entre sus semejantes en la comunidad de monjes cristianos. El imaginario agustiniano es el sujeto independiente y activo, que corona un lugar de acumulación de conocimiento y ostenta el saber en un proceso de autoconocimiento absoluto y sacrificio, confesando la verdad sobre los logros de su deseo correcto, que le aporta un lugar moral de poder para valorar los objetos de conocimiento y acumularlos.

Este saber exige en realidad un lugar de oscurecimiento sobre la matriz sexo-genero-sexualidad, de un individuo vinculado a la clase y atravesado por la racialización que exige lo absoluto, que ha llegado a nuestros días. A partir de la modernidad, y con ella Rousseau entre otros discursos y factores, se conforma un sujeto de conocimiento masculino, heterosexual, blanco y de clase acomodada o con rentas saneadas, representado en el concepto de “padre” o lugar de la ley. Y este sujeto sitúa a la epistemología en sintonía con los principios y exigencias ideológicas y tecnológicas del capitalismo, no solo en el caso de Rousseau también en el de Kierkegaard, con la exaltación de la autosuficiencia y la subjetividad individualista.

El capitalismo necesita la complicidad del heteropatriarcado en su modo de subjetivación absoluta del sujeto autosuficiente y el objeto de conocimiento que aporte valor moral y

económico al sujeto de conocimiento, supuestamente descarnado y desexualizado para lograr el lugar de la objetividad. Para ello la masculinidad se desvincula de la sensualidad y la materialidad de la vida, como si fueran ellos mismos criaturas extrañas, que no hubieran nacido de otro ser humano, para situarse en un lugar objetivo y totalitario de saber sobre la condición humana. Así lo hace desde la filosofía y la antropología Agustín de Hipona, desde la filosofía y la pedagogía Rousseau y desde la filosofía y la teología Kierkegaard. Pero lo que ofrecen es una perspectiva romántica o totalitaria, tanto del conocimiento como del amor, que impone el sacrificio de la diversidad de la vida y del deseo singular.

Con esta relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento la vida y su sostenimiento material y significativo no supone un fin en sí mismo, sino que es un medio para lograr el lugar de excelencia; un lugar de autosuficiencia desde el que se desprecia la vida y se la precariza, sobre todo de aquellos seres humanos o no humanos que valen menos, porque no son considerados sujetos absolutos o autosuficientes. Desde esta perspectiva el amor queda sublimado en el interior de este circuito deseo-saber-verdad que deviene del proceso de autoconocimiento masculinizado y la confesión de la verdad, para ofrecer un amor totalitario o romántico situado en dicho individuo autosuficiente como el lugar de lo objetivo. Ese conocimiento objetivista que se entrevera claramente en las filosofías románticas como la de Kierkegaard, o siglos más tarde, en la filosofía objetivista y romántica de Ayn Rand (2009) explicada en *El manifiesto romántico*. Esta filósofa configuró un pensamiento cuyo eje central era un individualismo exacerbado, también de excelencia, que renegaba de cualquier vínculo con lo Otro, porque consideraba igualmente que se ama al otro no en términos altruistas, sino en la medida en que aporta un beneficio o virtud. Consideraba que el individuo era capaz de conocer realmente el mundo en su totalidad a través de los sentidos, si se someten los hechos a los conceptos de la razón y se siguen unos pasos para cerciorar su veracidad. Una filosofía que todavía hoy orienta la comprensión de las relaciones sociales de muchos políticos republicanos estadounidenses de la era Trump y de conservadores británicos.

La cuestión crucial para alcanzar ese punto de objetividad absoluta es que hay que sacar la sexualidad de ese circuito de saber y verdad y, en concreto, la heterosexualidad normativa,

para preguntarnos qué tiene que ver el amor con la verdad y su configuración como lugar del conocimiento objetivo. Es decir, si el amor es una forma de deseo para alcanzar la totalidad o verdad o si el amor permite una multiplicidad de lazos diversos y relativos para sostener la vida y conocer la singularidad.

5. La funcionalidad de las subjetividades agustinianas para lo absoluto imaginario y su disfuncionalidad para sostener la vida en las doctrinas de Rousseau y Kierkegaard.

La fusión o unidad de lo individual agustiniana cristaliza para la ética en un sujeto jurídico, que a partir de la modernidad y Rousseau conforma un sujeto de derecho y justicia. Será referente de derechos y deberes a partir del lugar de la paternidad en su más amplia acepción (padre del cristianismo, padre de familia y de la patria, padre del rebaño de fieles), como plantea Diotima. Rousseau conforma este estatuto a través del reconocimiento entre semejantes en el pacto social, donde el individuo o familia autosuficiente es titular de derechos y la subjetividad deseante de Kierkegaard deviene en una total identificación entre sujeto deseante y derecho individual.

Para la ética esta visión agustiniana del pacto social se asienta sobre la violencia en un pacto sexual, que implica una deuda del sujeto amante por la explotación del trabajo y el tiempo y la asimilación de lo otro en la unidad familiar y una deuda con el semejante; mientras que para Kierkegaard esta versión ética del esposo y la familia supone un estatuto inferior porque implica precisamente cargas morales o dependencias, como para san Agustín. El caballero solamente responde a sus propios fines de unidad y soberanía, cuyo endeudamiento remite únicamente a su deber con un prójimo semejante indeterminado. En ambos autores, como fundaba Agustín de Hipona, la ética no tiene que ver con una práctica coparticipe y corresponsable colectiva, ni siquiera en la unidad familiar rousseauniana que solo se hace cargo del sostenimiento familiar. Los otros semejantes responden entre sí y nadie acoge la responsabilidad de lo otro como interés singular o colectivo, son ajenos y extraños al grupo familiar y los prójimos.

En la *dilectio* de Agustín de Hipona el control sobre la alteridad sensual y las pasiones, en general, son lo que te aportan felicidad, por lo que para él o para el matrimonio

sentimentalizado de Rousseau el amor recae en la feminidad, por lo que animará a las mujeres para que sean cómplices en su unión amorosa con la masculinidad, explotando un excedente de tiempo y trabajo amoroso para que los sujetos repetitivos o masculinamente seriados modulen su *amour propre* y se adhieran al pacto social. Y en Kierkegaard el amor está claramente marcado por la obediencia y el silencio del individuo ante lo divino y el prójimo para alcanzar la felicidad, y donde no cabe ni la alteridad de las mujeres que se someterán voluntariamente al sacrificio incluso en el camino religioso, ni contempla ninguna otra alteridad ni lazo diverso. Una subjetividad feminizada que contradice paradójicamente el devenir mujer como amor, que Kierkegaard había reproducido de Agustín, y como él termina petrificando ese sujeto amado en una imagen extraña vulnerable, colectiva, como cualquier otra alteridad para ser sacrificada y abnegada.

Con este lugar de la feminidad y la alteridad como objeto de amor, intermediario o medicación en el sacrificio, se conforma una ética de los cuidados y la responsabilidad y una ética de la justicia y el derecho, que se han forzado para ser prácticas morales complementarias y funcionales en el orden político para alcanzar una unidad de fusión y derecho Y esto no resuelve el sostenimiento de la vida y la singularidad de la humanidad, ni tan siquiera de las unidades o subjetividades autosuficientes. Más bien, la vida del amor y los vínculos se ha puesto al servicio de la explotación y la muerte de la singularidad, sentimentalizándolos en la subjetividad feminizada.

La metáfora agustiniana del deseo se enmarca en el tener y hace del mismo un derecho individual en el espacio público a través de esa ética del logro; mientras que el deseo feminizado se expresa como logro de su sacrificio amoroso que oculta la vulnerabilidad del ser humano y la interdependencia. Las mujeres y otros grupos sociales son quienes se enlazan colectivamente para hacerse cargo de la vulnerabilidad y la interdependencia en condiciones de explotación, pero en su propio sacrificio enmarcan su trabajo y su red de amor en términos de explotación y en el interior de la unidad familiar. Para el neoliberalismo, la ética del derecho hiperindividualizado en complicidad o complementariedad con la ética del cuidado supone un éxito de subjetividad individualista, tal y como lo entendieron Rousseau o

Kierkegaard, pero es una fusión mortífera que oculta las necesidades de organización colectiva de la vida.

Es más, la ética del derecho, devenida del sujeto jurídico agustiniano, ha llevado al sujeto deseante al vínculo entre deseo y derecho; situándose en un lugar de dominio y legitimidad sobre la posesión de objetos de amor como medio para su fin, en el que el semejante es un competidor con los mismos derechos, como habla Kierkegaard de Eduardo u otros hombres de su estatus social y racializado. Y en cuanto a la ética del cuidado, la práctica de los personajes femeninos en las obras o referencias de estos pensadores expresan una deriva reaccionaria, en la que el sujeto feminizado se autoinmola o sacrifica voluntariamente por amor como objeto amoroso, para responsabilizarse y empatizar moralmente con la singularidad de los otros. Pero preferentemente se hace cargo de tal singularidad material o afectiva en el marco del espacio familiar y privado, como ocurre, por ejemplo, con Julie de Rousseau.

En cualquiera de los casos, tanto la ética jurídica de la subjetividad absoluta masculinizada como la feminizada de cuidados, el deseo se ha articulado bajo dicha producción continua de deseo-logro-consumo, que Agustín de Hipona delimitaba en el objeto de deseo erróneo. En realidad, es el mismo devenir del sujeto amante y su relación de dominio y posesión de objetos de amor ideal, lo que hace que el consumo no tenga fin, como Juan el seductor en su captura de la belleza del amor en las mujeres. Todas ellas consideradas huellas de la Imagen petrificada de la *madona* que nunca se alcanza, pero también, ocurre en el consumo del ideal supremo de amor fusión, porque objeto y amor se identifican en la posesión. No hay separación mediada por el lazo entre lo amado y el amor como acontecimiento.

Además, el mismo horizonte de perfección de la Idea o imagen de la feminidad o masculinidad absoluta, reformuladas por el padre de la Iglesia, son formas imposibles de alcanzar en la existencia terrenal, que no hacen más que colocar la existencia en el lugar mortífero de consumo serial en pro de una supuesta felicidad. Un horizonte de felicidad que, independientemente de lo que se entienda por la misma, es imposible para la estructura fragmentaria que el inconsciente impone al “yo”. Es más, la multidireccional del deseo y la

singularidad que desborda subjetivamente al sujeto deshacen la posibilidad de satisfacer cualquier ideal subjetivo absoluto.

En este marco amoroso el incumplimiento de ese ideal de felicidad deviene en fracaso individual y en culpa, en la medida en que la construcción de la relación sujeto/objeto rompe precisamente con los lazos sociales. Y elide a la sociedad en su conjunto de la responsabilidad de un constructo moral de felicidad, que se ha apuntalado cultural y socialmente. Esa culpa individualizada que muestra el personaje de Julie en Rousseau por haber amado a otro que no era adecuado para su fin, o Cordelia de Kierkegaard por no haber alcanzado su fin de objeto amado en el matrimonio. Una culpa improductiva que se expresa en las propias contradicciones de Rousseau con su deseo de vivir un amor singular, o con su paternidad irresponsable y a Kierkegaard con su sacrificio en la ruptura con Regina.

El problema ético fundamental, que abre este paradigma del deseo, es vincular el amor y el objeto a la verdad, donde el lazo se convierte en un objeto a sacrificar y no como un fin en sí mismo, lo que supone someter el sostenimiento de la vida y el cuerpo social a la precarización y la muerte.

A partir de estas conclusiones, esta investigación se plantea como conclusión general que lo feminizado agustiniano, sean mujeres u otros, son aquellos sujetos incapaces de alcanzar la independencia del lazo social en la fusión del amor heteronormativo. Se constituyen en alteridades inferiores y son denostados cuando dichas como mujeres o sujetos dependientes no se hacen cómplices de los fines de la masculinidad autosuficiente. Un paradigma que problematiza la interdependencia ontológica de lo humano no solo material sino afectiva, a pesar de que estos sujetos autosuficientes son tan dependientes o más que el resto, porque en su esquema de logro absoluto absorben más trabajos de sostenimiento colectivo en condiciones de explotación. Lazos colectivos que necesita cualquier concepción antropológica, ya sea el hombre antes de la caída de Adán instituido por Agustín, el hombre natural de Rousseau o el caballero esteta de Kierkegaard, puesto que no son más que mitos de la individualidad fundamentados en un supuesto origen fundacional y de temática religiosa, y recreados por la masculinidad para erigirlos en Idea virtuosa de autosuficiencia.

Los seres humanos, sin una interrelación entre lo individual y lo colectivo, y entre lo absoluto y lo relativo, recrearían imágenes seriales subjetivas, es decir, no son nada más que una forma sin cuerpo, que ni atenderían a los trabajos de la vida colectiva y su sostenimiento, como Sócrates, Jesús, Ulises o Abraham.

Estos tres pensadores se aventuran en sus discursos amorosos a sacrificar el lazo y la singularidad del deseo, ofreciendo un discurso de irresponsabilidad sobre la diversidad de la vida y de asimilación de lo Otro concreto, con el objeto de alcanzar el mito de la autosuficiencia o independencia individual entre semejantes. Dicho en otros términos más concretos, a partir de este discurso amoroso totalitario y extendido en nuestra sociedad occidental que sacrifca el deseo sexual singular, habría que abrir desde la ética una reflexión sobre el deseo y el amor. Observar críticamente la matriz amorosa a través del propio impulso de interrelación entre sujetos amantes e inscribir el debate en una ontología de la vulnerabilidad, de nuestra condición de seres ecodependientes e interdependientes, para dar cuenta de la precariedad humana, del lazo social y singular y el carácter significativo de cada ser humano. Finalmente, habría que explorar el conocimiento devenido del mismo amor situado en los lugares del ‘entre’ individuos o sujetos y ‘entre’ grupos o colectivos. La posibilidad de investigar el lazo afectivo desde la epistemología, que desplace críticamente el conocimiento amoroso en términos de autoconocimiento para el logro de cosas u objetos correctos o verdaderos de un sujeto individualizado, y situarlo en el lugar de impulso y vínculo, por el que los sujetos participan en la construcción del conocimiento colectivo.

5. Bibliografía

5.1. Obras-fuente

Agustín, santo, Obispo de Hipona (2004) *La ciudad de dios (2º).* En: Santamarta del Río, S. y Fuertes M. (ed. bilingüe). Obras completas de san Agustín, tomo XVII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Agustín, santo, Obispo de Hipona (1995) *Ochenta y tres cuestiones diversas: Escritos Varios (2º)*. En: Calvo, T. (ed. bilingüe). Obras completas de san Agustín. Tomo XL. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Agustín, santo, Obispo de Hipona (1984) *Sermones (5º), 273-338: Sermones sobre los mártires*. En: Luis, P. de (ed. bilingüe). Obras completas de san Agustín. Tomo XXV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Agustín, santo, Obispo de Hipona (1983) *Sermones (3º), 117-183: Evangelio de San Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas.* En: Fueyo, A. del y Luis, P. de (ed. bilingüe). Obras completas de san Agustín. Tomo XXIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Agustín, santo, Obispo de Hipona (1968) *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. En: Arias, L. (ed. bilingüe) Obras de san Agustín. Tomo V. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Agustín, santo, Obispo de Hipona (1966) *Enarraciones sobre los salmos (3º)*. En: Martín, B. (ed. bilingüe). Obras completas de san Agustín. Tomo XXI. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Agustín, santo, Obispo de Hipona (1964) *La ciudad de dios (Vol. 1º)*. En: Morán, J., (ed. bilingüe). Obras completas de san Agustín. Tomo XVI. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Agustín, santo, Obispo de Hipona (1954a) "De los enlaces adulterinos". En: García, F., Cilleruelo, L. y Florez, R (ed. bilingüe). *Tratados Morales.* Obras completas de san Agustín. Tomo XII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Agustín, santo, Obispo de Hipona (1954b) "Del bien del Matrimonio". En: García, F., Cilleruelo, L. y Florez, R. (ed. bilingüe). *Tratados Morales*. Obras completas de san Agustín. Tomo XII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Agustín, santo, Obispo de Hipona (1954c) "Sobre la santa virginidad". En: García, F.; Cilleruelo, L. y Florez, R. (ed. bilingüe). *Tratados Morales*. Obras completas de san Agustín. Tomo XII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Agustín, santo, Obispo de Hipona (1946) *Las confesiones.* En: Vega, Á. C. (ed. bilingüe). Obras de san Agustín. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Kierkegaard, Sören (2014) *Temor y temblor*. Trad. S. Vicente. Madrid: Tecnos

Kierkegaard, Sören (2009) *In Vino veritas*. Trad. D. Gutiérrez. Madrid: Alianza editorial

Kierkegaard, Sören (1988) *Diario de un seductor*. Trad. D. Gutiérrez. Barcelona: Ediciones Destino

Kierkegaard, Sören (1965) *Las obras del amor, Volumen IV, primera parte*. Trad. D. Gutiérrez. Madrid: Guadarrama

Platón (2014) *El banquete*. Trad. M. Martínez. Madrid: Gredos

Platón (1997) *Fedro*. En: Diálogos III. Trad. E. Lledó. Madrid: Gredos

Rousseau, Jean Jaques (1980) *Emilie ou de L`éducation*. En: Gagnebin B. & Raymond M. (Eds.) Œuvres complètes IV. Genève: Gallimard

Rousseau, Jean Jacques (1979a). *Du contract social*. (Première versión, manuscrit de Genève). En: Gagnebin, B. & Raymond M. (Eds.) Œuvres complètes, Vol. III. Genève: Gallimard

Rousseau, Jean Jacques (1979b) *Du contrat social*. En: Gagnebin, B. & Raymond M. (eds.). Œuvres complètes, Vol. III. Genève: Gallimard

Rousseau, Jean Jacques (1979c) "Guerre et état de guerre". En: Gagnebin, B. & Raymond, M. (eds.) *Appendice*. Œuvres complètes, Vol. III. Genève: Éditions Gallimard

Rousseau, Jean Jacques (1979d) "Que l'etat de Guerre nait de l'etat social". En: Gagnebin, B. & Raymond, M. (Eds.) *Écrits sur l'abbe de Saint-Pierre*. Œuvres complètes, Vol. III. Genève: Gallimard

Rousseau, Jean Jacques (1969). *La nouvelle Héloïse*. En: Gagnebin, B. & Raymond, M. (Eds.) Œuvres complètes Vol. II. Genève: Gallimard

5.2. Bibliografía general

Abbgnano, Nicola (2001) "Filosofía patrística. Filosofía escolástica". Trad. J. Estelrich y J. Pérez. *Historia de la filosofía. Filosofía antigua. Vol. 1*. Barcelona: Hora

Abbgano, Nicola (1994) "La filosofía del Romanticismo. La filosofía entre los siglos XIX y XX". Trad. J. Estelrich y J. Pérez. *Historia de la Filosofía, Vol. 3*. Barcelona: Hora

Adorno, Theodor (1984) *Dialéctica negativa*. Trad. J. Mª Ripalda y J. Aguirre. Madrid: Taurus

Adorno, Theodor W. (1969) *Kierkegaard: La construcción de una estética*. Trad. J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila Editores.

Ahmed, Sara (2007) *La política cultural de las emociones*. Trad. C. Olivares. México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género. UNAM

Althusser, Louis (2003) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Trad. J. Sazbón y A.J. Pla. Buenos Aires: Nueva Visión

Amorós, Celia (2000) *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad.* Madrid: Cátedra

Amorós, Celia (1992a) "Hongos hobbesianos, setas venenosas", *Mientras Tanto, nº 48*, Enero-Febrero, pp. 59-67. Disponible en: http://biblioteca.ccoo.cat/intranet-tmpl/prog/en/local_repository/documents/17354_38438.pdf [Consultado 24-4-2021]

Amorós, Celia (1992b) "Notas para una teoría nominalista del patriarcado", *Revista Asparkia, núm. 1,* pp. 41-58

Amorós, Celia (1991) *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos

Amorós, Celia (1987) *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Barcelona: Anthropos

Arendt, Hannah (2011) *El concepto de amor en San Agustín*. Trad. A. Serrano. Madrid: Encuentro

Ariès, Philippe (1982) "L'amour dans le mariage", *Communications*, *35*. *Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité*. pp. 116-122. https://doi.org/10.3406/comm.1982.1527

Barth, Paul (1930) *Los estoicos*. Trad. L. Recasens. Madrid: Revista de Occidente

Bayer, Raymond (1980). *Historia de la estética*. Trad. J. Reuter. México: Fondo de cultura económica

Beauvoir, Simone de (2015) *El segundo sexo*. Trad. A. Martorell. Madrid: Cátedra

Benítez, Pedro A. (2003) "La libertad moral según San Agustín", *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana),* Vol. 35*,*105, pp. 93-108

Benjamin, Jessica (2013) *La sombra del otro. Intersubjetividad y género en psicoanálisis*. Trad. L. Díez. Madrid: Psimática

Binetti, María José (2003) "El concepto kierkegaardiano de ironía", *Acta philosophica,* vol. 12, fasc. 2*,* pp. 197-218.

Bodei, Remo (1998) *Ordo amoris. Conflictos terrenos y felicidad terrestre*. Trad. M. Villanueva. Valladolid: Cuatro ediciones

Borrego, Enrique Mª (1994) *Cuestiones plotinianas*. Granada: Universidad de Granada

Bourdieu, Pierre (2000) *La dominación masculina*. Trad. J. Jordá. Barcelona: Anagrama

Brochard, Victor (2008) *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Trad. L. Ostrov. Buenos Aires: Posada

Brown, Peter (1969) *Biografía de Agustín de Hipona*. Trad. M. R. Tovar y S. Tovar. Madrid: Revista de Occidente

Brown, Peter (2016) *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d.C.)*. Trad. A. Luengo. Barcelona: Acantilado

Brown, Wendy (2016) *El pueblo sin atributos*. *La secreta revolución del neoliberalismo*. Trad. V. Altamirano. México: Malpaso

Brun, Jean (1977) *El Estoicismo*. Trad. T. Moro. Buenos Aires: EUDEBA

Butler, Judith (2016) "La desesperación especulativa de Kierkegaard". En Butler, J., *Los sentidos del sujeto*. Trad. P. Kuffer. Barcelona: Herder

Butler, Judith (2015) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Trad. M.J. Viejo. Barcelona: Paidós.

Butler, Judith (2012) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Amorrortu

Butler, Judith (2011) *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Trad. J. Cruz. Madrid: Cátedra

Butler, Judith (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas.* Trad. B. Moreno. Barcelona: Paidós

Butler, Judith (2007) *El género en disputa*. Trad. M.A. Muñoz. Barcelona: Paidós

Carrasco, Cristina, Borderías, Cristina y Torns, Teresa (2011) "Introducción. El trabajo de cuidados: Antecedentes Históricos y debates actuales". En: Carrasco, Cristina, Borderías, Cristina y Torns, Teresa (eds). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. Madrid: Catarata

Cassien, Jean (1965) *Institutions cénobitiques*. París: Les Editions du Cerf

Castoriadis, Cornelius (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Trad. A. Vicens. Barcelona: Tusquets

Chevalier, Jean-Jacques (1953) "Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale". *Revue Française de Science Politique,* 3, (1*),* pp. 5-30. https://doi.org/10.3406/rfsp.1953.452688

Cobo, Rosa (1995) *Fundamentos del patriarcado moderno*. Madrid: Cátedra.

Cobo, Rosa (1986) "El problema de la renaturalización en Jean-Jacques Rousseau". *Revista de Estudios Políticos (Nueva época), 50* (Marzo-Abril), pp. 241-252

Collins, James (1970) *El pensamiento de Kierkegaard*. Trad. E. Landázuri. México: Fondo de Cultura Económica

Comte-Sponville, André (2012) *Ni el sexo ni la muerte*. *Tres ensayos sobre el amor y la sexualidad*. Trad. A. Capel. Barcelona: Paidós

Copleston, Frederick (1991) *Historia de la Filosofía*. *Grecia y Roma.Vol.1*. Trad. J.M. García. Barcelona: Ariel

Crombie, Ian M. (1979) *Análisis de las doctrinas de Platón. 1. El hombre y la sociedad.* Trad. A. Tóran y J.C. Armero. Madrid: Alianza

Crombie, Ian M. (1979) *Análisis de las doctrinas de Platón. 2*. Teoría del conocimiento y de la naturaleza. Trad. A. Tóran y J.C. Armero. Madrid: Alianza

D'Angour, Armand (2020) *Sócrates enamorado. Cómo se hace un filósofo*. Trad. A. Pérez. Barcelona: Ariel

Davis, Angela Y. (2004) *Mujeres, raza y clase*. Trad. A. Varela Madrid: Akal

Derrida, Jacques (2005) "A quién dar (saber no saber)". En: *Kierkegaard Vivo. Una reconsideración*. Trad. C. de Peretti, y P. Vidarte. Madrid: Encuentro

Domènech, Antoni (2016) "Individuo, comunidad, ciudadanía", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía,* 0, pp. 27-42 http://dx.doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1476

Domènech, Antoni (2013) “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo”, *Revista de Estudios Sociales,* 46, pp. 14-23. https://doi.org/10.7440/res46.2013.02

Domènech, Antoni (1989) *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona: Crítica

Ecco, Umberto (1992) *Los límites de la interpretación*. Trad. H. Lozano. Barcelona: Lumen

Esteban, Mari Luz (2011) *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra

Fanon, Frantz (1963) *Los condenados de la Tierra*. Trad. J. Campos. México: Fondo de cultura económica

Federici, Silvia (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Trad. V. Hendel y L.S. Touza. Madrid: Traficantes de Sueños

Fernández Liria, Carlos (2020) *Sexo y Filosofía. El significado del amor*. Madrid: Akal

Fetscher, Irving (1979) “Filosofía moral y política de J.J. Rousseau”, *Revista de Estudios Políticos,* Nº 8, (Ejemplar dedicado a Rousseau), 7-32

Figueroa, Rodrigo (2014) “Kierkegaard y el matrimonio”, *Veritas,* 30 (Marzo 2014), pp. 83-104

Flandrin, Jean-Luis (1979) *Los orígenes de la familia moderna. La familia, el parentesco y la sexualidad en la sociedad tradicional*. Trad. M.A. Galmarini. Barcelona: Crítica

Foucault, Michel (2019) *Historia de la sexualidad. IV. Las confesiones de la carne*. En edición F. Gros y trad. H. Pons. Madrid: Siglo XXI

Foucault, Michel (2006) *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Trad. M. Soler. Madrid: Siglo XXI

Foucault, Michel (2005) *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Trad. T. Segovia. Madrid: Siglo XXI

Foucault, Michel (2004) *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*. Trad. F. Fuentes. Buenos Aires: Paidós

Foucault, Michel (1999) *Estética, ética y hermenéutica*. Trad. A. Gabilondo. Barcelona: Paidós Básica

Francisco, Mercedes de (2012) *Un nuevo amor*. Buenos Aires: Grama

Freud, Sigmund (1995) "El malestar en la cultura". En Freud, S., *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Trad. R. Rey y L. López. Madrid: Alianza editorial

Froese, Katrin (2016) 5. "Openings that Close: The Paradox of Desire in Rousseau". In M. Blackell, J. Duncan & S. Kow (Ed.), *Rousseau and Desire* (pp. 104-116). University of Toronto Press. https://doi.org/10.3138/9781442685376-007

García, Francisco (1978) *Gnosis: La esencia del dualismo gnóstico*. Buenos Aires: Castañeda

Gay, Peter (1992) *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud. Vol. II*. Trad. E. Niño de la Selva, México: Fondo de cultura Económica

Gil, Mario G. (2013) "La idea de autonomía y libertad en filosofía social rousseauniana", *Revista de Educación y Pensamiento*, 20, 53-69

Gilligan, Carol (2018) "Revisiting 'In a Different Voice'" (interview), *Learning Landscapes, spring, Vol. 11,* nº2. https://doi.org/10.36510/learnland.v11i2.942

Gilligan, Carol (1986) *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*. Trad. J.J. Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.

Gilson, Etienne (1981) *El espíritu de la filosofía medieval*. Trad. R. Anaya. Madrid: Ediciones Rialp

Girard, René (1995) *La violencia y lo sagrado*. Trad. J. Jordá. Barcelona: Anagrama

Goldmann, Lucien (1968) "Kierkegaard en el pensamiento de Georg Lukács". En: *Kierkegaard vivo*. Trad. A.P. Sánchez. Madrid: Alianza

Gouges, Olympe de (1791). *Declaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*. Disponible en: http://www.siefar.org/wp-content/uploads/2015/09/Gouges-Déclaration.pdf [Consultado 22-4-2021]

Hadot, Pierre (2004) *Plotino o la simplicidad de la Mirada*. Trad. M. Solana. Barcelona: Alpha Decay.

Haraway, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Trad. M. Talens. Madrid: Cátedra

Harding, Sandra (1996) *Ciencia y feminismo*. Trad. P. Manzano. Madrid: Ediciones Morata.

Hartmann, Heidi (1979) "Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo", *Papers de la Fundació,* 88. Disponible en: https://fcampalans.cat/archivos/papers/88.pdf [Consultado el 22-4-2021]

Hernández, Silvestre M. (2014). "Rousseau: el quehacer literario, otra lectura de la sociedad", *Revista Fuentes Humanísticas,* 27 (48)*,* pp. 173-187

Hiusman, Denis y Verguez, André (directores). *Historia de los filósofos ilustrada por los textos*. Traducción García, C. Madrid: Tecnos

Huftier, Maurice (1966) *Libre arbitre, liberté et péché chez Saint Augustin*. Lovain: Nauwlaerts

Illouz, Eva (2012) *¿Por qué duele el amor? Una explicación sociológica*. Trad. M.V. Rodil. Buenos Aires: Katz Editores.

Illouz, Eva (2009) *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Trad. M.V. Rodil. Buenos Aires: Kazt Editores

Illouz, Eva (2007) *Intimidades congeladas. Las emociones del capitalismo.* Trad. J. Ibarburru. Buenos Aires: Katz Editores

Inwood, Brad (1985) *Ethics and human actions in early stoicism*. Oxford: University press, Clarendon press

Jaeger, Werner (1993) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. J. Xiarau (Libros I y II) y W. Roces (libros III y IV). Madrid: Fondo de Cultura Económica

Jiménez, Ángeles (1995) "La construcción del concepto de ciudadanía en la modernidad", *Arenal: Revista de Historia de Mujeres*, 2 (1), pp. 25-40

Jónasdóttir, Anna (1993) *El poder del amor ¿Le importa el sexo a la Democracia?* Trad. C. Martínez. Madrid: Cátedra

Kant, Inmanuel (2008) *La metafísica de las costumbres.* Trad. A. Cortina y J. Conill. Madrid: Tecnos

Keller, Evelyn F. (1991) *Reflexiones sobre género y ciencia*. Trad. A. Sánchez. Valencia: Alfons el Magnánim

Lacan, Jacques. (2013) *La transferencia*. Trad. E. Berenguer. Buenos Aires: Paidós

Laercio, Diógenes (1990) *Los filósofos estoicos*. Trad. A. López. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A. (PPU)

Laqueur, Thomas (1994) *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Trad. E. Portela. Madrid: Cátedra

Long, Anthony A. (1977) *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. Trad. P. Jordan. Madrid: Revista de Occidente

López, Silvia (2013) *Filosofía de la diferencia y teoría feminista contemporánea: ¿Cómo pensar la política hoy?* Tesis doctoral inédita dirigida por G. Aranzueque. Universidad Autónoma de Madrid

Lukács, Georg (1970) *Historia y conciencia de clase*. Trad. francés F. Duque y cotejado italiano G. Bertorelli. La Habana: Editorial de Ciencias sociales del Instituto del Libro cubano

Macaya, Laura (2013) *Esposas nefastas y otras aberraciones: el dispositivo jurídico como red de construcción de la feminidad*. Barcelona: Diletanst

Maheu, René (1968) "Discurso inaugural". En: *Kierkegaard vivo*. Trad. A.P. Sánchez. Madrid: Alianza

Marí, Enrique E. (2001) *El Banquete de Platón*. Buenos Aires: Biblos

Martín, Álvaro (2009) "El existencialismo filosófico como praxis literaria en la obra de Renato Rodríguez". *Alpha,* n° 28, Julio, pp. 65-86

Martínez, Marcos (2014) "Apéndice" y "Prólogo". En Platón, *El banquete.* Trad. Marcos Martínez. Madrid: Gredos

Marx, Karl y Engels, Fréderic (2005) *El manifiesto comunista*. Trad. J. Izquierdo. Madrid: Turner

Marx, Karl (1998). El proceso de producción de capital. *El capital, crítica de la economía política. Tomo I/Vol. 1*. Trad. P. Scaron. México: Siglo XXI

Maynadé, Josefina (1970) *Plotino y la escuela de Alejandría*. México: Orion

Mernissi, Fatema (2018) *Las sultanas olvidadas. La historia silenciada de las reinas del islam*. Trad. M.A. Galmarini. Barcelona: Península.

Molina, Cristina (1994) *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona: Anthropos

Morgenstern, Mira (2009) "8. Politics in/of the City: Love, Modernity, and Strangeness in the City of Jean-Jacques Rousseau". In: Blackell, M., Duncan, J. & Kow, S. (eds.). *Rousseau and Desire* (pp. 165-186). Toronto: University of Toronto Press. https://doi.org/10.3138/9781442685376-010

Mornet, Daniel (1926) *La pensé Française au XVIIIe siècle*. Librairie Armand Colin. http://dx.doi.org/doi:10.1522/24800015

Muñoz Valle, Isidoro (1974) "La crisis de las tradiciones en la antigua Grecia y las diversas concepciones del Estado". *Revista de Estudios Políticos*, (195-196), pp. 101-134

Nietzsche, Friedrich (2005) *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Trad. A. Sánchez. Madrid: Alianza

Nussbaum, Martha C. (1995) *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. A. Ballesteros. Madrid: Visor

Onfray, Michel (2010) "El cristianismo hedonista". *Contrahistoria de la filosofía, II*. Trad. M.A. Galmarini. Barcelona: Anagrama

Onfray, Michael (2002) *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*. Trad. X. Brotons. Valencia: Pre-textos

Ogrodnick, Margaret. (1999) *Instinct and Intimacy: Political Philosophy and Autobiography in Rousseau*. Toronto: University of Toronto Press. https://doi.org/10.3138/9781442676213

Pagés, Anna (2018) *Cenar con Diotima. Filosofía y feminidad*. Barcelona: Herder

Pateman, Carol (1995) *El contrato sexual*. Trad. M. L. Femenías y M. X. Agra, México: Anthropos

Pérez, Amaia (2014) *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital vida*. Madrid: Traficantes de Sueños

Pieper, Josef (1965) *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico "Fedro"*. Trad. C. García. Madrid: Ediciones Rialp

Plotino (1998) *Enéadas. V-VI*. Trad. J. Igal. Madrid: Gredos

Plotino (1985) *Enéadas. III-IV*. Trad. J. Igal. Madrid: Gredos

Posada, Luisa (2012) "La filosofía de los sexos y la 'mujer doméstica'. En Posada, L: *Sexo, vindicación y pensamiento*. Madrid: Huerga y Fierro editores.

Pulcini, Elena (1996) "Diotima el mito platónico del Eros y el matriarcado de Bachofen", *Revista Acta Poética,* Vol. 17, 1-2, pp. 223-245. http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ap.1996.1-2.548

Rand, Ayn (2009) *El manifiesto romántico*. Ed. Grito sagrado. Disponible en: https://kupdf.net/download/el-manifiesto-romantico-ayn-rand-pdf_58d34eb0dc0d607274c346be_pdf [Consultado 22-4-2021]

Ramos, Iago (2009) *Rousseau y el ser del hombre.* Edicciones Universidad de Salamanca, colección Vitor: Salamanca.

Reina, Casiodoro de &Valera, Cipriano de (2009) *Santa Biblia. Antiguo testamento y nuevo*. Revisada y cotejada textos en hebreo, arameo y griego. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (SUD)

Rich, Adrienne (1996) *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Trad. A. Becciu. Madrid: Cátedra

Robin, Léon (1908) *La theorie platonicienne de l'amour*. París: Librairies Félix Alcant and Guillaume Réunies. Disponible en: https://ia800205.us.archive.org/26/items/lathorieplaton00robi/lathorieplaton00robi.pdf [Consultado el 22-4-2021]

Román, Ángel Damián (2011) *La Huella de San Agustín en la Ética de los Valores de Scheler*. Tesis doctoral inédita dirigida por U. Ferrer. Universidad de Murcia.

Rougemont, Denis de (1945) *El amor y Occidente*. Trad. R. Xirau, y J. Xirau, México: Leyenda. Disponible en: https://kupdf.net/queue/rougemont-denis-de-amor-y-occidente_59fe42e4e2b6f5fe28ee6a7d_pdf?queue_id=-1&x=1619090472&z=ODUuMjUxLjEzMC4xMzg= [Consultado 22-4-2021]

Rubin, Gayle (1989) "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad". En: Vance, Carole S. (Comp.). *Placer y peligro*. *Explorando la sexualidad femenina*, 113-190. Madrid: Revolución

Rubin, Gayle (2013) “El tráfico de mujeres: Notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. En: Lamas, M. (comp.). *El género la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Universidad Nacional Autónoma de México

Rubio, José (1987) “Democracia y legitimación del poder en Rousseau (Democracia avanzada versus representación política)”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época), 58*, octubre-diciembre, 215-242

Rubio, José (1997) “Principios del derecho de la guerra. Jean-Jacques Rousseau”, *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía,* Vol. II, pp. 355-381

Ruíz, Pilar (2007) “Prólogo”. En: Rousseau, J. J. *Julia o la nueva Eloísa*. Trad. P. Ruiz. Madrid: Akal

Salles, Ricardo (2006) *Los estoicos y el problema de la libertad*. México: Instituto de investigaciones filosóficas-UNAM

Sartre, Jean Paul (1968) “El universal singular”. En: *Kierkegaard vivo*. Trad. A.P. Sánchez. Madrid: Alianza

Scheler, Max (1996) *Ordo amoris*. Trad. X. Zubiri. Madrid: Caparrós Editores

Sciacca, Michele F. (1955) *San Agustín*. Trad. U. Álvarez. Barcelona: Luis Miracle

Smith, Adam (1997) *La Teoría de los Sentimientos Morales*. Trad. E. Rodríguez. Madrid: Alianza

Taylor, Alfred E. (2013) *Plato. The man and his work*. Vol. 18. Abingdon, Oxon: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203101377

Theunissen, Michael (2005) “El perfil filosófico de Kierkegaard”. Trad. S. Muñoz, *Revista Estudios de Filosofía*, 32, pp. 9-25

Todorov, Tzvetan (1987) *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*. Trad. M. Renata. Barcelona: Gedisa

Torralba, Francesc (2016) "La esencia del amor en Kierkegaard. Interpretación de Las Obras del amor (1847)", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica,* 72(271), pp. 411-429. https://doi.org/10.14422/pen.v72.i271.y2016.010

Valcárcel, Amelia (1997) "La misoginia romántica II. Kierkegaard: la misoginia galante". En Valcárcel, A., *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

Zambrano, María (1995) "Eloísa o la existencia de la mujer". En: Laurenzi, E (comp.). *María Zambrano. Nacer por sí misma*, pp. 90-113. Horas y Horas.

Zambrano, María (2011) *Confesiones y guías*. Madrid: Eutelequia