

Artículos Dosier<https://doi.org/10.34024/prometeica.2025.32.19740>**PERSONA Y AMOR EN EL ROMANTICISMO POSMODERNO***PERSON AND LOVE IN POSTMODERN ROMANTICISM**PESSOA E AMOR NO ROMANTISMO PÓS-MODERNO***Juan Pablo Roldán***(Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino / Universidad Austral, Argentina)**jproldanr@gmail.com*

Recibido: 18/11/2024

Aprobado: 07/01/2025

RESUMO

A tese da continuidade entre o romantismo e o pensamento pós-moderno tornou-se comum. Baseia-se no facto de que ambos teriam o denominador comum do irracionalismo, oposto à racionalidade do Iluminismo. O debate sobre o pós-modernismo é, ao mesmo tempo, uma discussão sobre a essência do Iluminismo. Considerar, neste contexto, a questão filosófica do amor, e a sua relação com o conceito de pessoa, pode fornecer dados importantes para esta análise. Propõe-se nestas linhas que a dialética eros-ágape, presente de diferentes formas tanto no Iluminismo como no Romantismo, é também notável no pensamento pós-moderno. Esta dialética seria um aspecto particular de uma outra, mais vasta, que explicaria a continuidade na diferença entre o Iluminismo, o Romantismo e o Pós-modernismo. Por outro lado, defende-se que este olhar sobre a pós-modernidade pode fornecer uma série de chaves para interpretar alguns fenómenos atuais.

Palavras-chave: pessoa. amor. ilustração. pós-modernidade.

ABSTRACT

The thesis of continuity between Romanticism and postmodern thought has become commonplace. It is based on the fact that both have the common denominator of irrationalism, opposed to the rationality of the Enlightenment. The debate about postmodernity is, at the same time, a discussion about the essence of Enlightenment. In this context, considering the philosophical question of love, and its relationship with the concept of the person, can provide important data for this analysis. It is proposed in these lines that the eros-agape dialectic, present in different forms both in Enlightenment and in Romanticism, is also notable in postmodern thought. This dialectic would be a particular aspect of another, broader one, which would explain the continuity in the difference between the Enlightenment, Romanticism and postmodernity. On the other hand, it is argued that this view of postmodernity can provide a series of keys to interpret some current phenomena.

Keywords: person. love. enlightenment. postmodernity.

RESUMEN

La tesis de la continuidad entre el romanticismo y el pensamiento posmoderno se ha transformado en un lugar común. Se fundamenta en que ambos tendrían el denominador común del irracionalismo, contrapuesto a la racionalidad propia de la Ilustración. El debate acerca de la posmodernidad es, al mismo tiempo, una discusión acerca de la esencia de la Ilustración. Considerar, en este contexto, la cuestión filosófica del amor, y su relación con el concepto de persona, puede aportar datos importantes a este análisis. Se propone en estas líneas que la dialéctica eros-ágape, presente de distinta forma tanto en el iluminismo como en el romanticismo, es notoria también en el pensamiento posmoderno. Esta dialéctica sería un aspecto particular de otra, más amplia, que explicaría la continuidad en la diferencia entre la ilustración, el romanticismo y la posmodernidad. Por otro lado, se sostiene que esta mirada sobre la posmodernidad puede aportar una serie de claves para interpretar algunos fenómenos actuales.

Palabras clave: persona. amor. ilustración. posmodernidad.

Introducción

¿Es la posmodernidad la consagración del hedonismo individualista en detrimento de la racionalidad y la ética del proyecto moderno? ¿Existe una continuidad entre las reacciones romántica y posmoderna a la Ilustración? Este artículo busca responder a estas preguntas mediante el análisis de una historia filosófica del amor. Para ello, parte de un estudio de la concepción del amor en la literatura romántica, vinculando posteriormente la dialéctica inherente a esta visión con la propia del pensamiento ilustrado. La existencia de esta dialéctica es fundamentada en una interpretación metafísica de las historias del amor de Rougemont (1945) y Le Brun (2006), cuyas posturas, aunque divergentes, resultan complementarias.

En este marco, la “dialéctica de la Ilustración” descrita por Horkheimer y Adorno (1998) encuentra confirmación en la dialéctica amorosa aquí explorada. Se sostiene en estas líneas que la evaluación de este conflicto —profundizado por Nietzsche, relativizado por el personalismo y exacerbado por la posmodernidad—, ofrece una base sólida para responder a las preguntas planteadas al inicio, interpretar algunos fenómenos contemporáneos y proponer una nueva periodización histórica acerca de las relaciones entre el iluminismo, el romanticismo y la posmodernidad.

1. Un drama romántico

El drama *Los bandidos*, del poeta y dramaturgo Friedrich Schiller, se expuso por primera vez en 1782. Es considerado una cumbre de la literatura amorosa romántica. Cuenta la historia de los Moor, una familia noble de Alemania en el siglo XV. El conde Maximilian vivía en su castillo con sus hijos Karl y Franz. Amalia, una joven sin origen aristocrático, también habitaba la residencia familiar y era la prometida de Karl. Éste era el preferido de su padre y gozaba de gran atractivo personal e inteligencia. Franz, en cambio, no era muy agraciado y envidiaba secretamente a su hermano. Cuando Karl va a estudiar a la ciudad y lleva la vida disipada de los estudiantes, Franz intercepta sus cartas y tergiversa sus palabras, a fin de causar en su padre una impresión cada vez más negativa. Finalmente, Franz le envía a su hermano, en nombre de su padre, una carta en la que lo deshereda y le prohíbe volver al hogar.

Karl, desesperado, cree que su vida y sus proyectos se han tornado imposibles, incluido su amor por Amalia. Decide formar, con sus amigos, que admiraban su carisma y su liderazgo, una banda heroica de criminales que luchan por la justicia.

Al tiempo decide hacer un alto en su vida de aventuras e intenta ver por última vez a su padre y a Amalia, acercándose al castillo familiar. Disfrazado, es recibido como un noble extranjero. Con gran emoción se reúne con Amalia, quien siente una gran atracción por el desconocido. Sin revelar su identidad, Karl intenta seducir a su prometida, llevado por el deseo de tenerla una última vez entre sus brazos. Amalia, al borde de la desesperación, cede a esa pasión que veía surgir en su interior, mientras piensa que Karl está muerto. Cuando Amalia le entrega como signo de resignación su anillo de compromiso y se acerca a él para abrazarlo, Karl la rechaza con tristeza e indignación. Amalia todavía no sabe que se trata de su prometido, y le habla de que en el más allá todos los amantes pueden volver a encontrarse, a lo que Karl le responde que, en la “eternidad”, “se descorre el velo y el amor retrocede horrorizado” (Schiller, 1984, p. 76). De esta forma, se da a conocer y se retira desairado.

Karl y su banda dejan el castillo para volver a los bosques y a su vida de asaltantes. Amalia los sigue, a los gritos, enajenada, suplicando piedad. Llega a pedir que la maten y, cuando los bandidos han desenvainado sus espadas, reaparece Karl, y prohíbe que la toquen, porque es “suya” (Schiller, 1984, p. 102). Karl la apoya sobre una roca, a modo de altar, y la mata con una estocada delante de sus compañeros, afirmando que ha realizado una gran proeza y que Amalia ahora es suya para siempre.

La historia puede sorprender al lector actual. Emparentar el amor-pasión, que todo lo justifica —tal sería la concepción hoy naturalizada— a la残酷 extrema parece inverosímil. Sin embargo, responde a una lógica. Theodor Adorno comenta con agudeza algunas implicancias filosóficas de esta obra en *Minima Moralia* (Adorno, 2001). Descubre en ella, respecto del amor, una “dialéctica”, análoga a la referida en *Dialéctica de la Ilustración*, que Adorno había publicado tiempo antes con Max Horkheimer. Según Adorno, Schiller muestra en el drama que es “menos sensible y más sensual que Goethe: tanto más abstracto, cuanto más inclinado a la sexualidad” (Adorno, 2001, p. 87). La pasión erótica absoluta, que genera conductas extremas es, al mismo tiempo, fría e inhumana. Para Adorno, existe una relación dialéctica entre un amor de nivel inferior y un espiritualismo inhumano. Ambos se reclaman.

Algo de esta brutalidad sensual, de esta incapacidad de distinguir, vive también en los grandes sistemas del idealismo especulativo, a pesar de todos los imperativos categóricos, y conecta indisolublemente el espíritu alemán con la barbarie alemana (Adorno, 2001, p. 88).

2. La dialéctica de eros y ágape

En *Amor y Occidente* (Rougemont, 1945), Denis de Rougemont propone una historia de eros, del amor-pasión, frente al cual sólo cabe ser víctima pasiva, y remonta su origen al pensamiento oriental. Entiende que su camino atraviesa luego el platonismo —que entroniza el impulso ascendente de eros—, y obtiene una difusión popular en Occidente gracias a la poesía del amor cortés de los trovadores medievales, emparentados con la herejía albigense. Este modelo de amor se naturaliza hasta tal punto que permanece presente hasta hoy como ideal. Jacques Le Brun, en *El amor puro. De Platón a Lacan* (Le Brun, 2006), postula un itinerario simétrico para ágape, el amor puro, activo y espiritual. También, afirma, se origina en oriente, atraviesa el platonismo y el catarismo, se populariza y es sostenido por los mismos autores que han defendido la primacía de eros como, por ejemplo, Sade, Schopenhauer y Freud.

Podría decirse que estas historias paralelas de eros y de ágape, que se reclaman y entrelazan, conforman una dialéctica que se potencia desde la ilustración y llegan al romanticismo conservando y aumentando su tensión. Esa tensión produce paradojas como la del relato de un gran amor que termina en el cruel asesinato de Amalia. Antes de matarla, Karl hace explícito este absurdo que reclama el paso de lo más natural a lo más antinatural:

¡Basta naturaleza! De aquí no pasarás ¡Ahora empieza el hombre! (Schiller, 1984, p. 103)

Francisco Leocata distingue entre modernidad e ilustración, por un lado, y entre distintas líneas internas de la ilustración, por otro. El “verdadero núcleo de la ilustración” sería la “voluntad de inmanencia”, que “no se trata de una inmanencia a la que se llega por necesidad especulativa, sino de algo postulatorio” (Leocata, 2001, p. 457). Existe una ilustración más racional y otra irracionalista —esta segunda sería

“antimoderna” (Leocata, 2013, pp. 21-26) —, pero la clave común consiste en que ambas dejan de lado la “dimensión metafísica” (Leocata, 2001, p. 479). Aplicando esta idea al tema del amor, podría decirse que la ilustración “radical”, materialista, hedonista, habría entronizado a eros para desacreditar la quimera del amor espiritual. Por otro lado, la ilustración que conserva para la razón un lugar de preferencia habría sido defensora del amor espiritual. En *Juliette, o ilustración y moral*, incluido en su *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno, 1998, pp. 129-164), Horkheimer y Adorno comparan las perspectivas de los contemporáneos Sade y Kant, aparentemente opuestas, pero coincidentes en su fondo filosófico¹. El inmoralismo de Sade, defensor de la fuerza irracional de la pasión, aparentemente opuesto al voluntarismo espiritualista de Kant, defensor del amor activo, sin nada de “patológico” (Kant, 1973, p. 29), que no recibe nada, coincide con éste en el deber de “apatía” (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 141) y en la imposibilidad postulatoria de una relación interpersonal.

3. El trasfondo metafísico del drama romántico

Las tradiciones de eros y de ágape —así entendidos—, opuestas y vinculadas dialécticamente a lo largo de la historia, coinciden en una concepción dualista del ser humano. Para ambas, todo hombre está formado por un fondo oscuro, primitivo, egoísta, que sólo busca satisfacción, y una dimensión comparativamente más superficial y secundaria, que intenta dominar ese monstruo interior. Supuesta esta lucha constitutiva, los defensores de un eros irracional sostienen que esta fuerza de la naturaleza es invencible, y los abogados de ágape proponen una lucha heroica, espiritual e inhumana en contra de nuestras tendencias.

La princesa de Clèves fue una novela de mucho éxito publicada de forma anónima en 1687, que luego fue atribuida a Madame de Lafayette. Ofrece un discreto pero nítido antícpio de lo que luego serán argumentos frecuentes en las novelas de los dos siglos siguientes. La princesa siente una pasión tan involuntaria como incontrolable por Monsieur de Nemours, pero permanece fiel, contra todos sus sentimientos, a su marido, Monsieur de Clèves. En la novela se impone, de forma sombría y melancólica, ágape. Luego de la trágica muerte de su marido, con el corazón herido por los celos causados por una mujer que le había sido fiel en sus actos voluntarios, pero no en sus sentimientos involuntarios², la princesa pasa sus últimos años retirada en un convento. No accede a unirse a su amado, a pesar de que ya no está atada por ningún compromiso. Su dimensión superior sofoca su fondo originario e irracional, pero la lucha entre ambos es inevitable y trágica.

El encuentro entre los amantes es tan imposible como el de Karl Moor y Amalia³, o el de Tristán e Isolda, modelo originario de todo amor romántico (Rougmont, 1945, p. 43⁴). Sigue que las historias de eros y de ágape presentan compromisos filosóficos también coincidentes. La perspectiva antropológica que puede llamarse *dualismo de lo bajo* considera que nuestra dimensión profunda está al servicio de las fuerzas del universo que habitan nuestro interior, por lo que nuestra individualidad es secundaria y débil y sólo existe el gran Todo de la naturaleza. El *dualismo de lo alto*, por su parte, con su renuncia a toda receptividad y su postulación de un puro dar sin recibir, con su aversión a un amor a sí mismo idéntico al egoísmo, propone que, en el fondo, tenemos que olvidarnos de nuestra individualidad finita y entregarnos a Dios, el único que ama (Nygren 1953, pp. 724-725). En ambos casos, por detrás del dualismo antropológico asoma un monismo metafísico que reclama el sacrificio de los seres finitos. Este debilitamiento de la identidad personal es la base de la referida imposibilidad de las relaciones interpersonales. Si lo más profundo de un ser humano es un deseo genérico de placer,

¹ Cabe destacar que es muy probable que el citado Leocata no haya estado de acuerdo con esta apreciación de Horkheimer y Adorno en lo que respecta a Kant (Leocata 2013, pp. 412-416).

² Poco antes de morir, Monsieur de Clèves le dice a su esposa: “Y pido que me deis el consuelo de tener la seguridad de que mi memoria vivirá en vos y de que, de haber dependido de vos, hubierais sentido por mí los sentimientos que sentís por otro” (Madame de Lafayette, 1971, p. 156).

³ En su última entrevista en el castillo, cuando Karl intentaba seducirla sin haberle revelado su verdadera identidad, Amalia no tenía salida. Si no accedía a su reclamo, perdía definitivamente a su amante. Pero, si lo hacía, también lo perdía, porque lo traicionaba (paradójicamente, con él mismo). Ver (Schiller, 1984, pp. 73-76).

⁴ El autor, que considera arquetípica en occidente la historia de Tristán e Isolda, argumenta aquí por qué “la separación de los amantes es así el resultado de su pasión misma”, así entendida.

nadie busca a otra persona sino sólo utilizarla como un medio. Por otro lado, si es necesario combatir el deseo egoísta de recibir de los demás, la pura actividad consiste en una especie de negación radical de uno mismo y en una indiferencia activa por el otro, que se transforma en una excusa irrelevante de mis actos de amor virtuoso.

Estas tesis metafísicas se muestran con claridad en la literatura y en la filosofía románticas, como en la citada obra de Schiller. El monismo metafísico y el dualismo antropológico son patentes en ella y producen una tensión dialéctica entre la afirmación de sí mismo y la propia destrucción, por un lado, y entre el elogio del amor por los demás y la imposibilidad de amar, por otro. La pasión incontrolable, el deseo imposible de satisfacer, la represión causada por los límites morales y culturales, la imposibilidad de un encuentro personal, la resignación a una fusión en el Todo después de esta vida como única salida, el sacrificio heroico, son consecuencias de esta dialéctica y lugares comunes en tantas obras literarias⁵.

4. Nietzsche, el nexo con la posmodernidad

El pensamiento de Nietzsche es universalmente considerado la puerta de ingreso a la posmodernidad. Nietzsche es “el último metafísico” (Heidegger, 2000, p. 388), ya que lleva a su cumbre y, de esta forma, clausura, el pensamiento moderno. Evalúa y radicaliza las ideas ilustradas y románticas. Según Leocata, adhiere a la ilustración radical⁶ y, por eso, asume críticamente el romanticismo, aprobando su irracionalismo y descartando el conformismo de autores como Schopenhauer. Nietzsche es una especie de *schopenhaueriano de izquierda*. De alguna forma, “presintió el tema de la «Dialéctica del Iluminismo»” (Leocata, 2001, 478). Su entusiasta defensa de una lucha personal, activa, por la que la propia individualidad busca hacerse absoluta, culmina, al cabo, en una resignación ante las anónimas fuerzas de una naturaleza impersonal.

...ser uno mismo, por encima del miedo y la compasión, es la eterna alegría de venir a ser, esa alegría que lleva en sí el júbilo del aniquilamiento... (Nietzsche, 1984a, p. 146).

Respecto del amor, además de teorizarla, Nietzsche vivió de forma personal esta dialéctica, y esta experiencia influyó de manera notable en su filosofía.

Se encuentra por primera vez con la joven rusa Lou von Salome (luego Andreas-Salome) en abril 1882, en la Basílica de San Pedro, en Roma. Impresionado, la saluda con un giro romántico: “¿Desde qué estrellas hemos venido a caer aquí, uno frente al otro?” (Andreas-Salome, 2005, p. 86). Nietzsche se declara enamorado e, inclusive, le escribe a Salome que no quiere estar más solo y que quiere “convertirse de nuevo en un ser humano” (Nietzsche, von Salomé, & Rée, 1982, p. 107), y le propone matrimonio. Este entusiasmo amoroso coincide con un período breve de optimismo en su vida y en su filosofía, cuya contradicción con sus ideas de fondo no se le escapaba. En enero de ese mismo año había publicado *La gaya ciencia*, donde agradecía a “Sanctus Januarius” haber “roto el hielo de su alma” con “una lanza de fuego”, y haberlo empujado “hacia el mar espumoso de sus más altas esperanzas”, “libre en una sujeción amable” (Nietzsche, 1984b, p. 133). Esta especie de confianza en una providencia sin Dios, pronto se le revela inviable.

En diciembre de 1882 su entusiasmo se transforma en la fría y resignada lucidez ante lo ineluctable. Nietzsche se arrepiente del error de intentar salir de la “soledad” (Nietzsche, von Salomé, & Rée, 1982, p. 211) y buscar “amor y respeto” (Nietzsche, von Salomé, & Rée, 1982, p. 187). Salome lo rechaza y Nietzsche inicia un proceso autodestructivo, también motivado por su enfermedad neurológica, sólo contenido durante un tiempo por el entusiasmo creativo con el que redacta *Así habló Zarathustra*. Esta obra significó una profundización de su conciencia monista y, por lo tanto, el abandono de la fugaz esperanza de *La gaya ciencia*. Desde ese momento, su amor no puede dirigirse a una persona, sino a la “eternidad”, y esto incluye decir “sí también a todos los dolores” (Nietzsche, 1957, p. 252). Tal vez la

⁵ Véase otro caso paradigmático, por ejemplo, en *Las penas del joven Werther*, de Goethe (Goethe, 2023).

⁶ “... Nietzsche no es un enemigo de la Ilustración, sino alguien que se propone llevarla a sus últimas consecuencias, aun renunciando a las principales tesis de la Modernidad” (Leocata, 2001, p. 26).

desgracia de su peripecia amorosa haya radicado, sobre todo, en el hecho de que Salomé se opuso a sus sueños por su fidelidad a las ideas del mismo Nietzsche. En efecto, ella entendió que la propuesta matrimonial y las opiniones de su pretendiente sobre el ser humano y el amor eran contradictorias, y que no había forma de salvar esa oposición.⁷

Nietzsche, en fin, fue consciente de la dialéctica del iluminismo y el romanticismo sobre el amor y la persona y, además, la experimentó en su propia vida. Luego de su ruptura amorosa, escribe que “estaba dentro de un verdadero abismo de sentimientos”, para salir del cual debió elevarse “casi verticalmente, desde el abismo hasta... [sus] cumbres”⁸. Estos pasajes son un reflejo elocuente de lo que Nietzsche hizo en su obra escrita, al potenciar esta tensión llevándola a un nuevo nivel, el mismo que recibirá la posmodernidad.

5. Un romanticismo posmoderno: la dialéctica reactivada

A fin del siglo XIX y principios del siglo XX la filosofía decimonónica fue impugnada por una reacción que, en sentido amplio, podría ser llamada “personalismo”, representado, sobre todo, por la fenomenología y el existencialismo. El paradigma monista, responsable ideológico de la tragedia de los totalitarismos, fue reemplazado por el de la centralidad de la persona y de su dignidad. La nueva perspectiva, de raíces clásicas y judeocristianas, disolvía la dialéctica romántica sobre la persona y el amor, más allá de las diferencias entre los autores. No se trataba ya de optar entre la dimensión inferior y la superior del ser humano, ni entre eros y ágape (Landsberg, 2006, p. 89-96). La recuperación de la consistencia de la persona era, también, una apuesta por su integración, lo que implicaba la superación de la dialéctica. La tensión interior inexorable empezó a ser desontologizada y considerada, más bien, un resultado histórico de un proceso reversible de desintegración. Los autores personalistas coincidieron en señalar la existencia de una dialéctica, pero no originaria, por lo que pensaron que podía iniciarse un camino de restauración. Max Scheler, por ejemplo, advertía sobre la ontologización del conflicto en el pensamiento freudiano —que consideraba anclado en el siglo XIX—:

La sola elección se le dejaría: entre una renuncia a la actividad del espíritu y la entrega a un primitivismo que cuanto más consecuentemente producido tanto más le acercaría al animal, por un lado; y una cultura del espíritu, pero con una simultánea renuncia a la acción de la energía más central de la vida y de la dicha ligada con ella (y finalmente de la reproducción de sí propio), por otro lado... [De esta forma]...llevará en sí la teoría freudiana el gran peligro de meter por la fuerza a la ética en la alternativa, de todo punto falsa, "primitivismo" o "ascetismo"... (Scheler, 2004, pp. 263-265).

Ahora bien, el pensamiento posmoderno no cree en la revolución personalista. Más bien la considera parte del mismo proceso de la metafísica occidental que habría que “destruir” (Heidegger, 1997, pp. 43-49) o “deconstruir” (Derrida, 1986, p. 60). Su rechazo de una concepción metafísica del mundo, que ignora la historia, es, al mismo tiempo, una ontologización de un proceso histórico, que ahora se piensa como único y necesario. Toda predicción de la verdad encubre, en realidad, un proyecto de dominio que debe ser desenmascarado. La persona es la pieza clave de ese plan violento desplegado desde la antigüedad. La idea de que somos “individuos absolutos” (Scheler, 2004, p. 89) es sólo un “dispositivo” (Esposito, 2011) estratégico, y debe ser abandonada, como también el ideal “identificatorio” de la ética clásica de “ser lo que uno es” (Roldán, 2022). El sujeto se encuentra en su “ocaso” (Vattimo, 1986). Al fin y al cabo, “el hombre es una invención reciente” (Foucault, 1968, p. 375) y debe ser “subvertido” (Rosenau, 1992, pp. 42ss).

Caída la integridad de la persona, la dialéctica se reactiva. Pero se reactiva potenciada, al punto de llegar a una auténtica “ontología de lo imposible” —según la expresión de Preciado (Preciado, 2019, p. 286)—, que puede considerarse una nota esencial de la posmodernidad. No se trata, como se anticipara, de

⁷ Tiempo después, Salomé explicaba así lo antinatural de una relación monógama: “El hecho de separarse de personas a las que han estado unidos no tiene por qué ser considerado necesariamente como un abandono, puede muy bien ser un gesto de respeto que les devuelve a la totalidad (...).

“...para una mujer no resta sino la elección entre la insuficiencia y la infidelidad” (Salomé, 2001, p. 113).

⁸ Nietzsche a Franz Overbeck, 3/2/1883, en (Peters, 1962, p. 136).

que la posmodernidad continúe el irracionalismo romántico en contra de la racionalidad ilustrada (Pinker, 2018; Valenzuela García, 2002), sino de que la posmodernidad actualiza y acentúa una dialéctica transversal a los tres movimientos, que el personalismo había disuelto.

Hay autores posmodernos más escépticos respecto de la existencia del sujeto, y otros que le dan cierto lugar —en continuidad con los distintos estilos de iluminismo (Leocata, 2013, pp. 21-26)—, pero ambos grupos coinciden en que no tiene consistencia metafísica (Rosenau, 1992, pp. 42 ss.). La defensa contemporánea de la identidad —con el caso particular de la identidad de género—, por ejemplo, es sólo una medida provisoria para ciertos escenarios, pero inaceptable como postura definitiva (Roldán, 2022, pp. 72-73).

Descartado el paradigma personalista, los posmodernos proponen una salida *nietzscheana* hacia *lo bajo*, o una salida *heideggeriana* hacia *lo alto*. La primera, consistente en un “devenir animales” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 246), en un “animalismo” (Preciado, 2019, p. 125), en un descenso hacia la “tercera persona” (Esposito, 2011, pp. 33-40; 2009), hacia el inconsciente pulsional (Vattimo, 1986, pp. 47 y 49), hacia lo opaco e impersonal (Butler, 2009, p. 113). La segunda, en la sumisión frente a los “poderes suprapersonales” del “mundo histórico-social” (Vattimo, 1986, p. 55)⁹. La tensión actual entre la defensa de la libertad y la autonomía, por un lado, y la dictadura *cancelatoria de lo políticamente correcto*, por otro, tendría su raíz en esta cosmovisión de base.

Ambos caminos conducen a la afirmación de un “Todo” análogo al del monismo decimonónico, aunque menos explícito. En un caso, al Todo de la naturaleza impersonal, respecto de la cual lo personal sólo es un episodio contingente y superficial. En el otro, hacia el Todo de la cultura, también impersonal y anónimo, que es la dimensión en la que realmente se juegan la vida y la historia humanas.

6. La reaparición del amor puro

Puede inferirse de aquí que el individualismo y el hedonismo contemporáneos tienen compañeros de viaje que, en apariencia, van en la dirección opuesta: la exigencia de una desidentificación y un estricto moralismo. De forma análoga, eros se entrelaza con ágape en la cultura actual.

Las ideas de Lacan brindan un ejemplo elocuente de esta tesis. Recuérdese que Le Brun le atribuía un lugar de preferencia en la historia del amor puro (Le Brun, 2006). El psicoanálisis atraviesa la historia cultural reciente. La formación filosófica de Freud había recibido la influencia decisiva del pensamiento del siglo XIX, sobre todo la de Schopenhauer y Nietzsche, mediados por pensadores como von Hartmann y Haeckel. Los autores postfreudianos en buena medida habían cambiado el paradigma antropológico y, afirmaban que de esta forma habían liberado el personalismo clínico de Freud de un lastre filosófico hostil (Velasco Suárez, 2003). Jacques Lacan, por su parte, es un freudiano posmoderno. Critica como un grave error (una “traición”) la deriva personalista del psicoanálisis, y predica un “retorno a Freud” (Lacan, 2009a, p. 381) resultante de la crítica del sujeto y de toda metafísica. Su estilo críptico suele ser un obstáculo para sus lectores, pero tal vez su lectura desde la filosofía postmetafísica arroje algunas luces sobre su obra. En no pocos pasajes, la dificultad de su lenguaje radica, sobre todo, en el intento de expresar una “ontología de lo imposible”.

Lacan articula su doctrina más madura en torno a la idea de tres “órdenes”: el de lo real, el de lo imaginario y el de lo simbólico. Lo real es una especie de “cosa en sí”, incognoscible y carente de todo orden. Sólo tiene el peso de un límite negativo en la vida humana. No es posible imaginarlo ni simbolizarlo y, por eso, siempre es traumático (Lacan, 2011, p. 167; Evans, 2007, pp. 163-164). Lo imaginario es el registro de lo subjetivo, del yo y sus relaciones especulares, siempre narcisistas. El mismo yo se constituye por una relación specular y, por eso, pertenece al mundo de lo imaginario. El amor tampoco trasciende lo imaginario. La relación con otro es aparente, engañosa, es un mero “espejismo specular” narcisista (Lacan, 2011, p. 276; Evans, 2007, pp. 109-110). Téngase presente lo que suponen estas ideas acerca de

⁹ “La relación de Heidegger con el nazismo no provendría de una inclinación personal, sino de la lucidez para dejar de lado una motivación individual de la existencia y para someterse a dichos poderes genéricos (Vattimo, 1986: 54-55)” (Roldán, 2022, p. 74).

la inconsistencia del yo y de la imposibilidad de relaciones interpersonales. La solución lacaniana a este problema se aleja de las personalistas que, para Lacan, permanecen encerradas en el orden dual (yo-tú especulares) imaginario. El psicoanálisis del yo, en el cual el analista adopta el lugar del “otro” espeacular, por este motivo, ha traicionado el legado de Freud (Lacan, 2009a, pp. 333 y 426). Lacan asume una salida posmoderna en toda la regla. El yo y su supuesta búsqueda de autenticidad, así como el amor por los demás, son “ideales” que deben ser relativizados (Lacan, 2007, pp. 17-20).

El orden simbólico es la clave de esta operación y de toda la doctrina de Lacan (Evans, 2007, pp. 179-180). Este orden determina la vida humana, al estilo del “Todo cultural” de la “salida heideggeriana”, o “por lo alto”, del personalismo. Se trata de un gran “Otro” (con mayúscula), cuya consideración relativiza el mero “otro” (con minúscula), que pertenece al orden de lo finito e imaginario. Es equivalente al lenguaje, que nos precede y determina, y habita en lo profundo del inconsciente. Este Otro también es la “ley”, no en el sentido moral, sino en el de una estructura que disloca el narcisismo de lo imaginario. En el Otro habita la falta¹⁰, porque no tiene la perfección de un Dios trascendente, que sería pura positividad.

Lacan suele ser acusado, desde una mirada conservadora, de ser un deconstructor de la cultura y de los valores tradicionales, y de reemplazarlos por la primacía del “deseo” y del sexo. Pero tal vez no se vea que su propuesta es también moralista y “represiva”. En su obra, no se refiere sólo a eros, sino igualmente a ágape. Esta irrupción de lo simbólico lleva a la necesidad de negarse a sí mismo y las propias ilusiones amorosas, lo que implica un gran ascetismo y un ideal de amor puro. Es que “... el goce es un mal...” (Lacan, 2007, p. 223). El “verdadero problema para mi amor”, “es el goce de mi prójimo, su goce maligno” (Lacan, 2007, p. 227). El amor es el “círculo del engaño” (Lacan, 2011, p. 139). Su evaluación de estos fenómenos es muy negativa. Lacan compara a Kant con Sade —como habían hecho Horkheimer y Adorno, unos 20 años antes—, basado en parte en *Sade, mi próximo*, de Klossowski (1970), y concluye que son más sus coincidencias que sus diferencias (Lacan, 2009b, pp. 726-751). Era muy consciente de la dialéctica de eros y ágape, y la consideraba inexorable.

7. Una paradoja amorosa actual

Esta dialéctica devenida “ontología de lo imposible” se ha naturalizado en la sociedad contemporánea. Se refiere en lo que sigue un ejemplo de esta tesis en relación con el amor.

La polémica entre monogamia y poliamor es un lugar común de la cultura actual. La posmodernidad propone deconstruir la primera por ser una pieza del proyecto social capitalista. En efecto, la monogamia sería el traslado de la propiedad privada al amor¹¹. De esta forma, el poliamor sería una “postmonogamia”, resultante de la deconstrucción de la monogamia represiva, en nombre de un eros liberado.

Sin que esta interpretación carezca de fundamento, tal vez este fenómeno no pueda interpretarse de forma lineal. Algunos autores de divulgación han especulado sobre la presencia del amor puro en el poliamor, con toda su carga de autonegación y sacrificio.

Thalman, por ejemplo, argumenta que el poliamor supone una “aceptación incondicional de la alteridad” (Thalmann, 2008, p. 40), por lo que “no es comparable a un relajamiento de las costumbres o a una manera fácil de multiplicar los compañeros sexuales” (Thalmann, 2008, p. 42). No debemos aspirar a “poseer” a los demás, como promueve una sociedad apegada a la propiedad (Thalmann, 2008, p. 46). Ahora bien, estos principios poliamorosos son aún más rígidos que los sostenidos por la monogamia (Thalmann, 2008, p. 47). Por último, y como expresión de la dialéctica del amor, el autor explica que la

¹⁰ De aquí que Lacan hable del Otro “barrado” y lo exprese tachando la primera letra (“A”, en francés) (Evans, 2007, p. 143).

¹¹ Véase un interesante contrapunto con el pensamiento de E. Fromm, quien en 1956 atribuía el “amor erótico sin exclusividad” al consumismo capitalista, y consideraba dicha “exclusividad” como propia de la naturaleza misma del amor erótico (Fromm, 2015, pp. 78-81).

diversidad poliamorosa impide el aburrimiento y agrega nuevos condimentos que alimentan a eros (Thalmann, 2008, p. 44)¹².

Sztajnszrajber, por su parte, cree que “*El amor es imposible*” (Sztajnszrajber, 2023), de forma similar a Lacan. Explica con lucidez la dialéctica de eros y ágape, y realiza un encendido y elocuente elogio de ágape. Éste supone renunciar “a cualquier interés propio en función del despliegue del otro, en función de su felicidad, incluso de su libertad”, priorizar “de modo absoluto al otro”, “vaciarse”, dejar atrás todo “lo que viene constituyéndonos como sujetos”, retraerse “de su propio ideal o su propio deseo” (Sztajnszrajber, 2023, pp. 318-319).

El amor como ágape se despliega como una deconstrucción de un ser humano soberano y autotélico: un ser humano que dispone del otro, y solo piensa y actúa para sí mismo. Por eso, la deconstrucción siempre supone un desarme. Lo construido que el amor destruye en su retirada es un ser humano cuyo único objetivo es consolidarse a sí mismo (Sztajnszrajber, 2023, p. 324).

El amor es imposible, en suma, porque la persona también lo es.

Conclusiones

Existe una continuidad entre el romanticismo y la posmodernidad, pero esta conexión no debe interpretarse de manera unívoca. No se trata sólo de un parentesco basado en la irracionalidad o el sentimentalismo presente en ambos movimientos, ni en su oposición común a la racionalidad ilustrada. El gran debate cultural contemporáneo no radica, como sostienen algunos autores, en un enfrentamiento directo entre el iluminismo y la posmodernidad romántica.

Un análisis de la historia filosófica del amor permite una interpretación más compleja. Esta no se reduce a una simple confrontación a lo largo del tiempo entre lo “bajo” (en este caso, eros) y lo “alto” (en este caso, ágape) del ser humano. Las verdaderas alternativas en juego son otras: o bien existe una dialéctica inexorable entre ambos niveles, o bien es posible una integración armónica en la que la dialéctica sea, más bien, el resultado secundario de cierta disolución.

Las obras literarias románticas exaltan simultáneamente el amor pasión y un ascetismo cruel e indiferente. Nietzsche lleva a su paroxismo este doble registro amoroso. El personalismo, en sus diversas expresiones, interrumpe este *crescendo* de la dialéctica y aboga por la integración de las distintas dimensiones del amor. Sin embargo, la posmodernidad “destruye” dichas pretensiones, reforzando la noción de un conflicto constitutivo e insuperable que culmina en una “ontología de lo imposible”.

Es posible trasladar esta perspectiva derivada de la historia del amor a una visión histórica general más matizada. Conforme a ella, la ilustración, el romanticismo y la posmodernidad están atravesados por una dialéctica cuyo núcleo reside en la tensión entre los niveles del ser humano y en la búsqueda de soluciones “por lo alto” o “por lo bajo”.

Varios fenómenos contemporáneos pueden entenderse mejor a partir de esta dialéctica, en particular aquellos relacionados con cuestiones de nivel alto, a menudo desatendidas por los críticos de la posmodernidad. Por ejemplo, la presencia actual de moralismos y la exaltación del amor puro pueden resultar sorprendentes para quienes identifiquen la posmodernidad únicamente con el nivel bajo de la dialéctica. Un caso ilustrativo es la controversia actual entre las ideas de monogamia y poliamor, que refleja la vigencia social del ágape como una forma de amor activo y desinteresado.

¹² E. Fromm opina lo contrario: el aburrimiento en el amor exclusivo no se debe a su exclusividad misma, sino a la incapacidad de los amantes de profundizar en sí mismo y en el otro. Una experiencia superficial lleva a querer compensar —sin resultado— con cantidad la falta de calidad (Fromm, 2015, p. 76).

Bibliografía

- Adorno, T. W. (2001). *Minima moralia*. Madrid: Taurus.
- Andreas-Salomé, L. (2001). *Aprendiendo con Freud: Diario de un año, 1912-1913*. Barcelona: Laertes.
- Andreas-Salomé, L. (2005). *Mirada retrospectiva: Compendio de algunos recuerdos de la vida*. Madrid: Alianza.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (1986). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio al psicoanálisis lacaniano*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI Editores.
- Fromm, E. (2015). *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*. Buenos Aires: Paidós.
- Goethe, J. W. von. (2023). *Las penas del joven Werther*. Madrid: Ediciones Austral.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche* (J. L. Vermal, Trad., Vol. 1). Barcelona: Ediciones Destino.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera C. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (1973). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.
- Klossowski, P. (1970). *Sade, mi prójimo, precedido por El filósofo malvado*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lacan, J. (2007). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis. 1959-1960*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (2009a). *Escritos 1* (3^a ed., rev. y corr., T. Segovia & A. Suárez, Trads.). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009b). *Escritos 2* (3^a ed. rev. y corr.; rev. con la colaboración del autor y de Juan David Nasio; tr., Tomás Segovia, Armando Suárez). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2011). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales de psicoanálisis. 1964*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Landsberg, P. L. (2006). Notas para una filosofía del matrimonio. En *Problemas del personalismo* (pp. 89-96). Málaga: Fundación Emmanuel Mounier.
- Le Brun, J. (2006). *El amor puro. De Platón a Lacan* (1.^a ed., 2002). Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Leocata, F. (2001). *Modernidad e Ilustración en los primeros escritos de Nietzsche*. *Sapientia*, 56(210), 445-480.

- Leocata, F. (2013). *La vertiente bifurcada: la primera modernidad y la Ilustración*. Buenos Aires: Educa.
- Madame de Lafayette. (1971). *La princesa de Clèves*. Barcelona: Salvat.
- Nietzsche, F. (1957). *Así hablaba Zarathustra*. Buenos Aires: Editorial Argonauta.
- Nietzsche, F. (1984a). *El crepúsculo de los ídolos*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Nietzsche, F. (1984b). *La gaya ciencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nygren, A. (1953). *Agape and Eros*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Nietzsche, F., von Salomé, L., & Rée, P. (1982). *Documentos de un encuentro* (A. M. Doménech, Trad.). Barcelona: Laertes.
- Peters, E. (1995). *Lou Andreas-Salomé. Mi hermana, mi esposa. Una biografía*. Barcelona: Paidós.
- Pinker, S. (2018). *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso* [Libro digital, EPUB]. Barcelona: Paidós.
- Preciado, P. B. (2019). *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Barcelona: Anagrama.
- Roldán, J. P. (2022). Desidentificarse: Críticas posmodernas a la identidad. *Revista Cultura Económica*, 40(104), 71-80. <https://doi.org/10.46553/cecon.40.104.2022.p71-80>.
- Rosenau, P. M. (1992). *Post-modernism and the social sciences: Insights, inroads, and intrusions*. Princeton: Princeton University Press.
- Rougemont, D. (1945). *Amor y Occidente* (1.^a ed., 1938). Buenos Aires: Leyenda.
- Scheler, M. (2004). *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada.
- Sztajnszrajber, D. (2023). *El amor es imposible: Ocho tesis filosóficas* [Libro digital, EPUB]. Buenos Aires: Paidós.
- Schiller, F. (1984). *Dramas: Los bandidos, Amores e intrigas, Don Carlos*. Madrid: Iberia.
- Thalmann, Y.-A. (2008). *Las virtudes del poliamor: La magia de los amores múltiples*. Barcelona: Plataforma Editorial.
- Valenzuela García, H. (2002). Posmodernismo neorromántico o ‘adiós a la razón’: Los amargos frutos del relativismo hasta el final. *Gazeta de Antropología*, 18(3). <http://hdl.handle.net/10481/7392>.
- Vattimo, G. (1986). “El ocaso del sujeto y el problema del testimonio”. En *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* (pp. 43-59). Barcelona: Península.
- Velasco Suárez, C. (2003). *Las luminosas profundidades de vuestro corazón*. En C. Velasco Suárez, *Psiquiatría y persona* (pp. 19-27). Buenos Aires: Educa.