

Roxana Kreimer

Falacias del Amor



*¿Por qué Occidente
anudó amor y sufrimiento?*



Editorial Anarres. Buenos Aires.

Colección Filosofía Práctica

Primera edición: Anarres, 2004
Segunda edición: Paidós, 2005
Tercera edición: Anarres, 2012

© 2012 Roxana Kreimer
© 2012 Ediciones Anarres
Buenos Aires-Argentina

Este libro se complementa con el artículo de Roxana Kreimer
“Sex, Dating and Love: Differences between Men and Women”,
que es posible leer en Academia.edu, y que próximamente será
traducido al español y ofrecido en Academia.edu

Café Filosófico coordinado por Roxana Kreimer:
filpractica@yahoo.com.ar
<http://www.filosofiaparalavida.com.ar>

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
ISBN: 987-98939-1-3
Impreso en la Argentina

INDICE

INTRODUCCION

1. Prólogo	9
2. ¿Qué es el amor?	14
3. Origen y uso de la palabra amor	15
4. La pasión	17
5. Falacias del amor	21
6. Amor y sufrimiento	30
7. ¿Por qué las parejas se separan?	32

ANTIGUO TESTAMENTO

8. Celebración de la sexualidad y restricción de las prácticas no reproductivas	35
--	----

GRECIA

9. El amor en la mitología griega	41
Las fiestas dionisíacas	42
Afrodita	43
La concepción del flechazo	45
Amor y sexualidad	46
Amor y sufrimiento	47
El uso de la violencia	50
Los celos	52
El matrimonio	53
La prueba de amor	55
Amor entre varones, androginia y transexualismo	57
¿Qué modelos hemos heredado?	60
10. Safo, la poetisa del amor	63
11. Sexo, amor y amistad	65

12. Amor entre varones en el período de la polis	66
13. El amor según Platón	72
La concepción del deseo como ausencia	73
El dualismo: amor de cuerpo, amor espiritual	76
14. Otras concepciones sobre el amor	78

ROMA

15. Cambio de status de la mujer	83
16. Ovidio y el amor entendido como arte	86
17. Remedios contra el amor (Del arte de liberarse de las penas de amor)	89

EDAD MEDIA

18. Amor y cristianismo	93
19. El amor cortés	99
20. Tristán e Isolda	108
21. Abelardo y Heloísa	112
22. Amor y matrimonio	116
23. Amor entre varones	119
24. La literatura erótica medieval	120

RENACIMIENTO Y REFORMA PROTESTANTE

25. El Renacimiento	123
26. Romeo y Julieta	125
27. Reforma protestante e hipótesis represiva	127
28. Los libertinos	129

SIGLOS XVIII Y XIX

29. Sustitución del pecado por la enfermedad	131
30. La literatura erótica	135
31. El romanticismo	137
32. Stendhal y la radiografía del amor-pasión	139
33. Werther y Don Juan, dos modelos contrapuestos	142
34. Madame Bovary: defensa y crítica del amor romántico	145
El argumento	146
Los límites del amor-pasión	148
35. El victorianismo	149

SIGLO XX

37. El marxismo y la Unión Soviética	155
38. El anarquismo	158
39. El psicoanálisis	160
40. El informe Kinsey	162
41. La revolución sexual de los sesenta (Marcuse, Fromm y dos sombras tutelares: Fourier y Reich)	164
Fourier	167
Reich	168
Marcuse	172
Fromm	173
42. Foucault y la <i>Historia de la sexualidad</i>	175
Epílogo	179
Bibliografía	185

INTRODUCCION

Prólogo

El amor pasa por ser algo evidente, eterno e invariable. Sin embargo, las formas de disfrutar y padecer el amor son muy diversas a lo largo de la historia y según la cultura de que se trate.

Los mayas consideraban indigno de un hombre tener que procurarse una mujer por sí mismo, sin recurrir a una casamentera. En las islas Trobriand los niños conocen en detalle la vida erótica de sus padres. En Samoa los viudos y divorciados suelen ser los primeros amantes de las jóvenes. En la Quebrada de Humahuaca y en la Puna jujeña fueron comunes los *tawanku*, matrimonios de cuatro personas que participaban de una comunidad económica, erótica y afectiva de vida. Los esquimales juzgan como una falta de cortesía que el huésped desdeñe la compañía sexual de la mujer del anfitrión. En la mitología egipcia se afirma que un dios creó al mundo masturbándose. Los hindúes creen que su dios también reside en el pene (lingam) y en la vagina (yoni). En Nueva Guinea la condición cultural previa para instituir un matrimonio heterosexual fructífero es la práctica de la homosexualidad masculina durante la pubertad. Entre los samos de Africa occidental, al nacer una niña es entregada en matrimonio a un hombre que pertenece a su misma categoría social. Cuando llega a la pubertad, ella elige libremente a un amante, y el hijo que surja de esa unión será considerado como hijo de su marido. En buena parte de las culturas no occidentales se considera que el padre de un niño es el hermano de la madre. El presupuesto de esta costumbre es que la relación con un hermano ofrece una estabilidad mucho mayor que la de los compañeros sexuales o de vida. Joan Bestard afirma que sólo Occidente dejó la crianza de un hijo en manos de algo tan frágil como el amor.

La historia de Occidente también presenta formas de amor muy diversas. El imperativo de que el amor-pasión cimente las bases del matrimonio o la voluntad de que un hijo corone el amor de una pareja no son anteriores al siglo XVIII, lo que no equivale a afirmar que antes no existieran matrimonios sustentados en el amor mutuo.

El hábito de valorar como virtuoso el sufrimiento por amor no es anterior al romanticismo, así como cifrar la bienaventuranza de una pareja en su buen entendimiento sexual no es anterior a 1920.

Como se ve, es infructuoso comprender el fenómeno del amor exclusivamente a través de la biología. Las formas de amor tan diversas que nos muestran la antropología y la historia tornan improbable la identificación del amor como “un concepto universal” e inmutable. Nuestras concepciones sobre el amor reconocen un origen histórico: así como surgieron bajo determinadas condiciones, también pueden desaparecer y ser sustituidas por otras.

El objetivo de este libro es identificar una serie de falacias que caracterizan al discurso amoroso en particular relación al nexo que Occidente estableció entre amor y sufrimiento, correlación a la que ya han referido autores como Denis de Rougemont, Gilles Deleuze y André Comte-Sponville. Este análisis será realizado a través del estudio de la forma en que los discursos sobre el amor han sido construidos históricamente y articulan nuestras formas contemporáneas de vivir.

La primera dificultad que surge, dado que por amor se han entendido cosas tan diversas, es que todos creemos saber qué es el amor aunque, si nos piden que lo definamos, tal vez no nos resulte fácil explicar de qué se trata.

El término amor admite usos de lo más variados: se lo suele asociar a un sentimiento, pero también a una actividad, a una pasión, a una cualidad o a una relación. Se habla de amor sexual, maternal, de amor como amistad, de amor a dios, de amor a la patria, de amor como “gusto por”, de amor de caridad.

En sentido amplio, el amor es el don de la afectividad, una disposición que determina la capacidad de sentir y de relacionarse con el mundo en general. No se limita al vínculo con una persona, y puede no sólo resultar diferente sino diametralmente opuesto a lo que se conoce como amor de pareja.

Este libro se centra en las diversas concepciones sobre el amor que han predominado en Occidente desde la particular perspectiva de lo que habitualmente se conoce como “amor de pareja”, y focaliza el tema de la sexualidad en relación a la pareja e independientemente de ella. No me referiré al amor filial ni a otras

formas de amor que excedan la acepción del amor que incluye de una u otra forma la sexualidad o el así llamado “amor de pareja”. En la modernidad la clase de amor que monopoliza el término es el amor de los amantes y/o de las parejas, con frecuencia en desmedro de otras formas de amor que no por estar ausentes en este libro dejan de parecerme muy valiosas y dignas de ser estudiadas exhaustivamente.

Si refiero a concepciones que otras culturas han tenido sobre el amor no es porque exista aquí la posibilidad de profundizar en ellas sino para contrastarlas con teorías que con frecuencia Occidente ha juzgado universales y eternas. Si bien aparecerán extensos desarrollos sobre el amor entre personas de un mismo género (especialmente masculino, por haber sido históricamente el tipo de relación más condenada) no es el propósito de este libro señalar las especificidades de estas relaciones en el mundo contemporáneo, si bien existen no pocos elementos comunes con las relaciones entre hombres y mujeres.

El libro comenzará analizando los diversos sentidos de la palabra *amor*. Luego se examinarán una serie de falacias que caracterizan al discurso amoroso, particularmente las que vinculan el amor al sufrimiento. En los dos apartados subsiguientes se introducirá el tema de la correlación establecida por Occidente entre amor y sufrimiento y se postularán algunas razones por las que en la actualidad las parejas se separan.

El capítulo dedicado al *Antiguo Testamento* planteará cómo en este voluminoso libro conformado por escritos de diversas épocas aparece por un lado el amor como un don divino y por el otro la condena a las prácticas no reproductivas, generando las condiciones de posibilidad de siglos de intolerancia. El capítulo dedicado al amor en la antigua Grecia comenzará con un apartado sobre la concepción irracionalista del amor que surge con la mitología griega y que aún en la actualidad ejerce una poderosa influencia. El enamoramiento aparecerá como una experiencia regocijante pero también como una fatalidad capaz de anudar estrechamente el amor al sufrimiento e incluso a la muerte. En el apartado siguiente se analizará el modo en que la concepción mítica del amor y el sufrimiento está presente en la lírica de Safo. Los dos apartados

siguientes están dedicados a analizar las cuestiones de la amistad y el amor entre varones en tiempos de la polis griega. Las diversas concepciones de Platón sobre el amor, que aún hoy alimentan la identificación del amor con el sufrimiento, serán analizadas a continuación. El capítulo sobre Grecia contendrá, por último, una breve referencia a otras concepciones griegas sobre el amor, y focalizará también el tema del amor y el sufrimiento.

El capítulo sobre Roma comenzará dando cuenta del cambio de status de la mujer, y se detendrá en un autor que a mi entender marca un punto de inflexión en la literatura occidental sobre el amor. Ovidio será el primer escritor de gran repercusión que entenderá al amor como un arte, es decir, como un saber y una práctica que se aprenden y se perfeccionan, a diferencia de la tradición griega, que concibe al amor como un fenómeno enteramente irracional, que deja al individuo inerme, a merced de fuerzas completamente exteriores a sí mismo. Ovidio rechazará el sufrimiento innecesario por amor, y aceptará al dolor inevitable como un maestro de vida.

El capítulo sobre la Edad Media comenzará caracterizando un ideal diverso de amor que se propagará en todo el Occidente cristiano, y subrayará las particularidades que asumirá en el contexto del dogma católico. Luego se subrayará de qué modo el amor cortés encadenará estrechamente el amor al sufrimiento y a la muerte, exaltando la sumisión en el dolor en aras de la pasión erótica. En los apartados siguientes aparecerán dos historias medievales de amor y sufrimiento, desarrollos sobre el amor entre varones y una referencia a la literatura erótica medieval. El capítulo siguiente estará dedicado al Renacimiento desde la particular perspectiva de la aparición del ideal de unir el amor pasional con el matrimonio -presente en la tragedia de Romeo y Julieta, que nuevamente encadena el amor a la muerte- y del ideal de libre elección del cónyuge.

El siguiente apartado tratará sobre la Reforma protestante y sobre la reacción católica de la Contrarreforma, que a través de la práctica de la confesión produce una explosión discursiva en torno a lo sexual, identificando a las *insinuaciones de la carne* como el origen de todos los pecados y entendiendo a la sexualidad como el

lugar clave para cifrar la identidad de un individuo. El último apartado estará dedicado a una nueva figura, la del libertino, que por oposición al dogmatismo de católicos y protestantes, exalta al amor y a la sexualidad como fuentes de deleite y alegría.

El siguiente capítulo, dedicado a los siglos XVIII y XIX, desarrollará el modo en que el amor y la sexualidad pasan de ser fundamentalmente cuestiones religiosas a convertirse en asuntos de Estado. Si antes la sexualidad era objeto de desconfianza por su asociación estrecha con el pecado, ahora encontrará su carril de disciplinamiento en la medicina moderna. El romanticismo exaltará en todas sus expresiones el nexo entre amor y sufrimiento. El enlace entre la pasión y la muerte aparecerá una vez más en *Madame Bovary*, la novela realista de Flaubert, y en el *Werther* de Goethe, que será incluido a partir del contraste que Stendhal establece con el Don Juan. El siguiente apartado caracterizará al victorianismo y los dos subsiguientes bosquejarán, como contraste, algunas ideas marxistas y anarquistas sobre el amor.

El último capítulo, dedicado al siglo XX, comienza con una referencia muy breve al psicoanálisis (no es mi propósito analizar en detalle la concepción psicoanalítica sobre la sexualidad), continúa con el modo en que el informe Kinsey quiebra el dogmatismo de la psiquiatría, se detiene en los movimientos de liberación sexual de los sesenta y en su cristalización en nuevos dogmas. Analizaré algunos de los impactos que el ideario de los sesenta tiene en la actualidad y en el epílogo examinaré cómo las concepciones sobre el amor desarrolladas a lo largo de todo el libro contribuyen hoy día a correlacionar el amor al sufrimiento. Sé que el arco histórico abordado es muy extenso. Mi propósito no es hacer un análisis pormenorizado de la historia del amor sino estudiar cómo muchas de estas concepciones han llegado a la actualidad y provocan un sufrimiento innecesario a gran cantidad de personas. Este libro aspira a aportar algunos elementos para la reflexión en torno a un tema que por haber sido confinado al estatuto griego de la irracionalidad, no fue suficientemente valorado por la filosofía moderna, que a menudo se encierra en sus oscuros academicismos, indiferente a las preocupaciones de la mayor parte de las personas.

¿Qué es el amor?

En la tradición filosófica encontramos dos tipos de definiciones sobre el amor: aquellas que lo asocian con la carencia y el sufrimiento, y aquellas que lo relacionan con la alegría y con la afirmación de la vida. Las que lo vinculan con el sufrimiento son las que mayor influencia han ejercido en nuestra cultura, fundamentalmente porque anclan en el ideal platónico que cimentó las bases de la doctrina cristiana. Platón se hace eco de la concepción mítica, según la cual el amor es una enfermedad que suele generar efectos tan deliciosos como indeseables y, sin dejar de celebrarlo, lo define como una forma de locura que surge en ausencia del ser amado y en la carencia de las cualidades que el ser amado posee. Pero esto no siempre es así. A menudo amamos nuestros bienes presentes, gozamos de lo que no nos falta porque su presencia nos colma de alegría.

Sin embargo, en Occidente al amor se lo ha definido en innumerables oportunidades como una enfermedad, es decir, como una forma de sufrimiento que, aunque muy dulce, puede destruir todo aquello que el amante valora. Esta consideración parece referir al eros, enamoramiento, flechazo, pasión o amor-pasión (aquí aparecerán como sinónimos, a pesar de que podrían establecerse diferencias entre ellos), que en modo alguno es la única forma posible de pensar el amor.

En sus *Cartas a Lucilo* Séneca define al amor como “una amistad llevada a la locura”. En *Romeo y Julieta* Shakespeare también presenta al enamoramiento como una forma de locura, como “la visita de un dios que hace inteligentes a los idiotas e idiotas a los inteligentes”, y como “humo engendrado por el hálito de los suspiros, demasiado áspero, demasiado rudo, demasiado violento y pincha como el abrojo”. También Quevedo en su *Soneto amoroso* encuentra que el amor es “una herida que duele y no se siente”, “un soñado bien y un mal presente”, “un cobarde, con nombre de valiente”, y una “enfermedad que crece si es curada”. Roland Barthes define al amor como “algo que nace, crece, hace sufrir y pasa, exactamente como una enfermedad hipocrática”. Ambrose Bierce lo definió como “una insania temporaria curable

mediante el matrimonio o alejando al paciente de las influencias bajo las cuales ha contraído el mal”.

Otros autores no han definido al amor por la carencia, ni por el dolor, ni como una forma de locura. No parecen aludir al enamoramiento, aunque si refieren a él lo trascienden, y definen un tipo de amor que no se agota en la efervescencia de los primeros tiempos. Es el caso de Spinoza, que escribió: (el amor) “es la idea de alegría acompañada de una causa externa”. Alain hizo suya esta definición y la formuló en estos términos: “el amor es una suerte de alegría ligada a la presencia o al recuerdo de una persona”. Stendhal también definió al amor por la presencia y no por la ausencia: (amar) “es el placer de ver, tocar y conocer con todos los sentidos, lo más cerca posible, un objeto que nos es amable”. El amor aparece a veces como el más interesante de los temas por la felicidad que promete o que parece prometer. Alain dice que se teme un poco a esta alegría, ya que depende de otro, de una persona que puede llenarnos de felicidad y al mismo tiempo retirarnos toda felicidad. Los cambios de señales en el amor producirían una alteración de la que participaría el odio. Estas concepciones que definen al amor básicamente como una forma de alegría, que por cierto no son hegemónicas en los discursos amorosos de Occidente, admiten que esta alegría puede conllevar sufrimiento. Sin embargo, el sufrimiento no aparece en ellas como un elemento primordial y constitutivo del amor.

Origen y uso de la palabra *amor*

La palabra *amor* es de origen latino. En latín se utilizan los vocablos *amor*, *dilectio*, *charitas* y también *Cupido*, en tanto designa al amor personificado en una deidad. A nuestra palabra *amor* corresponde en hebreo el término *ahabah*, que refiere tanto al amor del padre por su hijo, al de los esposos entre sí, como a la amistad, a la adhesión del esclavo a su señor o a la relación sexual. Hemos heredado esta elasticidad de la palabra *amor*.

Empédocles fue el primer filósofo que utilizó la idea de amor en sentido cósmico-metafísico, al considerar al amor y al

conflicto como los principios de unión y separación de los elementos que constituyen el universo. Los griegos tenían varias palabras para referir a lo que usualmente llamamos amor. Eros alude a la pasión amorosa, al erotismo y a la sexualidad, a la falta, al dolor de ausencia, al deseo ardiente que repercute en todo el cuerpo y conduce a una forma de locura (análoga a la de la inspiración artística y a la de la profecía). Platón definió al eros como lo que no tenemos, lo que no somos, lo que nos falta. Eros aspira a apropiarse del objeto de su deseo, es el amor que toma y quiere conservar. Es el amor violento, dulce e intensísimo. Un ligero roce de brazos nos conmueve y nos eriza la piel. No es infrecuente que esta emoción exultante aparezca en la ausencia del otro -y, por tanto, en la idealización-, en la desdicha y en la incertidumbre del sentimiento correspondido, antes o no mucho después del mágico e implícito “Sí, quiero”. Los términos griegos *philía* y *agape*, en cambio, refieren a una idea más amplia de amor. En el contexto épico *philía* no excluye la sexualidad, pero designa también el tratamiento afectuoso que se puede mantener con un amigo o con la madre. *Philía* es el amor que se comparte, el amor que alegra. No hay *philía* desdichado. El *Nuevo Testamento* se escribe en griego y en este idioma sus escritores urden el neologismo *agape*, que los latinos traducirían como *caritas* (caridad) y que significa amor al prójimo, no porque me simpatice tal o cual característica suya sino por el mero hecho de ser humano. Originariamente esta palabra no se vincula con la limosna sino con la idea de amistad universal, de allí la enorme riqueza filosófica de la célebre frase de Jesús en el discurso de la montaña: “No le hagas a tu prójimo lo que no desees que te hagan a ti mismo”. El presupuesto de esta idea es que las personas no suelen estimar al prójimo tanto como a sí mismas, y que conviene recordarles la necesidad de que lo hagan porque ése es el fundamento de toda ética posible. A Freud el “Ama a tu prójimo como a ti mismo” (que es una variante del “No le hagas a tu prójimo...”) le parecía un mandato imposible de cumplir. No tuvo en cuenta que los ideales no son recetas de cocina sino horizontes que orientan nuestra conducta. Tomás de Aquino lo llamó *amor de benevolencia* para

diferenciarlo del *amor de concupiscencia*, que busca el propio bien. Más allá de que estas formas de amor a menudo aparezcan como opuestas en el contexto cristiano, son bien conocidas y llevadas a la práctica por los amantes que desean el bien de quien los colma de gozo.

La pasión

La mitología griega consideró al amor como una forma de pasión. ¿Pero qué es la pasión o, cuando menos, qué significado ha tenido este término a lo largo de la historia?

La idea de pasión revela el eco de las creencias demoníacas y mágicas originarias que los griegos tuvieron en común con otros pueblos. De acuerdo a estas creencias, la pasión es una afección, una alteración del ánimo, una perturbación, una conmoción y una enfermedad (por eso se la designa con la misma palabra que enfermedad, *pathos*, de ahí también su familiaridad con la palabra *patología*). El “enfermo” es preso de un encantamiento, de una posesión, de una acción mágica que proviene de un espíritu más poderoso que él. En la mitología griega nadie se somete a una pasión por propia voluntad. Son los dioses los que figuran como causantes de las afecciones espirituales del ser humano. En la modernidad encontramos resabios de esta forma de pensamiento cuando se cree que ciertas perturbaciones son causadas por una maldición o un encantamiento que sólo puede ser conjurado recurriendo a la hechicería. Los antiguos entendieron a la pasión como un sentimiento esquivo a la tutela racional y capaz de producir poderosos efectos físicos. El apasionado se siente poseído por una fuerza extraña, su respiración se entrecorta, su sangre circula aceleradamente.

Aristóteles opone la categoría de pasión a la de acción, por entender que la pasión se siente en forma pasiva, de ahí su parentesco etimológico con la palabra *paciente*. El amor aparece así como una pasión más, al igual que la ira, el odio, el miedo, el deseo o la admiración. Aunque algunos filósofos hablaron de pasiones calmas, en general se las consideró emociones fuertes

que se apoderan intempestivamente y por completo de la vida psíquica. En la tragedia griega las pasiones obnubilan la razón y conducen a la desdicha.

Los estoicos más extremos juzgan a las pasiones como contrarias a la razón y a la naturaleza, y por ello proponen eliminarlas de plano, llegando a exaltar el ascetismo y la insensibilidad. El cristianismo subraya la desconfianza estoica en las pasiones.

El ideal del amor-pasión es afirmado en la Edad Media como reacción ante el modelo católico de matrimonio indisoluble y ante el desprecio del dogma cristiano por el universo de las pasiones. El cortejo se vuelve un fin en sí mismo. Zeus corría a sus amantes hasta atraparlas y, si era necesario, hasta someterlas por la fuerza. El caballero medieval deberá cultivar las artes de la seducción. A la dama se la seduce y, si la empresa no tiene éxito, se sufre hasta olvidarla.

La Ilustración descalifica a las pasiones y las liga al oscurantismo religioso. El romanticismo las asocia a la creatividad y acepta que conduzcan a la desdicha, entendiendo con frecuencia que el sufrimiento redime la existencia. Hegel subordina las pasiones a la razón, pero las valoriza en la consideración de que todo lo que existe en el mundo supone cierta dosis de pasión. Flaubert se distancia del discurso romántico y afirma que la pasión amorosa a veces es necesaria frente al aburrimiento y la monotonía del universo del deber, aunque es triste por cuanto casi nunca conduce a la dicha.

El moderno con frecuencia identifica a la pasión con la aventura. La pasión es aquello que colma la vida de riesgos, imprevistos y goces violentos, al punto en que todo podrá ser sacrificado por esta furiosa emoción.

Encuentro que la identificación del amor y la pasión hizo que en una cultura racionalista como la occidental predominara una concepción irracionalista del amor. Pareciera que una civilización fuertemente racional como la de Occidente hubiera precisado de una zona franca sustraída de razón, y que esa esfera hubiera sido reservada al amor. El sacramento cristiano del matrimonio y la idea de “sexualidad sana” que predominó a partir del siglo XX fueron

intentos de racionalizar el amor. No obstante, creo que la concepción irracionalista del amor mantuvo la hegemonía y se siguió asociando el amor primariamente a la locura y al amor-pasión. Este triunfo de la idea de que el amor es un fenómeno irracional plantea serias dificultades a la hora de reflexionar sobre el tema, particularmente en quienes encuentran que en materia de amor “lo mejor es no racionalizar”, y plantea también serias dificultades a la hora de conciliar el amor con la ética. Expresiones como “lo nuestro se dio” son una manifestación de la forma en que el amor fue desvinculado de la esfera de las libertades y de las responsabilidades individuales. Esta concepción irracional del amor contribuyó también a que el amor no fuera uno de los temas predilectos del discurso filosófico y contrasta con la idea oriental de que el amor y la sexualidad son una manifestación más de la racionalidad que rige todo lo viviente.

El uso de la palabra *amor* para referir a cosas tan diversas constituye una riqueza, pero a menudo también es fuente de ambigüedad y confusión. Por ejemplo, encuentro que asociar al amor tanto con un sentimiento como con un tipo de relación ha tenido consecuencias de peso en nuestra cultura. Mientras la amistad es concebida fundamentalmente como una relación, y no es común decir que soy amiga de alguien si esa persona no es amiga mía, el amor no deja de ser concebido como una relación pero es asociado fundamentalmente a un sentimiento y, por tanto, no exige reciprocidad: nuestro lenguaje admite sin más la afirmación de que amamos a una persona que no corresponde a nuestros sentimientos.

En muchas lenguas la palabra *amor* tiene la particularidad de designar tanto a la acción de dar como a la acción de tomar, tanto a la entrega como al deseo, tanto al altruismo como a la avidez, tanto al amor al prójimo como a la pasión amorosa, tanto a la preocupación por uno mismo como a la preocupación por los demás. Esto es así porque nuestra cultura es resultado de la confluencia de dos tradiciones, la griega y la judeocristiana; de la primera heredamos la idea de amor (*eros*) entendido como cultivo del propio placer; de la segunda heredamos la idea de amor como donación (*agape*), la ética de la ternura y el respeto por los derechos individuales. Junto a la pérdida de credibilidad de la

cosmovisión religiosa, la idea de amor entendido como preocupación por los demás ha perdido peso en favor de la idea de amor como deseo de apropiación.

En el idioma español otros términos asociados al amor parecen reconocer una amplia gama de significados. Algunas personas cifran en el querer un impulso egoísta que estaría ausente en el amor, cuyo eje sería el de la donación. Otros diferencian el querer del estar enamorado, entendiendo por querer un afecto de menor intensidad que la efervescencia del enamoramiento, en el que cifran el sostén de la pareja. No es infrecuente que por enamoramiento entiendan un conjunto de factores que incluyen desde la atracción física hasta la ternura, la amistad y otros vínculos que podrían fortalecerse con el paso del tiempo. Sin embargo, por lo general se asocia el enamoramiento (al que considero aquí en sentido general como sinónimo de amor-pasión) con la intensidad, la exaltación, el asombro y las mariposas en el estómago de los primeros tiempos, y se aspira a sustentar la pareja en este estado que puede durar entre cinco minutos y tres o cuatro años (la literatura por lo general cifra su duración entre tres y cuatro años) pero que necesariamente reconoce una fecha de vencimiento.

Algunos distinguen el *amor* del *meteón* (en inglés una expresión análoga es *to have a crush*). El *meteón* es identificado con el enamoramiento, y el amor con un sentimiento de más largo alcance. Quizás no haya menos significados y matices alrededor de la palabra *amor* que personas que pronuncien el discurso amoroso. En nuestra lengua podemos nombrar amores diferentes con las palabras simpatía, afecto, amistad, predilección, cariño, adoración, inclinación. Ante semejante diversidad, no tomaré partido por una única definición del amor. Existen múltiples formas de amor, y no encuentro razones para desmerecer ninguna de ellas. Sin embargo, puede ser de gran utilidad para la vida saber distinguir unas de otras.

Además de brindarnos su riqueza, la polisemia de la palabra *amor* y, en términos generales, del discurso amoroso, son fuente de no pocas confusiones y, más específicamente, un terreno fértil para las falacias. Veamos algunas de ellas.

Las falacias del amor

Una falacia es un error de razonamiento. Difiere de un error fáctico, que es simplemente estar equivocado respecto a los “hechos” . Mientras las proposiciones son verdaderas o falsas, los argumentos son válidos o inválidos. Una falacia es un argumento inválido porque sus premisas no dan el sustento necesario a la conclusión.

Los significados diversos de la palabra *amor* con frecuencia conducen a un error de argumentación conocido como *falacia de la ambigüedad*, que se produce cuando en un razonamiento se utiliza una misma palabra con dos sentidos diferentes. Si bien la mayoría de las palabras son ambiguas, el contexto generalmente torna claro y unívoco el significado. Esto no ocurre cuando se afirma que la pareja debe estar basada en el amor (en referencia a un concepto amplio que se nutre del lazo establecido por los bienes y males compartidos, de la atracción sexual, del compañerismo y la ternura), y que por tanto cuando uno de sus integrantes no ama (en referencia puntual a la efervescencia del enamoramiento), ya no vale la pena seguir juntos. Se incurre así en una *falacia de ambigüedad*, sustituyendo un sentido por otro. Como señalaba párrafos atrás, más allá de este razonamiento inválido, también suele identificarse sin más amor y enamoramiento: según esta concepción la pareja debería estar basada en el enamoramiento, y una vez que este estado desaparece, el vínculo amoroso debería disolverse.

Encuentro que una de las razones por las que Occidente, a diferencia de otras culturas, anudó tan estrechamente el amor al sufrimiento es que identificó el amor de pareja con esa “forma de locura” inicial conocida como flechazo, amor-pasión o enamoramiento. En la línea de pensamiento de Denis de Rougemont y André Comte-Sponville, diferenciaré el amor de la pasión, o en tal caso diferenciaré al amor-pasión de otras formas de amor -el amor-acción, el amor-compañero-, y consideraré la posibilidad de que el amor continúe cuando la pasión -finita por definición- ha concluido, lo que no equivale a declarar el fin del deseo sexual por la pareja ni el fin de la posibilidad de gozar intensamente de su

compañía. Como resulta claro en muchas de las definiciones que se han dado sobre el amor, la tradición filosófica y literaria tendió más bien a identificar el amor y la pasión, acentuando menos sus diferencias que sus semejanzas.

Diferenciaré el *amor-pasión* o *enamoramiento*, un dulce y exquisito estado de eferescencia de corta duración, basado en la idealización del otro y en su ausencia, del *amor-acción* o *amor-compañero*, un amor de más largo alcance que implica querer al otro porque se lo conoce y se goza de su presencia y no de su ausencia, una relación para la que el paso del tiempo puede convertirse en un dato a favor y no en contra, y para la que es posible sobrellevar los problemas que necesariamente alcanzan a toda relación humana duradera. En el amor-acción, la pasión puede haber llegado a su fin, lo que no equivale a afirmar que ya no se ama a la pareja, ni que el deseo sexual ha desaparecido.

La *falacia de la ambigüedad* -el uso de una palabra con sentidos diversos en un mismo razonamiento- también es frecuente cuando se afirma que el amor “se da o no se da”, que se trata de un fenómeno espontáneo, irracional, loco e incontrolable, y que por tanto es el amor el que torna inevitable acostarse con la mujer del amigo. En el primer caso se alude al amor como sentimiento y, en efecto, los sentimientos suelen ser fenómenos espontáneos y poderosos, pero en el segundo se hace referencia a la relación amorosa, que incluye acciones y que por tanto no es extrínseca a la noción de responsabilidad individual.

El debate en torno al affaire Clinton/Lewinsky fue pródigo en *falacias de ambigüedad*. Mientras el presidente de Estados Unidos afirmaba no haber mantenido “relaciones sexuales” con su becaria (identificando a la “relación sexual” con el coito), la prensa entendió que sí las había mantenido, identificando a la “relación sexual” con un conjunto de prácticas más amplias. El uso de estos dos sentidos diversos de “relación sexual” en un mismo razonamiento fue muy frecuente en las crónicas periodísticas de la época.

La *falacia genética* es un argumento que aspira a determinar la “esencia” de algo mediante su origen o mediante la causa que lo suscita. Las formas diversas que reconoce el amor desautorizan toda hipótesis en torno a la idea de que lo que entendemos por amor

“siempre fue, es y será lo mismo”. Constituye una *falacia genética* afirmar que dado que se originaría en el deseo sexual, el amor no es otra cosa que el deseo de copular y el impulso de reproducirse” o, como pretende cierto idealismo, que “dado que se origina en una fuerza divina o propia del alma, el amor no es otra cosa que un impulso espiritual”. También es frecuente que se desautorice la relación sexual entre dos hombres o entre dos mujeres con el argumento de que los órganos sexuales masculino y femenino “están diseñados” para una complementariedad que no se da en las relaciones sexuales entre personas de un mismo género. En primer lugar, cabe cuestionar que en esta esfera el cuerpo humano tenga una función exclusivamente reproductiva. Fue lo que pretendieron demostrar algunos filósofos medievales, prescribiendo las relaciones sexuales sólo en función de la continuidad de la especie. En segundo lugar, el coito no es la única práctica que admite una relación sexual. Juzgar “antinatural” a una relación sin coito también constituye una *falacia genética* por cuanto presupone que las relaciones sexuales deben desarrollarse en conformidad con su supuesta “función reproductiva”.

La *generalización indebida* es una de las falacias más frecuentes de cuantas existen, y el discurso amoroso es pródigo en toda suerte de variedades de este tipo de argumentación. Veamos un ejemplo. Estar enamorado, es decir, sentir un entusiasmo exultante y pasar seis noches juntos maravillosamente bien, no evidencia que dos personas vayan a conformar una buena pareja (o, dicho en jerga romántica, que estén “hechos el uno para el otro”) . No sólo el enamoramiento no es prueba alguna de que la pareja vaya a funcionar, sino que constituye una situación excepcional y -en aras de la seducción- con frecuencia engañosa en la que se dejan de lado las diferencias, se es particularmente cariñoso, atento, cortés, dadivoso, buen amante y locuaz compañero conversacional. Algunas de estas cualidades pueden sobrevivir en el amor que perdura cuando el enamoramiento se ha extinguido. Sin embargo, lo más común es que muchas de ellas se atenúen o directamente desaparezcan, lo que lleva a muchas mujeres a cometer otra falacia de generalización indebida, la de suponer que si él ya no la colma de atenciones románticas su amor languidece. Aunque la ausencia

de romanticismo pueda resultar dolorosa, no equivale necesariamente a la ausencia de amor, sino más bien a la valoración diversa que le asignan hombres y mujeres a este conjunto de rituales. No es infrecuente que para los hombres el romanticismo y la locuacidad obren exclusivamente como instrumentos de la conquista amorosa, y que desaparezcan tiempo después. Las mujeres aún somos educadas en el romanticismo y damos al amor una importancia más determinante en nuestras vidas que los hombres, así como todavía aspiramos más que ellos a que los rituales del romanticismo no desaparezcan con el tiempo. De modo que suponer que el entusiasmo de los primeros encuentros evidencia que dos personas conformarán una buena pareja es una *falacia de generalización indebida* que conduce al desencanto y al dolor a gran cantidad de personas.

También se produce una generalización indebida cuando se afirma que, dado que compromete una fuerza extraordinaria, el amor es todopoderoso. Sabemos, no obstante, que con el amor no basta. Sabemos, por ejemplo, que el amor no siempre alcanza para ser comprendido sin que sea necesario hablar.

Juzgar al amor todopoderoso no sólo presupone una generalización indebida sino también la falacia conocida como *wishful thinking* (pensamiento desiderativo), en la que se cree que algo es cierto sólo porque se desea que sea verdadero. El *wishful thinking* ha sido defendido por el pragmatismo, según el cual la utilidad de una creencia es razón suficiente para adoptarla. Lugares comunes del romanticismo tales como “viviremos juntos por siempre jamás”, “eres todo lo que siempre soñé” (pronunciado al mes de conocerse) o “nunca nos separaremos” pueden manifestar la voluntad de compromiso o ser entrañables y “útiles” expresiones de deseo.

Sin embargo, aunque sea una buena razón para perseguirlo, el hecho de que deseemos que algo sea verdadero no da razón para creer que necesariamente será así ni para creer que no será así. Querer que algo se desarrolle de cierta manera no excede el marco de la voluntad ni constituye una certeza relativa al futuro. Aunque gane un millón de dólares por creer que los chanchos vuelan, de seguro que no volarán. “No por mucho madrugar amanece más

temprano”, previene el dicho popular.

Corresponde también a la *falacia de generalización indebida* la idea de que si el amor no surge a primera vista (fulminante como el flechazo de la cacería), eso significa que no surgirá más adelante. Afortunadamente los caminos del amor son de lo más variados. No es raro que el *agape* (amor como donación) aparezca en primer término, que luego se convierta en *philia* (amor como amistad) y finalmente en *eros* (entendido como impulso sexual). A diferencia del enamoramiento (o amor-pasión), cuyo disparador con frecuencia es el llamado flechazo, el amor-acción o amor-compañero constituye menos un mecanismo que una narración. Su sustancia es el tiempo. El flechazo es un episodio hipnótico, un rayo fulminante, se “cae” enamorado, fascinado por una imagen. El mito del flechazo cosifica al amor, presupone que un ser puede brindársenos por entero ante la primera mirada. Cualquier cambio displacentero de aquel artículo de fe será percibido con penoso desencanto. El ser amado habrá quebrado una promesa, la de ser como aquella imagen primordial. Borges definía al amor como “una religión cuyo dios es falible”. Tal vez la ignorancia de ciertas particularidades del otro -y, por consiguiente, su idealización- sea funcional a la exquisita (aunque engañosa) intensidad del flechazo. El mero hecho de juzgar al amor como un fenómeno irracional (implícito en la idea de flechazo) constituye una *falacia de generalización indebida*. Si bien es claro que a veces predomina la esfera racional y otras la irracional, ambas están inextricablemente entrelazadas. Aún quien sostiene que la razón no sirve para nada está formulando una aserción racional. El apóstol del irracionalismo no puede eludir la paradoja del escéptico, que afirma un conocimiento cuando sugiere que nada puede ser conocido. Vale como ejemplo un caso citado párrafos atrás a propósito de la *falacia de la ambigüedad*. Quien se justifica por haberse convertido en amante de la mujer de su amigo aduciendo que el amor (o amor-pasión) es irracional, y que por tanto bajo sus efectos no somos en absoluto dueños de nuestras acciones, incurre en una *falacia de generalización indebida*, desvinculando al amor de la esfera de la acción y de la responsabilidad individual.

Un mecanismo irracional presupone la completa pasividad del

amante, que juzga que no podrá hacer nada en favor de la aparición de un nuevo amor, así como entiende al amor como una forma de pasión que proviene exclusivamente del mundo exterior y deja al individuo inerte, a entera merced de los caprichos del sentimiento. Sin embargo, aunque las pasiones con frecuencia inclinen la balanza hacia lo que entendemos como “irracional”, lo racional y lo irracional están indisolublemente unidos en el ser humano, incluso cuando los amantes se justifiquen declarando lo contrario.

La *generalización indebida* es una de las falacias más frecuentes, dentro y fuera del ámbito de la pareja. Si me cruzo con una persona y no me saluda, puedo pensar que le caigo mal o que no me vio. Jugar con estas y otras hipótesis provisionales es imprescindible para orientarse en el mundo. Sin embargo, creer que se confirma una de las dos hipótesis sin evidencia suficiente es una operación falaz del razonamiento.

Otra *falacia de generalización indebida* característica del discurso amoroso en la que incurren principalmente las mujeres, consiste en suponer que si él no tiene tantos deseos de conversar como ella, su amor se ha extinguido. Como señalan con acierto los estudios de la lingüista Deborah Tannen (*Tú no me entiendes: hombres y mujeres en la conversación; Género y discurso*), las mujeres desean antes que nada que sus parejas sean compañeros conversacionales. Sin embargo, pocos hombres comparten esta expectativa con las mujeres. La imagen que mejor representa la crisis corriente en la pareja es la escena de historieta en la que el hombre se sienta a almorzar con el diario tapándole la cara, mientras la mujer permanece detrás con deseos de conversar. Tannen parte de unos estudios que realizaron hacia fines de los setenta Andrew Hacker y la socióloga Catherine Kohler Riessman (*Divorce talk*), en los que la mayor parte de las mujeres entrevistadas -y muy pocos hombres- dijeron que la falta de comunicación había sido la causa principal de su divorcio. En sus propias investigaciones, las quejas de las mujeres en relación a sus maridos por lo general no focalizaban en problemas generales de convivencia ni en inequidades tangibles tales como la renuncia a una carrera para acompañar al esposo en la suya. En lugar de eso, las mujeres se referían a problemas en la comunicación: “El no me

escucha”, “El no me habla”, eran las quejas más frecuentes. ¿Cómo es que las mujeres y los hombres tienen impresiones tan diferentes sobre la comunicación en el ámbito de la pareja? Al parecer parte del origen de estas disimilitudes debería ser rastreado en la forma diversa en que juegan los niños y las niñas, en las estructuras organizacionales y en las normas interactivas de cada género. Para las mujeres, como para las niñas, la intimidad es la fábrica de las relaciones, y la conversación es el hilo con que se hilvanan. Las niñas crean y mantienen amistades a través del intercambio de secretos; en forma análoga, las mujeres encuentran en la conversación el pilar de la amistad. La mujer espera que su pareja sea una nueva y mejorada versión de su mejor amiga. Lo que prevalece en importancia para ella no es tanto el tema individual acerca del cual se discute, sino el sentido de intimidad, de vida compartida que emerge cuando las personas dicen lo que piensan, lo que sienten y cuentan sus impresiones. Los vínculos entre niños varones pueden ser tan intensos como los de las niñas, pero están menos basados en la conversación que en el emprendimiento de actividades conjuntas. Como no consideran que la conversación sea el pilar de las relaciones, los hombres no suelen saber qué tipo de conversación desean las mujeres. Cuando conversan, los hombres estarían más interesados en ofrecer *report* (información), y las mujeres ofrecerían y requerirían *rapport* (empatía y comprensión). La mujer que de noche le cuenta a su pareja lo que hizo durante el día no desea que se le ofrezcan soluciones a sus problemas -tal como hacen muchos hombres- sino simplemente ser escuchada y comprendida. La falta de voluntad de conversar que evidencian gran cantidad de hombres no equivale necesariamente al fin del amor. Sin embargo, aparece como una de las primeras causas de divorcio.

El gesto del abrazo amoroso parece cumplir por un momento con el sueño de unión total con el ser amado. La imagen mítica de las dos mitades que desean volverse a unir viene de antiguo y postula la incompletitud de los seres humanos, que buscarían afanosamente a su “media naranja” con el fin de completar esa carencia primitiva. Platón expone en *El banquete* lo que usualmente conocemos como la concepción de la “media naranja”, de las “almas gemelas” o del

“amor de la vida”. Esta idea se basa en el antiguo mito griego del andrógino, que trata sobre un antepasado del ser humano que tenía dos cabezas, cuatro brazos y dos órganos genitales (masculino y femenino, o masculino y femenino duplicados) y que poseía un poder descomunal porque sumaba las mejores cualidades atribuidas a cada sexo -fuerza y belleza-, y por ello se volvía tan altanero que Zeus decidió castigarlo partiéndolo por la mitad. Desde entonces el amor trata de hacer un individuo de dos: las mitades se echan de menos y cuando se reconocen se estrechan en un abrazo y vuelven nuevamente a ser una.

La concepción del amor basada en el mito del andrógino, modernamente conocida como de la “media naranja” o la de las “almas gemelas”, tendrá profundas consecuencias en el pensamiento occidental. Proviene de este antiguo mito la idea de no considerarse completo si no se está en pareja, la presunción de que una y sólo una persona está destinada a “hacernos felices” en el amor, y de que al reconocer esta unión previa -por lo general mediante la instantaneidad del flechazo- se producirá una fusión eterna. La de la “media naranja” es una bella metáfora. El problema sobreviene cuando aparece como una *falacia de falsa analogía*, que consiste en equiparar dos cosas por un rasgo accidental. Aunque el abrazo amoroso evoque la imagen de dos mitades que se unen, no somos naranjas rebanadas por la mitad, no erramos en busca de una unidad originaria y, mal que nos pese, no existe nuestra “alma gemela”. Más bien encontraremos personas afines pero distintas a nosotros a las que eventualmente podremos amar, y el desafío de seguir amándolas residirá justamente en nuestra posibilidad de conciliar las diferencias.

El discurso amoroso es fértil en lugares comunes que honran el mito del andrógino: “Yo sin tu amor no soy nada. Tú eres para mí el mundo entero, la luna, las estrellas y las constelaciones. Te lo ruego, dime que quieres estar conmigo porque si me dices que no la vida carecerá de sentido para mí. Vagaré por el mundo solo y desamparado, vacío y sin meta”. El sueño de encontrar a un amante ideal, la sensación de que la vida ya no tiene sentido sin la compañía de la persona amada, la confusión entre la pérdida de un amor y la pérdida de la capacidad de amar, hunden sus raíces

en la mitología griega y en el discurso de Aristófanes en *El banquete* de Platón. La metáfora de la “media naranja”, tal como la entendemos hoy, es una construcción que se desarrolló durante siglos y en modo alguno es atribuible en su totalidad a Platón. En *El banquete* se advierte el error de confundir la existencia del Amor con la de un amor particular. La belleza es un “extenso mar”, está esparcida en todo el paisaje humano, escribe Platón: creer que nuestro amado es la única persona que la encarna y la única que puede conmovernos nos reduce prácticamente a la esclavitud (210^a).

El vínculo amoroso no consagra la individualidad. Tampoco debería destruirla sino realzarla. No por estar juntos dejamos de estar solos. Distinto es pensar, con ciertas filosofías orientales y el neoplatonismo, que el amor es una profunda necesidad de ser uno con el todo y disolver en una unidad el tú y el yo. En este caso se trata de un “como si”, es decir, de la posibilidad de amar en una persona a todo lo amable que ofrece el universo, con el que estamos inextricablemente unidos.

En este contexto la *falacia de la falsa analogía* suele aparecer junto a la *falacia de la falsa dicotomía* (conocida también como la *falacia del blanco y negro, o del todo o nada*), que plantea una alternativa entre dos opciones, sin considerar que en realidad existen muchas más. Los suicidios pasionales suelen estar basados en esta falacia a través de la cual el amante razona “O permanezco junto a mi amor, o la vida ya no tiene nada valioso para ofrecerme”.

Las falacias *post hoc, ergo propter hoc* (una cosa después de la otra, entonces una es causa de la otra), y *cum hoc, ergo propter hoc*, (una cosa junto a la otra, entonces una es causa de la otra) es muy frecuente en la etapa de la conquista amorosa, aunque no se limita exclusivamente a este período. El enamorado es un activo especulador, en particular cuando todavía ignora si su deseo es correspondido. Cada mueca, cada gesto, cada mínima inflexión en la voz del amado puede ser objeto de una plétora de conjeturas, glosas, sufrimiento o íntima celebración. Las sagradas escrituras no han sido descifradas tantas veces como descifra el amante la más remota señal que pueda revelar que su deseo ha llegado a buen puerto. En la ardua empresa de interpretar los signos del ser amado,

con frecuencia se incurre en la *falacia post hoc, ergo propter hoc* (una cosa después de la otra, entonces una es causa de la otra), por ejemplo cuando se razona: “Como esa noche dije que prefería volver a casa porque estaba cansada, no me llamó durante tres días para hacerse el interesante”. El conocido refrán “Afortunado en el juego, desafortunado en el amor”, tomado por más de uno literalmente, constituye la falacia *cum hoc, ergo propter hoc* (una cosa junto a la otra, entonces una es causa de la otra), dado que no existe ningún nexo causal entre el juego y el amor, por más que la fortuna en el juego y el infortunio en el amor coincidan en el tiempo.

Otra de las falacias más comunes es la llamada *falacia de afirmación del consecuente*, que resulta más clara a través de un ejemplo cualquiera que en su definición: “Llueve, entonces la calle está mojada. La calle está mojada, eso significa que llovió”. La falacia radica en que la calle puede estar mojada porque el encargado del edificio baldeó, o porque la policía reprimió a unos manifestantes, o porque unos chicos jugaron al carnaval. En la esfera específica del amor, esta falacia suele ser frecuente cuando alguien razona más o menos del siguiente modo: “Si amo, a menudo sufro. Sufro, por consiguiente, amo”. Aunque, despojado de toda particularidad relativa a una situación específica, este argumento parezca burdo, es muy común por cuanto las concepciones que se han vuelto hegemónicas en Occidente vinculan estrechamente el amor y el sufrimiento. Veamos entonces de qué modo ha sido definido el amor, a veces a partir de la alegría, y predominantemente a partir del sufrimiento, como para que esta falacia fuera posible.

Amor y sufrimiento

Como señalaba párrafos atrás, este libro parte de la hipótesis de que, a diferencia de otras culturas, Occidente anudó de manera muy estrecha el amor al sufrimiento. Parece lógico pensar que siempre que se ama la posibilidad de sufrir está presente. Sin embargo, de allí a considerar que el sufrimiento por amor tiene algo de virtuoso o que prueba en sí mismo la profundidad del afecto hay un largo

camino en el que la particularidad del amor parecería ser la de tornar indistinta la felicidad de la desdicha.

¿Cómo se construye la concepción que exalta el sufrimiento por amor? Buena parte de los libros que han mencionado este tema, entre los cuales uno de los más recomendables y cuya línea seguiré en este trabajo es *Amor y occidente*, de Denis de Rougemont, postulan que la exaltación del sufrimiento por amor nace en la Edad Media con la aparición de una forma particular del amor llamada amor-pasión. Creo que esta relación tan estrecha entre amor y sufrimiento ya está presente en la mitología griega. No niego que en la Edad Media surja una forma de amor característica de Occidente por su correlación con el sufrimiento. Sin embargo, creo que la investigación en torno a este tema hunde sus raíces en los inicios de la cultura occidental y no en el arquetipo del triángulo amoroso propio del *fin amour* (o amor cortés) medieval.

Falacias del amor aspira a profundizar la investigación en torno a este tema con el fin de estudiar la incidencia que estas concepciones pueden tener en el mundo contemporáneo. La literatura jugará aquí un papel fundamental, dado que buena parte de nuestras concepciones sobre el amor han sido construidas y reflejadas por la literatura, al punto en que en francés *romance* y novela se dicen con la misma palabra (*roman*). La estrecha relación entre la novela y el amor-pasión es evidente por la importancia que adquiere para ambas la introspección y el sondeo de los mil y un matices del universo de los sentimientos. En Occidente la historia del amor forma parte de la historia de la idea de yo entendida como espacio de la introspección (por ello solemos definir al amor más como un sentimiento que como una relación).

Pensar el amor es un verdadero reto en tiempos en que los cambios de hábitos y los cambios científicos se tornan vertiginosos. La aceptación de las múltiples orientaciones sexuales, la escisión entre sexualidad y reproducción, el cambio de roles de género junto al quiebre de los modelos tradicionales y la aparición de los métodos de fertilización asistida plantean cambios que apenas alcanzamos a vislumbrar.

¿Por qué las parejas se separan?

Se podría afirmar que las parejas permanecen unidas durante menos tiempo que décadas atrás porque ahora “está permitido”, dado que muchas de ellas se separan. O porque ha caído en descrédito el modelo religioso de matrimonio indisoluble impuesto por el dogma cristiano. O porque la vida humana se ha prolongado y lo de “hasta que la muerte los separe” queda mucho más adelante en el tiempo. O porque mientras antes se toleraba demasiado y se sostenía toda la vida una mala elección, ahora cuando los integrantes de la pareja no se sienten a gusto se separan. O porque mientras antes se aguantaba demasiado, ahora no se tolera casi nada. O porque antes primaba un modelo de *pareja como estructura*, en el que lo central giraba en torno a la crianza de los hijos y al establecimiento de una comunidad de vida y de bienes, mientras que ahora prima un modelo de *pareja como relación*, en el que lo central gira en torno al bienestar de sus integrantes y no a la crianza de los hijos ni al establecimiento de una comunidad de vida y de bienes. El ingreso masivo de la mujer en el mercado laboral le ha dado cierta autonomía en lo económico, gracias a la cual ya no está obligada a depender del marido para sobrevivir.

O tal vez las parejas permanecen unidas durante menos tiempo porque el stress con que vivimos hace que nadie aguante a nadie. O tal vez porque se confunde enamoramiento con amor, sin considerar que, como toda pasión, el enamoramiento es finito, aunque el amor y el deseo sexual puedan perdurar. O tal vez, como señalan muchas mujeres, porque después de tres o cuatro años de relación ellos ya no las cortejan. O tal vez porque los roles de género han cambiado. O tal vez porque la sociedad mercantil acentuó el imperio del *eros*, que promueve el instinto de apropiación, por sobre el concepto de *agape*, que acentúa el amor como donación. O tal vez porque, con el nacimiento de los hijos, el arte de convivir se torna más arduo que nunca. O tal vez porque, una vez que son madres, muchas mujeres sienten que ya han obtenido lo que deseaban de los hombres.

Sin duda, el interrogante de por qué las parejas se separan hoy más que antes no se agota en estas consideraciones. Cabría

preguntarse: ¿es malo en sí mismo que las parejas duren menos? Si se piensa en el bienestar de los hijos, quizás haya que responder afirmativamente a esta pregunta. Pero también se podría objetar esta afirmación con buenos argumentos. La menor duración de las parejas constituye un problema sólo si representa una frustración para las personas que la integran. Por otra parte, ¿es posible comprender este fenómeno desde una perspectiva exclusivamente individual? ¿Cómo se relaciona este tema con la historia del amor en Occidente? ¿Qué impacto tiene la separación de una pareja cuando se disuelven lazos sociales que tradicionalmente dieron a las personas un sentido de pertenencia?

El libro hurgará en diversas concepciones sobre el amor -desde el *Antiguo Testamento* hasta los amores virtuales por Internet- con el fin de profundizar en esta problemática. El objeto de estudio es muy amplio y en cierto sentido desentona con el espíritu fragmentario de las investigaciones filosóficas e historiográficas de los últimos tiempos. Preferí no obstante sacrificar el detalle y, como no me propongo realizar un trabajo historiográfico sino filosófico, seguir líneas de continuidad que articulan nuestras formas contemporáneas de pensar y vivir el amor y la sexualidad.

ANTIGUO TESTAMENTO

Celebración de la sexualidad y restricción de las prácticas no reproductivas

Mientras el budismo y otras religiones pueden encontrar a dios en una planta o en un insecto, el judeocristianismo postula un dios perfecto, todopoderoso y magnánimo que trasciende lo mundano y no se confunde con la naturaleza. Esta afinidad entre los universos humano, divino y natural también fue un rasgo de la religión de los antiguos griegos, que podían cifrar en un dios -y en su atributo, el pene- el símbolo de la fertilidad. Mientras el culto a Dionisios promovía que las griegas infértiles tocaran el pene del dios para quedar embarazadas en la siguiente relación sexual que mantuvieran con su marido, un rito semejante parece impensable en el contexto cristiano, donde el dios único es asexuado, ama en un sentido mucho más amplio y está exclusivamente preocupado por sostener una ética centrada en la idea de justicia.

Las religiones cuyos dioses son inmanentes a la naturaleza suelen tener una relación más estrecha y menos problemática con la sexualidad que las religiones que, como el judeocristianismo, plantean la existencia de un dios ultramundano que no se identifica con la naturaleza. Sin embargo, esta afirmación es demasiado esquemática y sólo nos resulta útil como orientación general. Aunque el dios del budismo se confunde con la naturaleza, el ascetismo originario de esta religión suscitó la reacción del budismo tántrico, que exaltó a la sexualidad como la ocasión de celebrar la riqueza de todo lo viviente. También habría que aclarar que si bien el dios del *Antiguo Testamento* no se confunde con la naturaleza ni con el ser humano, la tradición judía no descalifica los placeres del cuerpo siempre y cuando no quebranten los preceptos divinos.

Una de las primeras imágenes del *Antiguo Testamento* es sexual. Como se sabe, que Adán haya “conocido” a Eva significa que tuvo relaciones sexuales con ella. Adán y Eva descubren el lazo que puede crear entre ellos la vida sexual, que aparece como un vínculo de reconocimiento mutuo.

El Antiguo Testamento contiene uno de los textos eróticos más bellos que ha producido la literatura de Occidente. Son los versos escritos por el rey Salomón, en los que un hombre y una mujer cuentan lo que sienten cuando se dejan llevar por el placer de estar juntos. El catolicismo llegó a afirmar que el placer femenino perturba el acto de procreación. El *Cantar de los Cantares* ofrece un panorama bien distinto del placer femenino:

*¡Oh si él me besara con besos de su boca!
Porque mejores son tus amores que el vino.
A más del olor de tus suaves unguentos
Tu nombre es como unguento derramado
Por eso las doncellas te aman.
Atráeme, en pos de ti correremos.
El rey me ha metido en sus cámaras
Nos gozaremos y alegraremos en ti
Nos acordaremos de tus amores más que del vino
Con razón te aman.*

El *Antiguo Testamento* entiende a la sexualidad y al matrimonio como regalos de dios. Pero si bien el amor en el ámbito del matrimonio es muy valorado, no se lo considera necesario para formar una familia. Como en la mayoría de las comunidades premodernas, por lo general los matrimonios judíos se basaban en contratos arreglados por los padres en base a razones económicas, culturales y de linaje, un hábito asociado con la preponderancia de la familia por sobre las consideraciones individuales.

Aunque el judaísmo celebra a la sexualidad como fuente de vida y de placer, también la restringe en la censura de la homosexualidad, del coitus interruptus y del adulterio, rasgo que lo distingue del contexto griego y romano, en el que la conducta sexual es considerada en líneas generales un asunto personal. El judeocristianismo somete estas cuestiones a una reglamentación pública y engloba en la palabra *sodomía* todo aquello que considera “antinatural”. En el *Levítico* (capítulos XVIII y XX) es donde aparecen desplegadas de modo más explícito las reglas de disciplinamiento sexual: allí dios ordena matar al hombre que se

acueste con otro hombre “como si se tratara de una mujer”, al que comete adulterio, al que copule con un animal o con una mujer que está menstruando y al que tenga contacto sexual con la esposa de los parientes o con los parientes mismos. Durante siglos el asesinato y -más modernamente- el encierro en prisión del varón que elegía como compañero sexual a otro varón remitió directa o indirectamente al mandato del dios del Antiguo Testamento.

Sodoma y Gomorra suele ser la historia bíblica más identificada con el rechazo de la homosexualidad. En estas ciudades, donde eran corrientes las prácticas homosexuales, Lot hospeda a dos ángeles enviados por dios. Los hombres de la ciudad rodean la casa de Lot y le exigen que los deje “conocer” a los visitantes (es decir, tener relaciones sexuales con ellos). Lot intenta calmarlos y, para que no perturben a sus huéspedes, termina ofreciéndoles a sus propias hijas vírgenes. Los hombres de Sodoma no aceptan el reemplazo y comienzan a romper la puerta de la casa de Lot. Lot es rescatado por un grupo de vecinos que ciegan a los agresores, y huye de la ciudad junto con su familia, poco tiempo antes de que dios destruya a Sodoma y a Gomorra con una lluvia de azufre y fuego. Encuentro que esta historia trata mucho más sobre el quebrantamiento de las reglas básicas de hospitalidad (¡Lot está dispuesto a ofrecer a sus propias hijas!) que sobre la violación o el sexo entre varones. El relato bíblico, sin embargo, no puede ser desvinculado de la interpretación tradicional del que ha sido objeto, asociado a la censura de dios al sexo entre varones, aún cuando esta condena sea explícita sólo en fragmentos como los de los capítulos XVIII y XX del *Levítico*.

Tal vez los severos preceptos judíos contra prácticas no reproductivas como el sexo entre varones y el coitus interruptus deberían ser entendidos en buena medida como la lucha por la supervivencia de un pueblo perseguido (de allí el mandamiento “Creced y multiplicaos”). Quizá en este contexto deba explicarse la prohibición del coitus interruptus en el mandamiento “No derramarás tu simiente sobre la tierra”. Con el fin de asegurar la supervivencia del pueblo hebreo, el *Antiguo Testamento* llega a admitir el incesto. Hacia el final del episodio de *Sodoma y Gomorra*, cuando muere la mujer de Lot, que no ha tenido hijos

varones, las hijas emborrachan al padre para embarazarse de él y asegurar de este modo la continuidad de su pueblo.

El catolicismo pronunciará el cariz disciplinario, llegando a considerar que el amor espiritual es el único válido y que los placeres carnales son prácticamente indignos de un mundo creado por dios. En el *Antiguo Testamento* la valoración del sexo en el matrimonio está vinculada con la necesidad del varón de asegurar la paternidad, el legado de su nombre y de sus bienes. El adulterio es ubicado en el registro del robo y castigado con la muerte por apedreamiento.

Uno de los episodios de adulterio del *Antiguo Testamento* es protagonizado por el rey David. Desde la ventana de su palacio ve a Betzabé -una mujer casada- bañándose desnuda, la convierte en su amante y la deja embarazada. Si bien no es apedreado por su condición de rey, dios maldice a su descendencia y hace que uno de sus dos hijos mate al otro, en venganza por haber violado a Tamara, la hermana de ambos. Salomón, el hijo de la unión entre David y Betzabé, no es despreciado por dios sino, muy por el contrario, privilegiado como uno de sus favoritos.

En el *Antiguo Testamento* el violador es castigado con la muerte si la mujer en cuestión es la prometida de otro hombre. Pero si la mujer no está comprometida, el violador está obligado a compensar económicamente a la familia de la mujer y a casarse, sin posibilidad de divorcio ulterior. Aún cuando no se trate de una violación, el hombre que ha tenido relaciones sexuales con una mujer soltera está obligado a casarse con ella, una medida destinada a proteger a la mujer para el caso en que quede embarazada. Otro sistema destinado a la protección de la mujer y de los niños es el de la ley de Levirato (de *levir*, cuñado), según el cual cuando un hombre muere sin haber dejado hijos varones que lleven su nombre, su viuda debe engendrar un hijo con el hermano del difunto. El hijo es considerado hijo del esposo muerto, de quien hereda el nombre y los bienes. La mujer y los hijos que pueda haber concebido con su marido quedan así bajo la protección de otro hombre de la familia.

El *Diccionario de la Real Academia Española* y el lenguaje cotidiano identifican como sinónimos a las palabras *onanismo* y *masturbación*. Sin embargo, la historia bíblica de Onán, que da

origen a la palabra *onanismo*, no se vincula estrictamente con la masturbación (por lo menos con la masturbación concebida como práctica solitaria) sino con lo que conocemos como coitus interruptus, y con la resistencia de Onán a la ley de Levirato.

Onán se ve obligado a engendrar un hijo con la viuda de su hermano, pero “sabiendo que la prole no sería suya, cuando entraba en la mujer de su hermano, se derramaba en la tierra para no dar prole a su hermano. Era malo a los ojos de Dios y por eso Dios también lo mató a él”. De modo que, con o sin el auxilio de la estimulación manual, Onán recurre al coitus interruptus, acaso el método anticonceptivo más frecuente a lo largo de la historia, a pesar de su corriente ineficacia.

En el *Antiguo Testamento*, al hombre cuya mujer es considerada infértil se le permite mantener relaciones sexuales con una concubina, que en la práctica se convierte en una esposa más. Como el honor de la mujer aparece cifrado en la procreación, la que no ha tenido hijos es capaz de hacer cualquier cosa con tal de quedar embarazada. Tamar, la mujer a quien Onán no ha querido preñar, decide prostituirse y seducir a su suegro. La historia comienza cuando Judá, padre de Onán, le dice a Tamar que vuelva a casa de sus padres hasta que Sela, otro hermano de su marido, crezca y cumpla con el mandato que Onán se negó a cumplir. Sin embargo, Judá olvida su promesa. Tamar decide entonces hacerse pasar por prostituta y, con la cara tapada, seduce a Judá, que había enviudado poco tiempo antes. Judá se acuesta con ella bajo la promesa de entregarle algunos de sus objetos personales. Meses después Judá se entera de que Tamar está embarazada y ordena que la quemén, pero cuando comprueba que es la mujer con la que se acostó, y que obró de ese modo porque él faltó a su promesa de casarla con Sela, se hace cargo de su error y asume su responsabilidad como padre.

La tragedia que representa para la mujer la imposibilidad de quedar embarazada también aparece en la historia de las hermanas Raquel y Lía. Jacob se enamora de su prima Raquel y Labán, el padre de ella, consiente que se casen si Jacob trabaja siete años a su servicio. Tanto en la sociedad nómada -primero- como en la agrícola -más tarde- los hijos y las hijas conforman la mano de obra

para atender los rebaños y los trabajos del campo. El abandono de la familia paterna por parte de la mujer para ingresar en la de su marido implica una merma económica que debe ser retribuida por la familia del novio. El pago por la novia *-mohar-* se establece con un acuerdo entre ambos padres en el momento de realizar el convenio matrimonial. Jacob sirve siete años por Raquel, y la intensidad de su amor hace que los años parezcan días. Cumplido el plazo, Labán ofrece una fiesta de casamiento, pero por la noche toma a su hija mayor, Lía, y la introduce en la habitación de Jacob. A la mañana siguiente Jacob se da cuenta del engaño.

-¿Qué es lo que me has hecho? ¿No te serví por Raquel? ¿Por qué me has engañado?- increpa a Labán.

-En nuestra tierra no es costumbre dar a la menor antes que a la mayor -responde Labán-. Te daré a Raquel a cambio de otros siete años de servicio.

Así lo hace Jacob, y cumplido el segundo acuerdo Labán también le entrega a su hija Raquel, decisión que muestra que en estos casos la bigamia era aceptada. Los años pasan. Raquel no queda embarazada y Lía no deja de engendrar hijos de Jacob. Raquel envidia a Lía porque puede concebir hijos, y Lía envidia a Raquel porque Jacob la ama. Finalmente Raquel queda embarazada, pero muere en el parto. La pareja de Jacob y Raquel es recordada porque representa el modelo de un gran amor desvinculado del imperativo bíblico de procreación.

En el *Antiguo Testamento* la sexualidad aparece como una de las fuerzas más poderosas que ha legado dios, y como el medio de concebir una nueva vida. Será en el *Nuevo Testamento* donde el erotismo perderá fuerza y comenzará a ser cuestionado en nombre de otra forma de concebir el amor.

GRECIA

El amor en la mitología griega

Muchas de las palabras que utilizamos para hablar sobre el amor y la sexualidad son de origen griego. *Erótico* proviene de Eros (Cupido para los latinos), el dios caprichoso que enamora lanzando flechas que atraviesan el corazón (de donde deriva la metáfora del flechazo). *Porné* significa prostituta en griego, y en un comienzo designó a los escritos que referían a la prostitución. Con el tiempo -cristianismo mediante- se llamó pornográfica a toda expresión de sexo sin amor, comparable a la de la prostituta con el cliente. *Lesbiana* era la habitante de la isla de Lesbos, donde habitaban Safo y sus alumnas, que presumiblemente cultivaban el erotismo entre mujeres.

En la mitología griega el amor está estrechamente asociado a la sexualidad y a un estado de conciencia alterada producido por el flechazo de Eros, que mueve a su antojo los frágiles hilos del enamoramiento. Hay dioses consagrados a las circunstancias amorosas y de pareja más diversas. Afrodita y Eros son dioses del amor, pero también lo son Himeneo, que personifica la alegría de la noche de bodas (logra el prodigio de que la noche de bodas de Zeus y Hera dure trescientos años); Hécate, la diosa cuyo don es el de atraer o matar al amante que se aleja; las Ninfas, protectoras de las jóvenes casaderas; Hera, protectora de las esposas, que castiga a los hombres que buscan amores por fuera del matrimonio; o Cecrope, el dios que instituye la monogamia.

A diferencia del dios judeocristiano, que ama a todos sus fieles pero carece de vida sexual, uno de cada dos mitos griegos cuenta la historia de amor de algún dios. La religión griega no responde a normas dogmáticas. No existe un solo libro sagrado que fije las creencias, ni se postulan preceptos emanados de un dios único. Los creadores de los mitos griegos contaron con una gran libertad para dar rienda suelta a su imaginación.

Pasifea, por ejemplo, sufre la condena de enamorarse perdidamente de un toro blanco, construye una vaca de madera y la

cubre con una piel blanca, poniendo en sus patas unas ruedas que le permiten desplazarse. Lleva a la vaca de madera al campo donde pasta el toro, que instantáneamente se prenda de ella. Pasifea ingresa al interior de la vaca de madera, el toro la cubre y queda preñada, dando a luz al famoso Minotauro, que nace con cabeza de toro y cuerpo humano.

Uno de los relatos fundacionales de la cultura de Occidente es el del abandono en que sume Helena a su marido Menelao y a su pueblo, seducida por la belleza y la elocuencia de Paris, un hecho que provoca la destrucción de Troya en diez años de guerras sangrientas. El sofista Gorgias afirmó que Helena no era responsable por sus actos, ya que fue poseída por un dios -Eros- y por la elocuencia de Paris mediante “un cuerpo muy pequeño y poderoso”: la palabra. Cuando Menelao, el marido de Helena, gana la guerra y está dispuesto a matar a su esposa, Helena descubre sus pechos y él la perdona. Una historia parecida es la de la hetaira¹ Friné, que en tiempos de la polis es acusada de pervertir a los jóvenes de Atenas. Como única defensa ante los tribunales, Friné se desnuda y logra la absolución.

Las fiestas dionisiacas

La mitología griega valora a la sexualidad en relación estrecha con los fenómenos naturales. La sexualidad no aparecerá escindida del espíritu ni de la celebración de todas las expresiones de la fecundidad. Al igual que otras culturas antiguas, los griegos adoraron representaciones del falo con el fin de exaltar los poderes de la naturaleza e implorar por las buenas cosechas. Dionisios fue el dios de la desmesura (*hybris*) y de la fertilidad, especialmente la de los viñedos y, por lo tanto, el dios del vino. Las fiestas dionisiacas expresaban el dolor y la alegría por la muerte y la resurrección del dios, celebraban el culto al falo y eran de una gran liberalidad sexual, un espíritu perdura hoy día en el carnaval de diversas ciudades del mundo.

1. Prostituta que con frecuencia tiene conocimientos de filosofía, recita poemas e interpreta instrumentos musicales.

Durante la procesión cada familia blandía un falo y entonaba canciones que invocaban el momento en que Dionisios había sido descuartizado por los Titanes y Deméter, diosa de la vegetación, reunió sus pedazos para hacerlo resucitar. Conducir la representación del falo al templo de Dionisios era un acto piadoso: el dios renacía cuando el ritual le aportaba el órgano esencial de la generación, del cual lo privaban los Titanes. Durante los tres días siguientes a la ceremonia, se desarrollaban representaciones dramáticas, práctica que dio origen al teatro bajo la forma de la tragedia.

En los misterios, unas festividades destinadas a rendir culto a los dioses vinculados con la fecundidad, se desfilaba con símbolos sexuales femeninos y masculinos, al igual que en las fiestas consagradas a Príapo, una divinidad fálica adorada como símbolo universal de la fecundidad creadora. Hijo de Dionisios y Afrodita, Príapo tenía un falo de dimensiones colosales, y en las ceremonias religiosas las mujeres infértiles lo tocaban con la esperanza de revertir su suerte. La figura del dios, tallada en madera, era colocada en los jardines con una hoz, un palo y el símbolo fálico, representación de la potencia creadora de la naturaleza. Nuestro “espantapájaros” es heredero de la costumbre de adornar los jardines con la imagen de Príapo.

Hermanos y eventuales compañeros sexuales de las ninfas, los sátiros también eran figuras portadoras de un vigor descomunal. Vivían en los bosques y en las montañas, amaban el sexo, la danza y el juego, y encarnaban la fuerza de la fertilidad en la cíclica recreación de la naturaleza.

Afrodita

Afrodita (Venus en la versión latina) es la diosa griega del amor, dentro y fuera del matrimonio. Hija de Zeus, nace cuando la espuma de mar se esparce en un caracol. Enardece con el encanto de su sonrisa. Posee un cinto que tiene la facultad de transformar en irresistible a quien lo luce. Todos quieren ponerse el cinto, pero ella lo presta muy ocasionalmente. Tiene gran cantidad de amantes, y se la llega a considerar tardíamente como la diosa de la prostitución o

de la unión sexual.

Zeus la casa con un herrero cojo, Hefesto, a quien ella no ama. Los tres hijos de Afrodita son concebidos con Ares, el dios de la guerra. Así vemos que en una de las parejas arquetípicas de la mitología griega -la de Ares y Afrodita-, la mujer tiene por principal virtud la belleza y el hombre, el valor.

Helio, el dios del sol, que todo lo ve, le cuenta a Hefesto de los amoríos de Afrodita, y Hefesto construye una red de bronce finísima para atrapar a los amantes en el lecho, exponiéndolos a la burla de los demás dioses. Cuando los amantes se levantan al amanecer, Hefesto los sorprende y llama a todos los dioses para que sean testigos de lo que ha ocurrido. Al ver a los amantes, Apolo codea a Hermes y le dice: “¿No te gustaría estar en el lugar de Ares, a pesar de la red?”. Todos los dioses se habían enamorado de Afrodita al verla desnuda, entre ellos Poseidón, que le propone a Hefesto quedarse con Afrodita y restituirle la dote que ha pagado por ella. Hefesto acepta y Poseidón se zambulle con Afrodita bajo la red. Cuando logra zafar, Afrodita corre a bañarse en el mar y recupera su virginidad. Como en la historia de Helena, la belleza y el amor aparecen como fuerzas muy poderosas capaces de quebrantar las pautas éticas y las normas sociales establecidas.

No rendirle tributo a una diosa del amor como Afrodita era pasible de severos castigos. Tilo realiza sacrificios a los dioses, se olvida de Afrodita y en venganza la diosa le depara hijas infieles y perniciosas: Helena, que causa la ruina de Troya, y Clitemnestra, que mata a su marido y es asesinada por su hijo.

Dafnis se niega a enamorarse y Afrodita lo castiga dotándolo de una pasión amorosa insaciable. Narciso muere por negarse al amor, incapaz de apreciar la belleza más allá de sí mismo. Tanais se niega al amor y Afrodita lo castiga enamorándolo fervientemente de su propia madre. De mitos como éste se ha inferido que una relación muy poderosa con la madre impide que otros seres sean destinatarios del amor.

A Peito también se la conoce como la diosa del matrimonio y de la persuasión, y con frecuencia sus rasgos son contrastados con los de Afrodita, como si la pasión desbordada de Afrodita fuera enemiga del amor regulado por el dominio racional del matrimonio.

La concepción del flechazo

De los mitos griegos deriva nuestra idea de flechazo asociada al enamoramiento instantáneo e involuntario. En la mitología griega no se ama a quien se elige sino a quien nos ha sido asignado por Eros, un dios caprichoso al que con frecuencia se representa como ciego, sordo y mudo, o por Afrodita, que no sólo se ocupa de sus propios amores sino que también está consagrada a encender los ajenos.

Desde la concepción mitológica del flechazo, amar no aparece como una elección racional y responsable, producto de la propia libertad, sino como un destino -a veces fatal- impuesto por los dioses. Los griegos juzgan al amor como la quintaesencia de la irracionalidad, como un capricho dulce y peligroso que hiere el corazón y ciega a sus víctimas.

La idea de flechazo abrevia en la metáfora de la caza. El flechazo con que se caza a un animal o se mata al enemigo se desliza metafóricamente hacia la esfera del amor. Eros mueve los hilos de una “guerra amable”, feroz pero “amorosa”.

En la concepción del flechazo la importancia de la belleza física parece crucial. Los “feos” y los ancianos no son los afortunados destinatarios de las flechas de Eros. En la mitología griega el amor es una valorada enfermedad que se apodera de los jóvenes y de los bellos. Nunca encontramos una historia que cuente algo así como: “Egira conoció a Delio; en un comienzo no se sintieron atraídos el uno por el otro, pero con el paso del tiempo el amor entre ellos fue creciendo cada vez más”. Hay un mito que da cuenta de esta estrecha relación que se establece entre el amor y la belleza física: es la triste historia de Tántalo, que se mata al sentirse repudiado por todo el mundo a causa de su fealdad. La idea de que el conocimiento, la frecuentación y la paulatina revelación de virtudes espirituales puede dar nacimiento al amor no es propia del contexto mítico y despunta recién en *El Banquete* de Platón -donde el atractivo físico aparece sólo como el punto de partida del amor más valorado, que es espiritual- y se reafirma en la literatura del siglo XVIII, que reconoce en la imaginación uno de los componentes fundamentales del amor. Stendhal aparecerá en las antípodas de la concepción del flechazo, y la criticará explícitamente. Para Stendhal

que algo o alguien sea o no bello depende del cristal con que se mire, es decir, está sujeto a la mirada del observador; la belleza no siempre será una revelación instantánea, sino una lenta construcción que no entrará exclusivamente por los ojos.

El juvenilismo griego está presente en la superioridad de los dioses en virtud de su inmortalidad y de su juventud. Para una diosa griega es vergonzoso casarse con un mortal porque esto implica casarse con alguien que envejece. Mérope, la mujer de Sísifo, se esconde avergonzada por haber sido esposa de un mortal, mientras que sus hermanas han tenido la fortuna de casarse con dioses. La diosa Eos se enamora de un hombre, Títono, y le pide a Zeus que lo convierta en inmortal. Se olvida sin embargo de pedir que se le otorgue la eterna juventud, y Eos presencia con tristeza cómo Títono envejece y envejece eternamente, hasta que su voz se torna apenas audible.

A Eros, uno de los dioses más adorados entre los griegos, se lo representa con frecuencia como un niño caprichoso, ciego, sordo y mudo, irresistible, próximo a la pubertad, bello y carente de piedad hasta con su propia madre. Los mortales se enamoran cuando él dispara sus flechas certeras y el enamorado “cae” como una presa de caza. Eros incendia los corazones desenfrenadamente, sin respetar edad ni posición social. Es un dios que perturba el orden social, por eso nunca se lo consideró lo suficientemente responsable como para gobernar junto a los doce dioses olímpicos. El dios latino Amor o Cupido es una mera adaptación del griego Eros, aunque los romanos nunca le rindieron grandes honores.

Amor y sexualidad

En su *Teogonía*, Hesíodo refiere a Eros como el más bello entre los dioses inmortales porque relaja los miembros y somete en el pecho al corazón. En Homero casi no aparece la palabra *eros*, mientras que con frecuencia aparece la palabra *philótes*, que tiene una connotación menos sexual: mientras *eros* representa el ímpetu, la fuerza, la pasión que impulsa a realizar una acción, *philótes* es un sentimiento que no elude lo físico pero lo excede.

Es en la literatura griega del siglo V AC donde aparece por primera vez la palabra *philía*, que significa amistad y que también se aplica al amor entre consanguíneos. Antes no existía en griego una palabra que sustantivara a la amistad como una relación desprovista de sexo. Se utilizaba el término *philótes*, pero se aplicaba tanto a la amistad como a la relación erótica. En los versos de Homero sólo es posible saber si se alude una relación erótica por el contexto en que se desarrolla la acción, y no porque exista una palabra puntual que la designe. El reconocimiento del vocabulario amoroso en base a la inclusión o exclusión de un vínculo erótico comienza a darse a partir de la constitución de la polis y muy particularmente a partir del pensamiento dualista de Platón, según el cual el cuerpo es una entidad completamente distinta e inferior al alma, y por consiguiente el amor referido al cuerpo será distinto e inferior al amor espiritual. En la épica griega aún no se separan los conceptos de cuerpo y alma. La palabra alma (*psyqué*) refiere al último expiro antes de la muerte, mientras la palabra cuerpo (*soma*) significa cadáver.

Amor y sufrimiento

Como señalaba en el prólogo, uno de los interrogantes que guía este trabajo es el de establecer por qué Occidente, a diferencia de otras culturas, privilegió una concepción amorosa tan estrechamente asociada al sufrimiento. Buena parte de los estudios culturales cifran el comienzo de esta correspondencia en el amor cortesano medieval.² En la Edad Media el esquema del triángulo amoroso pasará a un primer plano en las historias de amor. Sin embargo, encuentro que la correlación entre amor y sufrimiento ya está presente en los mitos griegos, básicamente a partir de la consideración del enamoramiento (*eros*) como un fenómeno enteramente irracional y como un destino (con frecuencia fatal) impuesto por los dioses. La mitología y la tragedia griegas a menudo presentan historias de amor que terminan con la muerte de

2. Me refiero básicamente a *Amor y occidente*, de Denis de Rougemont.

uno o varios de sus protagonistas. ¿Por qué el amor aparece asociado a la muerte? En el contexto mítico el dolor y la tragedia se desencadenan cuando el amor no es compatible con el orden social, cuando el sujeto amado se va para no volver, cuando traiciona o no corresponde a una solicitud amorosa. Son los mitos griegos los que “naturalizan” la muerte “por amor”, los que cifran una suerte de heroísmo, muy cuestionable por cierto, en la preferencia de la muerte antes que la posibilidad de convivir por un tiempo con una pena de amor.

Filis, princesa de Tracia, muere de pena porque la nave de su amado no regresa. La Ninfa Eone se enamora de Paris y, al enterarse de que ha raptado a Helena, se niega a curarle las heridas, pero al saber que ha muerto en Troya, viaja a esa ciudad y se arroja a la hoguera para morir con él.

Antecedente directo de *Romeo y Julieta*, Hero y Leandro protagonizan otra historia de amor y muerte. Pertenecen a familias enemistadas y tienen que encontrarse a escondidas de los padres. Por las noches Leandro cruza el río a nado para verla, y desde una ventana Hero enciende una luz que guía su camino hacia la otra orilla. Una noche de viento la luz se apaga, Leandro se desorienta y es devorado por las aguas. A la mañana siguiente Hero baja corriendo a la playa, ve el cuerpo muerto de su amado recostado en la orilla y, horrorizada, se da muerte lanzándose a las aguas turbulentas. El río que separa a los amantes adopta diversas figuras a lo largo de la historia: una familia que se opone, la pertenencia a clanes enemigos, el “estado civil” de los amantes, la diferencia de edad, la pertenencia a distintas religiones o clases sociales. Los mitos parecerían advertir: no hay barrera capaz de detener el amor, ni siquiera la muerte; el amor es una fuerza extraviada que romperá todo a su paso y si es necesario se enfrentará al orden social establecido. El amor clama por los derechos del individuo frente a la comunidad.

El mito de Píramo y Tisbe también cuenta el trágico final de amantes que pertenecen a familias enfrentadas, y es incluso más parecido a *Romeo y Julieta*. Píramo y Tisbe son vecinos, se aman y sus padres se oponen a la relación. Una noche deciden encontrarse en una tumba, pero un león persigue a Píramo y le arranca la túnica.

Píramo huye y, al llegar, Tisbe piensa que su amado ha muerto. Tisbe se va y, cuando Píramo vuelve, ve sangre en su propia túnica y piensa que el león se ha devorado a su amada. Desesperado, Píramo se suicida. Más tarde llega su amante y, consternada, también se da muerte.

Historias como éstas clamaron durante siglos por la libre expresión del amor, por la posibilidad de que el matrimonio esté basado en el amor y por la primacía de los derechos del individuo por sobre las exigencias comunitarias. A partir del Renacimiento historias como la de Hero y Leandro, Píramo y Tisbe o Romeo y Julieta encarnarán el reclamo de la naciente burguesía en favor de las libertades individuales, por oposición a las convenciones familiares y sociales.

El argumento de los obstáculos que plantean los padres (o que plantean las convenciones en general) para que los amantes permanezcan unidos se convertirá en un clásico de las historias de amor. Los enamorados a menudo son “dignificados” por un “suicidio aleccionador”, tras el cual las familias recapacitan y, arrepentidas, se reconcilian. Desde el contexto mítico, “morir por amor” nos parece algo familiar, particularmente en ámbitos como el literario, que plantean una “justicia poética”. Pero además de clamar por la libre elección en el amor, ¿qué efecto habrá tenido en la historia de la cultura una educación que valora con naturalidad la “muerte por amor”, fundamentalmente en casos como el de Píramo y Tisbe o Hero y Leandro, jóvenes que recién se asoman al universo de eros?

Ya desde los mitos griegos, y en este sentido el panorama no será muy distinto en tiempos de la polis griega, el amor (eros) será identificado exclusivamente como una pasión, como una forma de locura (que hoy identificaríamos con el enamoramiento) y no como una virtud, es decir, como un arte o una disposición que se enseña, se aprende y se perfecciona. Japón, India o China no excluyeron al amor de la esfera de la racionalidad, y contaron con libros para que los jóvenes fueran instruidos en las técnicas amatorias. Durante el siglo II AC el confucionismo mostró particular interés en el placer de las mujeres con el fin de que tuvieran deseos de engendrar, dada la tasa elevada de mortalidad infantil y la necesidad de contar con miembros

de la familia que contribuyeran con las tareas agrícolas. Los griegos, en cambio, entendieron al amor como un fenómeno eminentemente espontáneo que deja inerte al amante. Si nada puede aprenderse en torno al amor, difícilmente se eludan ciertos sufrimientos que tal vez podrían haberse evitado si se hubiera sacado provecho de las experiencias pasadas.³

El uso de la violencia

El universo amoroso de la mitología griega abunda en intrigas, estrategias, castigos, violaciones, crueles venganzas, imaginativas hazañas como la de embarazarse de la espuma de mar y raptos, una práctica muy habitual en gran cantidad de culturas antiguas. De allí la importancia histórica y literaria de la figura de la cautiva, desde Helena, responsable de la ruina de Troya, hasta las cautivas indígenas en manos de los colonizadores de América. La cautiva puede ser raptada por la fuerza o por propia voluntad, tal el caso de Helena de Troya.

La *Ilíada* es pródiga en testimonios de raptos. Agamenón toma como prisionera a Criseida, que le es obsequiada como botín de guerra. Su padre intenta rescatarla, pero Agamemón se niega y Apolo en castigo envía una peste al campo de los griegos. Agamemón se ve entonces obligado a devolverla y en su lugar toma a Briseida, amante de Aquiles y ocasión de la célebre contienda entre ambos.

Los castigos infligidos en nombre del amor son muy severos en la mitología griega. Irritado por las intrigas de amor que Afrodita provoca entre los dioses, Zeus la castiga enamorándola de un pastor. Antígona (no la de la tragedia sino otra) compite con Hera en hermosura y la diosa la castiga convirtiendo sus cabellos en una maraña de serpientes. Tiestes seduce a la mujer de su hermano

3. Si bien Platón da en *El banquete* algunas sugerencias en torno al amor –por ejemplo, valorar más la riqueza espiritual que la física; considerar que la belleza que hay en una persona es hermana de la que hay en otra, y que por tanto no hay que penar en exceso por el fin de un amor particular– no encuentro que ni éste ni ningún otro diálogo de Platón constituya un arte de amar tal como lo conciben Ovidio o las tradiciones orientales. Por otra parte, Platón no deja de considerar al amor como una pasión, como una forma de locura (la más dulce).

gemelo Atreo, y en venganza Atreo lo echa del país, luego finge reconciliarse y lo invita a comer a su casa para servirle el cuerpo despedazado de sus hijos, a quienes ha mandado a matar y a guisar. Otra venganza memorable es la que llevan a cabo las mujeres de la isla de Lemnos, que matan a sus maridos por haber traído concubinas tracias.

Los dioses castigan severamente al presumido, que es aquel que implícita o explícitamente compite con la magnificencia de los dioses. Alción y su marido Ceyx -ambos mortales- son tan felices que llegan a compararse a sí mismos con Zeus y Hera. En venganza Hera manda un rayo que mata a Ceyx en una travesía marítima. Luego el fantasma del marido se le aparece a la mujer cada dos por tres y ella, desesperada, se lanza al mar convertida en pez.

Si bien son los hombres quienes por lo general llevan a cabo los raptos, las mujeres, si la pasión es grande, también utilizan todos los medios que estén a su alcance para secuestrar a los hombres. Selene, diosa de la luna, se enamora perdidamente de Endimión y, una noche en que él duerme solo en una cueva, se acuesta a su lado, le besa dulcemente los ojos y lo rapta. Los griegos creían que la luna influía enormemente en la vida orgánica y, en particular, en la vida sexual. Juzgaron que la luna llena era la más favorable a las delicias de eros, una creencia de la que se han hecho eco tantísimas canciones, posters e imágenes más o menos almibaradas sobre el amor.

Nuestra idea de galantería, entendida como un cúmulo de atenciones que el varón dispensa a la dama, proviene indudablemente del amor cortés medieval. Esto no significa que en el contexto mítico no existiera algo parecido a los buenos modales destinados a la seducción, sino que en una sociedad de guerreros una forma común de conseguir una mujer, particularmente si ella se negaba por las buenas a complacer una solicitud sexual, era obligándola mediante el uso de la fuerza, es decir, raptándola o violándola. Los dioses y héroes griegos nos parecen hoy grandes violadores. Apolo viola a Creusa, hija del rey de Ateneas, y la deja embarazada. Herpálíce es violada por su padre en su noche de bodas. Para vengarse ella mata a su hermano menor, cuece sus carnes y se las da a comer a su padre en un banquete. Pide a los dioses que la saquen de este mundo, su ruego es atendido y se convierte en lechuza.

Los celos

“Como celoso sufro cuatro veces: porque estoy celoso, porque me reprocho el estarlo, porque temo que mis celos hieran al otro, porque me deajo someter a una nadería: sufro por ser excluido, por ser agresivo, por ser loco y por ser ordinario”. (Roland Barthes)

Los mitos casi siempre deparan al celoso un final trágico. Es el caso de Céfalos, que decide poner a prueba a su mujer, se va de viaje, vuelve haciéndose pasar por otro hombre y la seduce. Ella, que también es muy celosa, aún de las nubes y el viento, corresponde a la solicitud del “extranjero”. Un día sigue a su esposo cuando sale a cazar, y por error él la mata de un flechazo.

Pasifea castiga las infidelidades de su esposo haciendo que el semen que derrama en sus amantes se convierta en serpientes, alimañas, escorpiones y cienpiés. Anfitríte, celosa por las incesantes aventuras de su marido, convierte a una de sus amantes en un monstruo de seis cabezas y doce pies.

El mito del rey Amintor da cuenta de los celos de una esposa frente a la concubina. La esposa le pide a su hijo Fénix que seduzca a la concubina, de modo que el rey, cuando se entere, le pierda cariño. Fénix complace a su madre y el padre lo maldice rogando que sea estéril. El joven huye de su casa lleno de despecho, y la madre pierde a su hijo para siempre.

Hera, esposa de Zeus, rey del Olimpo, vive ahuyentando a las mujeres que seduce su marido, y para ello asusta por las noches a los hijos que Zeus concibe en esas uniones, chupándoles la sangre y dejándolos exangües. En cierta oportunidad ata a su marido a la cama para que no vaya tras nuevas correrías, pero Briáreo, que tiene cien manos, lo salva desatando los nudos. Zeus la castiga colgándola del cielo con un yunque atado en cada pierna.

Una de las especialidades de Hera es la de transformar en animal a la ocasional amante de su marido (a veces el mismo Zeus se oculta de ella mutando en codorniz, vaca o algún otro animal). Convierte a Inx en ave y a Io en vaca blanca. Le pide a Argos que guarde a la vaca blanca en la selva, pero Zeus envía a Hermes para que siga sus huellas y logra rescatarla. Hera entonces se convierte

en tábano y pica constantemente a Io, haciéndola huir por montes y selvas, sin descanso. Io logra llegar al lugar en donde está Zeus, que le devuelve la forma humana.

En otra ocasión Hera se propone arruinar a Semele, de quien se ha enamorado Zeus. La visita disfrazada de anciana y le sugiere que le pida a su amante que se le presente en todo su esplendor. Semele formula el pedido a Zeus, y él comienza a lanzar imponentes rayos, con los que ella cae fulminada. Zeus toma al hijo aún no nacido de Semele y lo alberga en su propio muslo. Cuando el niño nace, baja al recinto de los muertos y rescata a Semele.

Otra historia en la que el celoso no logra su cometido es la que protagoniza Apolo, que embaraza a Coronis, se va y deja a un cuervo blanco para que la vigile. Desde hacía tiempo que Coronis estaba enamorada de Isquis, con quien se acuesta ya estando embarazada de Apolo. Apolo regresa, sospecha la traición y recrimina al cuervo por no haberle arrancado los ojos al rival cuando se acercaba a su amada. En venganza maldice al cuervo, que súbitamente se torna negro, razón por la cual hoy en día todos los cuervos son negros.

¿Cuáles son los rasgos irreductibles de un celoso? ¿El sentimiento de rivalidad? ¿La maquinación en falso? Quizá convenga diferenciar el despecho de los celos. Despecho y no celos tiene Medea, a la que su marido abandona por una mujer más joven y rica. El despecho es el disgusto causado por un daño efectivo. Los celos, en cambio, apelan con frecuencia a la maquinación en falso. Es el caso de Otello, que cada dos por tres cree confirmar supuestos erróneos, y conduce irremediablemente su vida a la tragedia.

El matrimonio

Algunos de los dioses griegos y romanos se presentan en parejas divinas: Zeus y Hera, Hefesto y Afrodita. Los matrimonios no excluyen amores paralelos, aunque estas relaciones casi siempre resultan conflictivas. Tras haber intimado con seres divinos, los mortales corren el riesgo de morir. Unos pocos privilegiados, sin embargo, pueden recibir el don de la inmortalidad.

Zeus y Hera encarnan el arquetipo de pareja malavenida. Los ardides de Hera siempre son infructuosos a la hora de moderar las aventuras de su marido con otras mujeres y con otros hombres. Para reavivar la pasión de Zeus, llega a pedirle su cinto mágico a Afrodita, sin que mejore su suerte. En venganza Hera encarna la divinidad que patrocina a las esposas y castiga a los hombres que buscan amores por fuera del matrimonio.

Al igual que en tantísimas culturas, en Grecia el matrimonio es arreglado por los padres en atención a consideraciones sociales y económicas. Esto no excluye la elección individual que puedan llevar a cabo los novios, pero se requiere que esta elección sea refrendada por los padres. Hubo muchos dioses adversos al matrimonio. Apolo fue uno, aunque concibió varios hijos con ninfas y mortales. También fue adversa al matrimonio Artemis, la diosa de los nacimientos y de la fecundidad masculina. Sin embargo, lejos de concebir hijos como Apolo, decidió permanecer virgen. Cuando tenía apenas tres años, Zeus ofreció hacerle un regalo. Artemis pidió la virginidad perpetua, arcos y saetas, capacidad para contribuir a que otros den a luz, una túnica color azafrán con ribetes rojos, seis ninfas del mar de su misma edad que le sirvieran de escolta, una ciudad pequeña para reposar de tiempo en tiempo y todas las montañas de la tierra. Zeus concede sus deseos y Artemis exige a las ninfas que permanezcan castas. También rechazan el matrimonio las rebeldes y vigorosas guerreras amazonas, aunque aprecian la maternidad. Viven separadas de los hombres, y para tener descendencia traen a algunos de visita de cuando en cuando. Si les nace un varón, lo matan. Si les nace una mujer, la crían con todos los cuidados pero le extraen un pecho para que no le estorbe cuando cargue y apunte sus flechas (*amazos* significa sin pechos).

Las mujeres aficionadas a tareas masculinas como la caza o la guerra por lo general son adversas al matrimonio. Es el caso de algunos de los ejemplos mencionados, y el de la cazadora Atalanta. Varios hombres se enamoran de ella, pero Atalanta afirma que solo corresponderá a la solicitud amorosa del que le gane una carrera a pie, o del que corra hasta atraparla. Si ella alcanza al pretendiente, está autorizada a matarlo. Melanio acepta el reto pero se sirve de un ardid. Toma tres manzanas de oro que le ha regalado Afrodita y se

las da a Atalanta, recomendándole que las vaya dejando caer una tras otra en la carrera. Atalanta corre más lento por el peso de las manzanas, llega más tarde a la meta y debe casarse.

La prueba de amor

En los mitos griegos los hombres se enamoran de las mujeres y de los hombres por su belleza. Las mujeres se enamoran de la belleza de los hombres, pero también de su valor. A menudo vemos que la mujer exige al hombre pruebas difícilísimas para acceder a su amor. A veces estas pruebas aparecen cuando las diosas solicitadas en amores no están muy entusiasmadas, o como requisito para un matrimonio arreglado por los padres. Otras, como en el caso de Marpesa, la prueba está destinada a que la hija no se case nunca. Incluso obliga a los pretendientes de su hija a competir en una carrera de carrozas; el que pierde es decapitado, y su cabeza colocada en un muro. Incluso se complace en exhibir en sus murallas infinidad de cabezas, sin casar nunca a su hija.

Si los concursos de los hombres ponen en juego una habilidad, los de las mujeres siempre tienen como parámetro a la belleza. En uno de estos concursos participan tres diosas, Afrodita, Hera y Atenea, y Paris debe determinar cuál de las tres es la más bella. “Tú eres un hermoso joven, muy diestro en cuestión de amores”, dice Hermes cuando le presenta las tres diosas a Paris. “Lógico es que juzgues cuál es la más hermosa. La forma de comunicarles el fallo será entregar esta manzana de oro a la ganadora”. Paris se excusa y responde: “¿Es posible que un pobre boyero como yo pueda dar el fallo, como dices? Partiré la manzana en tres y le daré a cada una su parte”. “No se hará así -responde Hermes- porque Zeus manda que se siga su mandato. Dad a la más bella la manzana de oro”. “Obedezco -dijo- pero con la condición de que las vencidas no se vuelvan mis adversarias”. Las diosas aceptan esta condición y Hermes pregunta: “¿Te basta con verlas así o quieres que se desnuden?” “Tú eres el árbitro -responde Paris- a ti te corresponde fijar las reglas”. “Que se desnuden entonces”, responde. La primera en desnudarse es Afrodita, y se le exige que se quite su cinto

mágico, ya que la persona que tiene puesto ese cinto indefectiblemente es objeto de un amor apasionado.

Mientras las diosas discuten por lo del cinto, Paris examina a Hera, que le dice: “Si me das la manzana te haré señor de Asia, una tierra de inagotables tesoros”. “No me tientan”, responde Paris. Examina a Atenea, que le dice: “Si me das la manzana te haré vencedor de todas las batallas. Y te ayudaré a ser el más fuerte, el más hermoso y el más sabio de los hombres”. “Señora, si sólo soy un boyero, ¿para qué quiero batallas y para qué me sirve la fuerza?”, responde Paris. Cuando aparece Afrodita, Paris se sonroja de emoción y casi se desmaya. Ella se acerca tanto que casi lo roza con su cuerpo. “Examina muy bien -dice la diosa-, tú eres el hombre más precioso que ha producido toda la Frigia. ¡Qué cuerpo!, ¡qué rostro, qué gracia! ¡Qué bello y viril eres! ¡Tú tendrías que estar en la mejor de las ciudades, en el más bello de los palacios, con la más perfecta de las mujeres. Hay una en Esparta, de nombre Helena. Es la mujer más hermosa que ha existido en este mundo. Es igual a mí de cuerpo, aunque más moderada en sus pasiones. ¡Ah, si te viera...aunque está casada, créemelo, te seguiría y abandonaría a su marido. ¿No has oído hablar de ella?”. Afrodita gana la manzana y así, por un concurso de belleza, Paris va en pos de Helena -una mujer casada-, la rapta y cuando Menelao intenta rescatarla se desencadena la tragedia de Troya. Helena deja abandonada a su hija de nueve años, pero lleva consigo a su hijo más pequeño y a buena parte de los tesoros del palacio de Menelao. Paris y todos los hijos que Helena concibe con Paris mueren en la guerra de Troya.

Además de revelar que puede ser más fácil conquistar a un hombre con elogios que ofreciéndole todas las riquezas y poderes de la tierra, el triunfo de Afrodita en el concurso muestra hasta qué punto en el contexto mítico la belleza femenina adquiere más importancia que valores como el poder, la riqueza, el conocimiento, la virtud y el honor.

La figura de la prueba a menudo subraya el poder del pretendido frente al pretendiente. Antes de conceder su amor, el pretendido impondrá condiciones. Con frecuencia serán tantas que el pretendiente se humillará y aparecerá reducido prácticamente a la esclavitud. Si el amor no es correspondido espontáneamente, si la

gratuidad no es posible, el amado negociará y el amante aparecerá como el “juguete” de un niño caprichoso. El enamorado es un vasallo, pero también un valiente guerrero a punto de obtener un botín. El modelo bélico y la figura de la prueba reaparecerán durante la Edad Media en el contexto del amor cortés.

Amor entre varones, androginia y transexualismo

La mayor parte de los mitos griegos nos hablan de amores entre hombres y mujeres. Sin embargo, gran cantidad de ellos dan cuenta de historias de amor entre varones. Desde el mismísimo Zeus, rey del Olimpo, hasta dioses y héroes de diversa procedencia, el amor entre varones está presente con la misma naturalidad con que está presente el amor heterosexual.

Zeus se enamora de Ganímedes, un joven muy hermoso. Lo rapta y lo esconde entre las alas de un águila para que sea su copero, lo convierte en su amante y le otorga la juventud eterna.

Jacinto es un príncipe espartano muy hermoso del que se enamoran Apolo, Zéfiro y el poeta Tamiris. Los tres pelean por obtener su amor. Un día, mientras Apolo le enseña a tirar el disco, Zéfiro, dios del viento, tiene un ataque de celos, lo revolea por el aire y lo mata.

Zéfiro aparece como rival de Apolo, rey de la guerra, en el amor a Jacinto. Jacinto elige a Zéfiro y en venganza Apolo lo convierte en la flor que hoy conocemos como jacinto. Apolo también se enamora de Dafnis, el inventor de la poesía bucólica. Pélope se enamora de Crisipo, le enseña a construir y a manejar carrozas, lo lleva a vivir con él y ostenta su amor.

Varios dioses suman los rasgos y el poder de ambos sexos. Hermafrodito es un ser masculino con caracteres femeninos. Tiene grandes pechos y carece de vello en el cuerpo y barba en la cara. Agdistis también es andrógino, aunque finalmente se convierte en mujer.

Una de las historias de amor más conmovedoras de la literatura griega es la que protagonizan Aquiles y Patroclo, guerreros, amantes y grandes amigos. Aquiles es un valiente guerrero que

fácilmente cae preso de la ira. Como señalaba párrafos atrás, *La Ilíada* se inicia justamente con la ira que expresa Aquiles cuando Agamemnón, por haberse visto obligado a devolver a su propia cautiva, le quita a Briseida, que también había sido capturada por Aquiles como botín de guerra. Como se ve, el amor entre varones no excluía la heterosexualidad ni las relaciones múltiples. Aquiles también se enamora de Troilo, además de mantener relaciones con otras mujeres. Finalmente Patroclo muere a manos de los troyanos; la rabia de Aquiles se renueva y decide vengar la muerte de su amado.

Hay varias versiones de cómo Aquiles conoce a Troilo. Una de ellas cuenta que, al verlo por primera vez, Aquiles le dice: “Yo te mato si no te rindes a mi amor”. El muchacho corre a refugiarse en un templo. Aquiles lo persigue y, como Troilo se resiste, le corta la cabeza en el altar. Otra versión dice que Aquiles intenta seducirlo regalándole unas palomas. Como Troilo se resiste, Aquiles lo mata y sacia su deseo con un cuerpo pálido al que se le han quebrado varias costillas.

También se conocen los amores de Pantoo, un sacerdote de Delfos que se enamora de un muchacho que consulta el oráculo, y los de tres hermanos, Minos, Radamante y Sarpedón, que se enamoran de Mileto, un hermoso adolescente que finalmente se decide por Sarpedón y debe marchar al destierro por el despecho de Minos.

Hermafrodito reúne los dones propios de cada sexo (fuerza y belleza). Se lo representa como un joven de bella figura, con pechos desarrollados y larga cabellera. Ovidio imagina que Hermafrodito nace cuando la ninfa Salmacis se enamora de un joven, se baña con él y ambos quedan unidos en esta figura mitad masculina y mitad femenina.

Fanes nace de Cronos y es bisexual, al igual que el Andrógino. Para los griegos la figura que congrega ambos sexos siempre aparece dotada de un poder descomunal. Fanes no es la excepción. Tiene cabezas de mil animales diferentes y encarna el poder de la naturaleza en toda su magnitud.

Mise también es una diosa bisexual y encarna la doble potencia sexual de la naturaleza. Se la conoce como la contraparte de

Afrodita. Así como Afrodita inspira amor, Mise inspira odio. Palas Atenea, diosa vírgen y bisexual, está dotada del atributo masculino de la valentía guerrera, y del atributo “femenino” del tutelaje hogareño. De niña su padre intenta violarla, y de adulta se niega a casarse con gran cantidad de dioses que la pretenden. La diosa Cenis es violada por Poseidón y, como pago por sus favores, pide volverse hombre y ser transformada en un luchador invencible. Poseidón accede y la convierte en Ceneo. Desde entonces es invulnerable y conocida por su notable maldad. Siendo hombre debe aún concluir con una tarea femenina que le había quedado pendiente: dar a luz a Corono. Agrandado por su fortaleza y por su mudanza de sexo, Ceneo quiere que se le rinda culto. Cuando Zeus se entera, ordena a los centauros que lo maten. Las armas rebotan contra su cuerpo y no le causan ningún daño. Finalmente otro centauro le prende fuego y muda en un ave de alas grises y grasosas. Cuando van a sepultar su cuerpo, ha vuelto a ser femenino.

Dionisios, dios del vino, del entusiasmo y la embriaguez, tiene rasgos marcadamente femeninos. Es educado en la parte de la casa destinada a las niñas, se lo viste de mujer, y alcanza la adolescencia con una particular belleza, entre femenina y masculina. Otro dios de rasgos marcadamente femeninos es Adonis, de quien Afrodita se enamora perdidamente.

Una de las historias más memorables de transexualismo aparece en el mito de Tiresias. En cierta oportunidad Tiresias ve a dos serpientes copulando y mata a la hembra a bastonazos. Como castigo por esa acción, es convertido en mujer. Siete años más tarde, nuevamente ve a dos serpientes copulando, pero esta vez mata al macho. La acción le vale un castigo por el cual vuelve a ser convertido en hombre. Tiempo después, Zeus lo llama para dirimir una discusión que mantiene con su mujer, Hera. Mientras Zeus afirma que quien goza más del sexo es la mujer, Hera lo niega porque sabe que si se demuestra que la mujer goza más, su marido puede desatar verdaderos desastres en el monte Olimpo. Tiresias ha tenido relaciones sexuales como hombre y como mujer, de modo que puede zanjar la discusión. Y eso es exactamente lo que hace: “Si el goce sexual tiene diez partes -afirma-, el hombre goza una y

la mujer todas”. La confesión le vale un fulminante castigo de Hera, que lo deja ciego. En compensación Zeus le otorga el don de la adivinación y el de la longevidad. Tiresias vive durante numerosas generaciones. Virginia Woolf recrea la historia en su novela *Orlando*, y hay una excelente película de Sally Potter basada en la novela.

Otra historia de transexualismo es la de Ifis, que en griego es un nombre que vale tanto para varones como para mujeres. Antes de nacer, el padre de Ifis advierte a su esposa, Teletusa, que, en caso de dar a luz una hembra, deberá sacrificarla, dado que las mujeres causan a los padres muchos gastos, mientras que los varones son más “económicos”. La madre de Ifis, aún embarazada, recibe en sueños el consejo de Io: “Si das a luz a una mujer, disfrázala de varón para que tu marido no se entere”. Teletusa da a luz a una mujer, y sigue el consejo de Io. Cuando Ifis tiene trece años, se enamora de una bella adolescente llamada Iante. Arreglan la boda, pero Teletusa trata de posponerla porque sabe que si Iante y su familia se enteran de que se trata de una mujer, Ifis no podrá casarse. Postpone la boda durante varios años, hasta que ya no tiene excusas para negarse a que su hijo se case. Ruega entonces a Io que la ayude, y a la mañana siguiente Ifis amanece hombre. En la historia de Ifis encontramos el preciado final feliz que rara vez corona las historias de amor de la mitología griega.

¿Qué modelos heredamos de la mitología griega?

Me gustaría referirme en primer lugar a ciertas concepciones y prácticas que, a mi entender, no hemos heredado del contexto mítico. No es propio de la mitología griega escindir el amor en *amor de cuerpo* y *amor de alma* o *amor espiritual*. Este dualismo se hace evidente con posterioridad, a partir de los diálogos de Platón. En el contexto mítico la palabra cuerpo (*soma*) significa cadáver y alma (*psyché*), el último suspiro antes de la muerte. Tampoco son propios del contexto mítico el ritual de la galantería -que surgirá a partir del *fin amour* o amor cortés medieval-, la identificación de la sexualidad con el pecado, tal como aparece

formulada en el dogma cristiano, la condena a la homosexualidad ni la bipartición homo/heterosexualidad. Los griegos encontraron en la sexualidad una pluralidad de orientaciones: sus dualismos fueron los de pasivo/activo y -siglos más tarde- la de continente/incontinente.

Del contexto mítico hemos heredado, en cambio, la identificación del amor con el enamoramiento o flechazo entendido como pasión repentina, como una forma de locura, dulce y peligrosa en la que el sujeto pierde el control sobre sí mismo. La concepción del flechazo está desvinculada de toda noción de responsabilidad individual: amar es ser poseído por un dios y, más modernamente, ser objeto de impulsos irracionales frente a los cuales no seríamos dueños de nuestras propias acciones. Si bien podríamos considerar que, en principio, no somos responsables de nuestros sentimientos, no parece plausible afirmar que no seamos responsables por nuestras acciones. La concepción del flechazo a menudo supone la fijación obsesiva a un sujeto amoroso idealizado y convierte en una tragedia la negativa a una solicitud pasional. En nombre del amor, pero más cerca del odio, el despechado urdirá crueles venganzas. La identificación del amor con el enamoramiento focalizará el atractivo de la experiencia amorosa en el momento de la conquista, particularmente en las más arduas.

El juvenilismo es otro de los rasgos que hemos heredado del contexto mítico: los dioses griegos no sólo son inmortales sino que permanecen eternamente jóvenes. Más tarde, en tiempos de la polis, a Eros se lo representa cada vez más joven, hasta identificarlo con un adolescente de doce o trece años. En *Lisístrata*, la comedia de Aristófanes, se subraya que para la mujer “el tiempo destinado al amor es breve”. Los hombres maduros, dice Lisístrata, “aunque estén canosos, se casan pronto con una joven doncella. En cambio, el tiempo favorable de la mujer es breve, y si no lo aprovecha, nadie quiere casarse con ella”.

De las celebraciones tributadas en honor a Dionisios, hemos heredado el carnaval, una fiesta que aún hoy en diversas partes del mundo es sinónimo de libertad sexual. La mitología griega nos ha legado también algunos arquetipos: el de parejas como la de Afrodita y Ares (la mujer antes que nada debe ser bonita, el varón

debe estar bien ubicado en la jerarquía social, se trate de un guerrero, de un autor de teatro o de un comerciante); Pigmaleón y Galatea (la mujer vive a través de la vida del hombre⁴), Ulises y Penélope (la mujer en el lugar de la espera, el hombre en el de la aventura⁵), o Circe y Ulises (la comehombres astuta que encanta con sus artificios y formula “exageradas exigencias sexuales” a un hombre casado).

Un arquetipo de relación desdichada es el de la mujer que deja todo por un hombre que finalmente la abandona. Es el caso de Ariadna, que se enamora de Teseo y promete ayudarlo a matar al minotauro que se esconde dentro de un laberinto, con la condición de que luego él la convierta en su esposa. El minotauro es medio hermano de Ariadna, de modo que ella correrá un gran riesgo para ganar su amor. Ariadna le da una gran madeja de hilo y le explica cómo tiene que hacer para llegar al minotauro. Teseo logra matar al monstruo pero tiempo después olvida a Ariadna, que llora desconsolada pensando en las penas que ha padecido por ayudar a Teseo: mató a su medio hermano, abandonó su patria y se mudó a una tierra extraña donde no encontró ningún tipo de amparo. Finalmente Dioniso llega para consolarla, se casan y Teseo corre tras nuevas aventuras.

Las historias y los mitos presentes en las tragedias griegas revelan una gran predilección por los amores prohibidos. Dulce y embriagador, Eros es una fuerza poderosísima que rompe todo a su paso y que con frecuencia destruye todo lo que el individuo valora. Si es ciego, sordo, mudo y caprichoso, tal como se lo representa, a menudo conduce a la desdicha y a la muerte. El germen del nexo que Occidente estableció entre amor y sufrimiento ya está presente en las historias de estos dioses que tanto se asemejan a los mortales.

4. Pigmaleón se enamora de Afrodita y, como ella lo rechaza, talla una estatua de marfil con la forma de la diosa y duerme con ella, prodigándole todos los favores que destinaba al original. Afrodita se compadece de él, le da vida a la estatua y la bautiza Galatea. La historia, conocida fundamentalmente a través de la obra de Bernard Shaw, suele ser interpretada como el hábito que tienen muchos hombres de enamorarse de una mujer a la que ellos “descubren”, dan vida y determinan hasta en sus más ínfimos detalles. En el romanticismo esta interpretación podría haber sido extendida a hombres y mujeres, ya que el amor romántico entiende que en alguna medida el ser amado siempre es producto de nuestra imaginación.

5. En una versión de la *Telegonía*, un poema que no se conserva y que es atribuido a Eugamón, Penélope acepta a uno de sus pretendientes, cansada de tanto esperar.

Safo, la poetisa del amor

En líneas generales existen menos testimonios históricos sobre el amor entre mujeres que sobre el amor entre varones. No obstante, se conservan referencias en ilustraciones en cerámica, en textos que hablan del homoerotismo entre prostitutas, en las odas corales del poeta Alcman, del siglo VII AC, que muestran la admiración y el amor entre adolescentes, y en los poemas de Safo de Lesbos, a quien Platón llamó “la décima musa”. Es de presumir que estas mujeres podían expresar de manera más o menos libre su erotismo, sin que esto les valiera la condena social. Safo vivió en el siglo VI AC y de sus poemas se conservan fragmentos en los que refiere al amor que profesa por otras mujeres. En la poesía lírica de los siglos VII y VI AC, por primera vez vemos la expresión del yo en la valoración de los sentimientos que pertenecen a una persona y no al amor entendido como el efecto que suscita un dios.

En uno de sus poemas Safo escribe: “Te amaba desde hacía mucho tiempo, oh Athis”, y también, correlacionando el amor y la muerte: “El sudor corre por mi cuerpo; me estremece el escalofrío; me vuelvo más verde que la hierba, ya falta poco, me siento morir”.

No se tienen muchas precisiones sobre la vida de Safo, pero se sabe que dirigió una institución en la que se preparaba a las jóvenes para el matrimonio. Algunas de estas jóvenes aparecen en sus poemas como objeto de amor y renuncia al mismo tiempo. En el segundo fragmento Safo revela el amor que siente tanto por su discípula como por el hombre que se casará con ella. Nuevamente el amor y la muerte aparecen relacionados:

*Me parece que iguala a los dioses,
el hombre que está sentado frente a ti
y escucha de cerca tu dulce hablar y tu reír excitante
que realmente me oprime el corazón en el pecho;
pues con sólo mirarte me quedo sin voz,
mi lengua parece paralizada por cadenas,
un tenue fuego se desliza bajo mi piel,
con mis ojos no veo nada y me zumban los oídos,
y me torno más descolorida que la hierba.*

*Me parece que poco falta para que muera, Agalis
Pero todo es soportable, puesto que....*

El fragmento se interrumpe allí. El resto se ha perdido. Un traductor lo completó con “puesto que el hombre no puede participar de la felicidad de los dioses, excepto un poco a veces”.

En otro fragmento de Safo se lee:

*“Honestamente querría estar muerta.
Ella me abandonó sollozando mucho y me dijo:
Ay, ¡qué terrible es esto! Oh, ¡Safo!
Verdaderamente te abandono contra mi voluntad.
Yo le respondí: Ponte alegre y recuérdame,
Pues tú sabes cómo te hemos cuidado.
Pero si no es así -si no recuerdas-,
Quiero hacerte recordar para que no lo olvides,
Qué tiempo delicioso y alegre pasamos juntas,
Muchas coronas de violetas y rosas
Ceñiste con nosotras en tu cabeza,
También muchas guirnaldas trenzadas
Alrededor de tu delicado cuello,
Hechas con flores primorosas
Sobre un lecho blando....”*

En otro fragmento se lee:

*“Unos dicen que lo más bello
sobre la tierra negra
es una tropa de jinetes, otros que un ejército,
otros que las naves,
pero para mí lo más hermoso
es lo que uno ama”.*

Safo sufre por sus amores imposibles. Escribe un poema de amor y renuncia, y le pone límites a su pasión. El amor ya no es sólo la obra de un dios.

Sexo, amor y amistad

Los griegos tuvieron una alta estima por la amistad, e incluso en tiempos de la polis la valoraron muy por encima de la pasión amorosa. Los escritos que han llegado hasta nosotros refieren a la amistad entre varones, y poco es lo que se sabe sobre la amistad entre mujeres. La falta de formación de las esposas más allá del ámbito doméstico no explica la preferencia de los varones por la amistad o el amor de otro varón, pero tampoco es del todo ajena a ella. La mujer griega vivía en un ámbito separado de la casa (gineceo) y, más allá de las destrezas domésticas, prácticamente no recibía educación. Sólo salía de su casa cubierta con velos y acompañada para visitar a algún familiar, asistir a alguna ceremonia religiosa o a los funerales de algún pariente. Era habitual considerar que el hombre que frecuentaba demasiado a las mujeres corría riesgo de afeminamiento. En la tragedia es frecuente encontrar mujeres de una gran estatura ética -es el caso de Antígona-; sin embargo, la misoginia también está presente en numerosas tragedias como Fedra, donde Hipólito declara: “La mujer es un mal inmenso. La engendra el padre, la nutre y la educa y, para quedar libre de todo mal le otorga una dote para que se vaya a otra parte. ¿Y qué recibe quien alberga en su casa a esta pernicioso criatura? Tiene que estar adornándola continuamente con las mejores ropas, y gasta y gasta, hasta no ver exhaustos sus tesoros. (...) ¿Y si es sabia? ¡La odio! ¡Que no habite en mi casa una que sea más docta que a lo que una mujer compete! Es que Cipris hace brotar la astucia y la perfidia entre las sabias: la torpe y la inhábil, por la misma estrechez de su talento, excluye las locuras”.

Mientras durante el siglo XX se dividió a la orientación sexual en heterosexual y homosexual, la antigüedad grecoromana cifró en la sexualidad una pluralidad de orientaciones. Los griegos desconocían la palabra *homosexualidad* -que aparece por primera vez en el siglo XIX- y no tenían ningún equivalente para ella, básicamente porque se suponía que todos los hombres eran capaces de sentir pasión tanto por los hombres como por las mujeres atractivos. La taxonomía griega no reconoce la bipartición heterosexual/homosexual sino más bien las de activo/pasivo

(o dominación/sumisión) y temperado/intemperado. La templanza o temperancia refería a la posibilidad de no comprar placeres al precio de dolores, es decir, a un autocontrol racional de las pasiones. La dicotomía activo/pasivo se vinculó en toda la antigüedad grecorromana con la idea de lo que podía constituir lo “natural” o “no natural”. El ciudadano libre y adulto nunca debía ser pasivo, las mujeres nunca debían ser activas. Cualquier actividad que trasgrediera estos parámetros era catalogada como “contra natura” (*para physin*).

Amor entre varones en el período de la polis

El amor entre personas del mismo sexo ha existido en todas las épocas a lo largo de la historia, aunque cada cultura le haya asignado una valoración diversa. Mientras en el siglo XII AC los asirios sancionaron las prácticas homosexuales con la castración, los egipcios concibieron un dios, Seth, que tomó como amante a otro dios, Horus, tal como harían posteriormente los griegos en el contexto de su propia mitología.

Ptolomeo aseguraba que la orientación sexual era determinada por la configuración de las estrellas en el momento del nacimiento. Según el dibujo trazado, un hombre podía desear sólo a las mujeres o sólo a los varones, desempeñar un rol “activo” o “pasivo”, e incluso desear sexualmente a los niños. La ciencia médica no ha sido menos imaginativa para explicar la atracción sexual entre personas del mismo sexo. Tripp afirmó que un hombre se convierte en homosexual porque inconscientemente imagina que en la vagina hay dientes. Entre otras explicaciones, el psicoanálisis adujo que la homosexualidad se fundamenta a partir de la existencia de un padre autoritario y distante y a partir de la identificación con una madre con la que se ha mantenido una relación intensa en la infancia, razón por la cual las demás mujeres aparecerían en la vida adulta como puras e intocables, y se buscaría narcisísticamente a hombres jóvenes para amarlos tal como la madre los amó. En la actualidad se explica la atracción sexual por personas del mismo género como una elección más, tan legítima como el gusto por el vino tinto o por

los corales de Bach. Diversos estudios empíricos han llegado a la conclusión de que dado que responde a causas tan diversas, y dado que es tan difícil de precisar -no es una esencia, ya que la preferencia sexual puede cambiar a lo largo de la vida-, la homosexualidad no existe como entidad clínica. Sus formas son tan variadas como las de la heterosexualidad.

Si bien entre los animales la heterosexualidad es la forma más común de comportamiento sexual, la homosexualidad es muy frecuente en gran cantidad de especies. El comportamiento homosexual es una variante más de la multiplicidad de prácticas que, por ejemplo, desarrollan los simios, que se masturban mutuamente y se montan entre ellos de modo que los machos asuman posiciones femeninas.

En su libro *Vida sexual de los salvajes del Nordeste de la Melanesia*, escrito tras la Primera Guerra Mundial, Malinowsky observa que entre los tobriandeses las relaciones sexuales no están exclusivamente asociadas a la fecundación. Se las valora como un acto placentero en sí mismo, razón por la cual si bien son muchas las mujeres que no tienen hijos, eso no les impide disfrutar de las relaciones sexuales. Malinowsky destaca que entre los melanesios la relación homosexual es objeto de burla porque se la relaciona con los excrementos, pero que no se la considera perjudicial para la salud ni es objeto de sanciones. Aceptan en cambio la homofilia en las expresiones más espirituales y sentimentales, y es frecuente que los hombres se acaricien, paseen entrelazados o duerman bajo un mismo techo.

A mediados del siglo XVIII, los misioneros y los exploradores franceses comprueban que entre los indios norteamericanos la homosexualidad estaba muy bien considerada socialmente. En el siglo XX, Ruth Benedict estudia una comunidad a la que los franceses llamaron *berdache*, en la que eran muy frecuentes las relaciones amorosas de un varón con otro varón que realizaba las limpieza doméstica, preparaba la comida, confeccionaba la ropa y se encargaba de los utensilios agrícolas. Estos hombres tenían una buena posición social y eran vistos como curanderos o incluso como dirigentes sociales. También entre ellos había mujeres que vestían ropa de hombre y participaban de la caza, la guerra y otras

tareas consideradas masculinas. Los europeos se horrorizaron al enterarse de que la conducta de los indios que asumían roles del sexo opuesto en muchos casos no sólo era tolerada sino incluso reverenciada.

También entre los indios mohave del sudoeste de los Estados Unidos, tal como surge de los escritos de George Devereux, la homosexualidad estaba institucionalizada y había varones que preferían asumir el rol de mujeres. Entre estos *chamanes* o *alyhas*, a los que se respetaba y con frecuencia se atribuía poderes especiales de adivinación o sanación, era común una ceremonia ritual en la que mudaban de sexo, se casaban con otros hombres y empezaban a vivir como mujeres, imitando incluso los efectos de la preñez y del parto. Simulaban la menstruación y, en el contexto de una ceremonia ritual, se retiraban del campamento para dar a luz piedras.

En contraposición a las culturas que incorporaron y aceptaron la diversidad de orientaciones sexuales, los aztecas tenían leyes que castigaban con la muerte tanto las prácticas homosexuales como el adulterio y el incesto. Sin embargo, tal como resulta evidente, no todas las culturas han ubicado a la homosexualidad en el orden de lo inconfesable.

Como es sabido, numerosos testimonios revelan que entre los griegos fue muy valorado el amor entre varones. El mito del andrógino, que tanta importancia adquirirá en Grecia, ya estaba presente entre los egipcios, que adoraban a Haapi, un dios que era macho y hembra al mismo tiempo.

Herodoto afirma que el pueblo persa “procuraba disfrutar de todos los placeres conocidos, y tomó de los griegos el gusto por el amor entre varones”. Si bien los amores de la mitología griega son en su mayoría heterosexuales, a diferencia del período de la polis, donde el amor entre varones aparece como el más usual, numerosos mitos cuentan historias de amor entre dioses hombres. Uno de ellos es protagonizado nada menos que por Zeus (de donde deriva *deus*, y nuestra palabra *dios*), quien preside el Olimpo, está casado y goza de numerosos amoríos con mujeres, hábito que no le impide correr tras los amores de hombres como Ganímedes.

Gran cantidad de testimonios dan cuenta de esta predominancia

del amor entre varones en tiempos de la democracia griega. Las vasijas de uso doméstico muestran a hombres maduros acariciando a adolescentes y a hombres adultos, jóvenes y musculosos, en pareja con hombres mayores.

Las obras de teatro y los escritos de filosofía de los antiguos griegos hacen múltiples referencias favorables al amor sexual entre varones. El Cíclope, un personaje de Eurípides, asegura preferir los chicos a las chicas. En muchos casos se trata de un amor que suma sexo y amistad; en otros se trata de una suerte de labor pedagógica que ejerce el maestro con su discípulo; en otros casos se trata de relaciones entre varones que duran muchos años, tal el caso de los filósofos Zenón y Bión, conocidos por su interés casi exclusivo por los varones.

Las relaciones con mujeres a menudo eran vinculadas sólo con una necesidad biológica. Platón denomina “amor celestial” al amor entre varones, por oposición al “amor vulgar”, que los griegos de la polis identifican con el atractivo meramente físico de la mujer. En el contexto romano algunos autores dirán algo parecido. En un diálogo de Luciano, *Los amores*, Teomnestos expresa su dolor por no poder optar entre los amantes de uno y otro sexo. Finalmente otro interlocutor concluye diciendo que “los filósofos sólo pueden amar a los muchachos porque ello exige una sagacidad particular”. En *Del amor*, Plutarco escribe: “Amor no es lo que sentís por las mujeres o por las jovencitas. (...) Amor es lo que une a los más jóvenes y bien nacidos, y aquello que, a través de la amistad, os conduce a la virtud. Por el contrario, el deseo por las mujeres, aunque salga bien, sólo permite obtener un placer físico”, y Licinio en *Erotes*: “El matrimonio es para los hombres una necesidad de la vida y algo precioso, si es feliz; pero el amor de los mancebos, siempre que persiga los sagrados derechos del afecto es, en mi opinión, resultado de la verdadera sabiduría. Por consiguiente, que el matrimonio sea para todos, pero el amor de los muchachos sea sólo privilegio de los sabios, pues una virtud perfecta es totalmente inimaginable para las mujeres”.

Para los griegos la figura erótica por excelencia era la del adolescente varón, y el lugar erótico por excelencia era el gimnasio, donde el adolescente se ejercitaba desnudo, a la vista de todos.

La relación entre el maestro y el discípulo adolescente, llamada *paidēasteia* (literalmente “amor por los muchachos”), tuvo su origen en la devoción heroica del contexto militar. Pausanías declaraba solemnemente que el ejército más poderoso sería aquel que estuviera formado por parejas de amantes varones. La relación entre homosexualidad y militarismo se presenta como paradójica en el contexto contemporáneo, en el que el estereotipo más divulgado de homosexual masculino carecería de la “hombría” supuestamente necesaria para consagrarse a la carrera militar.

En el contexto antiguo la homosexualidad masculina no era identificada con la falta de “hombría”, a menos que el varón evidenciara marcados rasgos femeninos. Se despreciaba al afeminado porque se lo identificaba con la supuesta “debilidad femenina”, con el papel de dominado, y en esta concepción altamente jerárquica del amor, ser dominante, activo y no pasivo, era la posición socialmente más aceptada.

La tradición de homofilia militarista basada en la valentía de los guerreros es antiquísima. Está presente entre los samurais japoneses y se vincula con ritos iniciáticos en los que el patriarca transmite su sabiduría y su valor mediante el semen. El amor entre el guerrero adulto y el guerrero joven fue extendido en el período democrático griego a la relación entre el maestro de filosofía y su discípulo. Esta costumbre fue apoyada por el Estado e indicaba que cada joven debía tener un amante y protector que oficiara como sombra tutelar. Las relaciones del *erasta* (el amante maestro) y el *erómene* (el amado discípulo) respondían a reglas puntualmente estipuladas. Si un *erasta* tenía relaciones sexuales con un *erómene* de menos de doce años, el acto se consideraba una violación y era pasible de castigo. Si perseguía a uno de veinte años o más, se lo calificaba como *katapygonos* (“maricón” o “loca”). Numerosos poemas dan cuenta de que el adolescente no debía ser tocado una vez que le crecía la barba y el vello en el cuerpo. Era perfectamente admisible que un hombre tuviera esposa e hijos, frecuentara a las prostitutas y tuviera al mismo tiempo a un *erómene*, al menos por un tiempo. La relación entre maestro y discípulo se basaba en la admiración mutua; el maestro era el confidente, el guía intelectual y ético, el amigo al que el adolescente podía pedir un buen consejo. El

adolescente ofrecía su belleza y su juventud. De acuerdo a un estereotipo (por cierto muy difícil de constatar) el mayor (*erasta*) disfrutaba del acto sexual en un rol considerado “activo”, y se esperaba que el joven (*erómene*) no lo hiciera y adoptara un rol considerado “pasivo”. Cuando al joven le crecía la barba ya estaba en condiciones de casarse con una mujer y se esperaba que la relación concluyera.

También en tribus de Nueva Guinea, el rito de ingreso a la vida adulta incluía relaciones sexuales con los ancianos de la tribu. Entre los sambia se creía que un adolescente no podía ser físicamente adulto y procrear hasta no recibir el semen de un varón adulto. En muchas culturas -y es el caso de los sambia- el semen simboliza una concentración vital capaz de transmitir fuerzas masculinas beneficiosas como el valor o la habilidad para cazar. La transmisión de semen aparece como una etapa necesaria para la masculinización -etapa sin la cual se creía que un chico podía quedar endeble- y en algunos casos como una “purificación” de la “nociva esencia femenina” transmitida por las madres. Se cree que también tenían prácticas de iniciación homosexual los celtas, los sirios, los hititas y los sumerios.

En Grecia los esclavos adolescentes con frecuencia eran requeridos por los ciudadanos varones con fines sexuales. De ello da testimonio la ley promulgada por Solón hacia el 600 AC, que regula la pederastia al prohibir a los esclavos mantener relaciones sexuales con hombres libres, medida a través de la cual se procuraba evitar que se debilitaran las jerarquías sociales. Los romanos pertenecientes a la clase más acomodada tenían en su casa harenes de bellos adolescentes llamados *paedagogia*. Los compraban a precios elevados, los exhibían como parte del lujo moviliario y les asignaban nombres cariñosos como *delicti pueri*, *deliciae domini* o *deliciolum*. En las familias patricias era muy común que el hijo que acababa de entrar en la pubertad compartiera sus primeras experiencias sexuales con estos esclavos adolescentes. El *puer* se dejaba crecer una larga cabellera que el amo entregaba como prenda de fidelidad a su futura esposa. Estas relaciones eran socialmente admitidas siempre y cuando no se extendieran más allá de la pubertad. A partir de ese momento se consideraba a la

conducta del amo como repugnante. Al igual que la sociedad griega, la romana hacía de la virilidad un verdadero culto. El hombre libre afeminado era reprobado por *mollitia*, es decir, por la presunción de que se unía “pasivamente” a otro. Cuando lo hacía se lo tildaba de *impudicus* o de *diatithemenos* (enculado). El romano juzgaba como despreciable la penetración del amo por el esclavo, ya que a su entender esta práctica invertía la jerarquía social. El desprecio por la feminización de los hombres no llevó a considerar que la homosexualidad atentara contra el “orden natural”, tal como hizo el cristianismo y, por lo menos durante la época imperial, no se la consideró un delito.

El amor según Platón

Durante siglos la concepción platónica sobre el amor será la que más influencia ejercerá en el Occidente cristiano, que acentúa la descalificación platónica del cuerpo en favor del alma (dualismo) y adopta la perspectiva platónica del deseo entendido como ausencia. Estas dos concepciones, sumadas a la que está presente en el mito del andrógino tal como aparece en *El banquete* -y que hoy conocemos como la de la “media naranja”- ejercen aún una enorme influencia en el mundo contemporáneo.

Analizaré la concepción del deseo como ausencia tal como surge en *El banquete*, un diálogo que nos cuenta qué se dijo en una reunión que se llevó a cabo para festejar el premio que obtuvo Agatón en un concurso de tragedia. Los varones hablarán sobre el amor, pero no intercambiarán confidencias sino teorías sobre el amor.

En un principio se elogia a Eros como el dios más antiguo y útil, se alaba en él la juventud, la delicadeza, la belleza, el coraje, la justicia y se lo considera el origen de todas las virtudes. Algo similar había escrito Platón en el *Fedro*, otro diálogo en el que considera al amor como la más divina de las cuatro formas de locura (*manía*) o entusiasmo, entre las que ubica también al don profético, al furor de rituales como los de las fiestas dionisiacas, y a la inspiración artística.

En *El banquete* irán desarrollándose las diversas concepciones sobre el amor en la exposición de los oradores. He aquí algunas de ellas.

La concepción del deseo como ausencia

A diferencia de Aristóteles o Spinoza, que identificaron al amor con el deseo y al deseo con la presencia y la alegría, Platón identificará al amor con el deseo, pero asociará el deseo con la ausencia. Si deseamos algo -postula Platón- es porque nos falta, y si no nos falta y aún así lo deseamos es por miedo a perderlo (*El banquete*, 200^a). Sólo se podría amar lo que está ausente, con lo cual amor, carencia y sufrimiento formarían parte de una unidad.

En *El banquete* Sócrates afirma que todo lo que sabe sobre el amor lo aprendió de una hetaira, Diótima, que en cierta oportunidad le relató cómo se produjo el nacimiento de Eros: en el banquete celebrado tras el nacimiento de Afrodita, la diosa del amor, viene a mendigar una mujer llamada Penía. Allí ve a Poros, un hombre embriagado de néctar que duerme profundamente en el jardín. Por su carencia de recursos, Penía decide concebir un hijo con Poros, y a los nueve meses nace Eros, que hereda la indigencia de su madre y, de su padre, la valentía y el deseo de ir tras las personas buenas y bellas. El amor está a mitad camino entre lo humano y lo divino, es hijo de la riqueza y de la pobreza. Quien lo posee todo no precisa amar a otro. El amor supone la imperfección del amante. Hasta aquí, una buena idea: quien nada posee, nada tiene para ofrecer; quien todo lo posee, no necesita nada y sólo puede amarse a sí mismo, como Narciso. Pero Platón da un paso más e identifica al amor con la carencia, con la incompletitud y la permanente insatisfacción (*El banquete*, 200^a). El amor es deseo y el deseo es carencia. El amor nunca se sacia, escribe Platón. Nunca está contento ni satisfecho. Se anula cuando se satisface. Eros necesita de la ausencia del otro, no de su presencia. De allí que esta concepción sea conocida como “la concepción del deseo como ausencia”. De ella se nutren el amor cortés, el romanticismo y toda forma de amor cuya intensidad

dependa de la frustración y la desdicha. Los folletines, los melodramas, las películas de la época dorada de Hollywood y las canciones de la cultura de masas son el eco de esta celebración del amor a partir de la ausencia del ser amado. Esta perspectiva también está presente en los tangos, donde el varón llora durante años porque una mujer lo abandona, y en los boleros, a partir de la desdicha que suscita un amante inalcanzable. En la concepción platónica del deseo como ausencia arraigará una historia paradigmática como la del mito medieval de Tristán e Isolda. Denis de Rougemont escribirá en *Amor y Occidente*: “Tristán e Isolda se necesitan el uno al otro para arder, pero no al otro tal cual es, y no la presencia del otro sino más bien su ausencia”. André Comte-Sponville escribirá: “¿Me amas todavía?, te pregunta. Contestas que sí, por supuesto. Y sin embargo la verdad es que ya no te hace tanta falta, y que ella te necesita menos. Ese sentimiento volverá, así está hecho el cuerpo. A fuerza de estar ahí todos los días, todas las noches, todas las tardes, todas las mañanas, terminarás, empero, por extrañarla cada vez menos; es inevitable. Eros se apacigua. Eros se aburre: tienes lo que ya no te falta, lo que se llama una pareja. Los hombres, me decía una de mis amigas, rara vez mueren de amor: se duermen antes. Y las mujeres se mueren, a veces, de ese adormecimiento”.

Lo que no explica Platón es cómo es que pueden existir parejas felices, cómo es posible desear al otro porque está allí y su presencia nos llena de regocijo, cómo es posible disfrutar de una comida porque hemos comenzado a deleitarnos con su sabor y no porque nos vemos privados de ella.

“Si sólo deseáramos aquello de lo que carecemos -escribe Comte-Sponville-, creo que nuestra vida sexual sería aún más complicada y menos placentera. Un hombre y una mujer que se aman y se desean, ¿de qué podrían carecer, por todos los dioses, cuando hacen el amor? ¿Del otro? Por cierto que no, ya que está allí, ya que se ofrece plenamente, y está disponible! ¿Del orgasmo? Pero no, ya que no es sólo el orgasmo lo que desean, ya que llegará bastante pronto, ya que el deseo los colma, ya que el amor mismo, cuando lo hacen, es un placer. Los amantes saben cuán sensual, voluptuoso e intenso puede ser hacer el amor en la

alegría y no en la carencia. El amor está en el gozo, incluso herido, y no en la ausencia que lo desgarrar. No amo lo que me falta, pero a veces me falta lo que amo. ¡Adiós Platón! ¡Adiós Tristán y su tristeza! Amar a un ser es desear su presencia, el placer y la alegría que ofrece. Stendhal lo dice así: es el placer de ver, tocar, sentir con todos los sentidos y tan cerca como sea posible un objeto amable y que nos ama. Si los amantes siguen deseándose y han vivido juntos durante años, se trata de potencia más que de carencia, han sabido transformar la locura de los comienzos en alegría, dulzura, gratitud, lucidez, confianza, felicidad de estar juntos, en *philía*. Renunciaron a ser uno solo porque conviven con sus contrapuntos y disonancias, como para querer transformarlo en un monólogo imposible. Pasaron del amor loco al amor sabio. (...) La pasión no dura, no puede durar: el amor debe morir o cambiar. Quien intenta ser fiel a su pasión a toda costa, traiciona al amor, al devenir y a la vida, que no se puede reducir a algunos meses de pasión dichosa (o a varios años de pasión desdichada). Además, someter el amor al descontrol de la pasión es ser infiel con los que se ama, incluso apasionadamente. La promesa de seguir enamorado es una contradicción en los términos, es como garantizar que se va a seguir siempre con fiebre o enloquecido. Todo amor que se compromete debe augurar algo más que la pasión.”

Comte-Sponville recuerda la confesión de una amiga, a través de la cual cree acceder al secreto de las parejas dichosas: “Ya no estoy enamorada de él, sin duda, pero aún lo deseo, y además es mi mejor amigo”. No es casual que Platón no haya escrito nada de valor sobre la amistad. En la amistad -afirma Comte-Sponville- el amor no se brinda en la carencia sino en la presencia. Amamos a nuestros amigos tal cual son y cuando no faltan. Aristóteles juzgó a la amistad de suma importancia y entendió que sin amistad la vida sería un error, que la amistad es condición de felicidad porque constituye un refugio contra la desdicha, y porque es deseable en sí misma.

A diferencia de Platón, Aristóteles prefiere utilizar la palabra *philía*, que refiere tanto al amor por los hijos como al amor entre los amantes y al del marido por su mujer, especialmente cuando

“ambos cifran su alegría en la virtud del otro”. *Philía* es una palabra más restringida que la española *amor* o la francesa *amour* (que incluyen hasta el amor a dios), pero más amplia que nuestra “amistad”, que no incluye la relación entre padres e hijos. En la mayor parte de los textos griegos de este período, no obstante, el término más utilizado para referir al amor que involucra la dimensión sexual es *eros*.

Aristóteles, Spinoza, Stendhal, Deleuze y Comte-Sponville ven la plenitud del amor. “Amar es alegrarse”, escribe Spinoza. Platón y buena parte de la tradición platónica subrayan la carencia, la conquista, el dolor del deseo entendido como ausencia, un deseo que nos condena a juzgarnos de por vida como animales insatisfechos.

El dualismo: amor de cuerpo, amor espiritual

Desde Platón en adelante, Occidente se acostumbró a pensar que el cuerpo (y con él sus placeres y su potencialidad de conocimiento a través de los cinco sentidos) es algo completamente distinto e inferior al alma. El cuerpo fue connotado negativamente por su carácter perecedero, y por constituir una fuente de dolor y de engaño capaz de hacernos creer que la luna puede ser atrapada entre el índice y el pulgar. El alma aparecía como una entidad inmutable y eterna, ajena a la contingencia de un cuerpo que se corroe con el tiempo. El dogma cristiano ubicó a dios en el segundo bando (el del alma), eterno e idéntico a sí mismo. La sexualidad quedó del lado del cuerpo, y careció del alto contenido espiritual y sagrado con que la concibieron la mayoría de las religiones.

Así es como la descalificación de la sexualidad que signó a Occidente durante siglos se vincula en parte con el hundimiento de la concepción antigua de lo sagrado. El dualismo platónico y cristiano (por un lado dios, el alma, lo “elevado”; por otro la naturaleza, el cuerpo, lo bajo) habría enterrado definitivamente la aceptación antigua de los impulsos sexuales como algo natural, es decir, perteneciente a la naturaleza.

Platón no desestima el amor de los cuerpos -la identificación de

“amor platónico” con el amor sin sexo es producto del Renacimiento-, pero juzga que el amor espiritual y el amor al conocimiento son afectos de un orden superior.

En la mayoría de los mitos griegos amor y sexualidad se identifican. Que Zeus ame a Ganímedes significa que quiere tener sexo con él. En este contexto la belleza física aparece como el valor supremo. A partir de Platón este esquema se invierte: la sexualidad y la belleza física ya no serán el bien supremo y se ubicarán por debajo de las cualidades éticas y espirituales. El “perfecto erótico” será Sócrates -a quien sus contemporáneos juzgan como “feo”- y no el adolescente de pantorrillas irresistibles. En *El banquete*, el joven y bello Alcibíades quiere tener sexo con Sócrates, su maestro, que lo rechaza argumentando que no cambiará oro (su conocimiento) por hierro (la belleza de Alcibíades). A partir de esta escena se invierte el modelo de intercambio entre maestro y discípulo, una antiquísima tradición que Platón critica, excluyendo a la relación sexual del rito de iniciación al conocimiento.

En el discurso que pronuncia Sócrates en *El banquete*, Platón escribe: “Es preciso que quien pretenda ir por el camino recto empiece desde joven a encaminarse hacia los cuerpos bellos. Si su guía lo conduce correctamente, que se enamore de un sólo cuerpo y en él engendre razonamientos bellos; luego, que comprenda que la belleza que hay en un cuerpo cualquiera es hermana de la que hay en otro cuerpo, y que, si debe perseguir la belleza de la forma, es una gran insensatez no considerar que es una sola y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. (...) Después de eso, considerar más preciosa la belleza que hay en las almas que la que hay en el cuerpo, de suerte que, si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga poca lozanía, le baste para amarlo (...), con el fin de que considere que la belleza relativa al cuerpo es algo poco importante. Después de conducirlo a las normas de conducta, el amor debe conducirlo a las ciencias, para que vea su belleza, y dirigiendo su mirada a esa belleza ya abundante, no sea en el futuro vil y de espíritu mezquino sirviendo como un esclavo a la belleza que radica en un solo ser”.

De modo que para Platón la belleza física es un escalón para un tipo de amor que él juzga superior, el amor espiritual, un amor que

incluye el conocimiento y la sabiduría en sus expresiones más amplias, un tipo de belleza que está presente en la persona que amamos pero que la excede, así como la belleza física no se agota en un sólo cuerpo.

La filosofía aparece articulada como una erótica, como un saber del amor y como un amor al saber simultáneamente. Platón muestra el camino del conocimiento con la guía del amor. Ese amor erótico por una persona singular no se diferenciará del amor al conocimiento mismo. El amor que se nutre de la esfera espiritual -Ovidio, Stendhal y otros teóricos del amor coincidirán en este punto- suele ser más perdurable que el amor que sólo se sostiene en la belleza física, “ese tirano fugaz”, como solía llamarla Sócrates.

Otras concepciones sobre el amor

¿Qué otras ideas sobre el amor están presentes en la filosofía griega clásica? A diferencia de Platón, Aristóteles se interesó más por el tema de la amistad que por el del amor, quizá porque ubicó a la amistad dentro de la esfera racional, mientras que el amor aparece asociado a la oscura esfera de la irracionalidad. Para Aristóteles todo bien es producto de un arte regular, es decir, de una práctica que se aprende y se perfecciona. Tal el caso de las virtudes. Los placeres de eros, escribe, “nos impiden pensar y reflexionar, y nos lo impiden tanto más cuanto más vivos son”. Por ello eros es caprichoso, “ama tan pronto como deja de amar”, y “no hay arte posible de este tipo de placer” (*Ética a Nicómaco*, libro VII). En *La gran moral* Aristóteles escribe que si bien los hombres desean con más frecuencia ser amados que amar, por presuponer que así tienen superioridad sobre el otro, “amar vale más que ser amado porque amar es un acto de placer y un bien”, mientras que, por mucho que uno sea amado, el placer de amar permanece en el amante. Aristóteles se distancia del contexto mítico al afirmar que las pasiones no provienen de los dioses y no sustraen la responsabilidad por las acciones. Así es como escribe (*La Gran Moral*, libro XIV): “sería un absurdo decir que uno se ha visto forzado por el placer a seducir a la mujer de su amigo”. A diferencia

de los que identifican al amor con la valentía, sostiene que el amante no es valiente “porque si se le arranca la pasión por la que está dominado, cesa en el acto de ser valiente, y el hombre de verdadero valor debe ser siempre valiente”.

Aristóteles nos informa que en la relación erótica entre el maestro y el discípulo “ambos no tienen los mismos placeres, puesto que el uno se complace en amar y el otro en recibir los cuidados del amante”. (*Ética a Nicómaco*, libro VIII). Se trata de una relación efímera, que se da por terminada cuando “la edad de la belleza física llega a su fin”. El amor del marido por la mujer, en cambio (libro V), está basado en el mérito, y por tanto es de más largo alcance. A diferencia de muchos de sus contemporáneos, Aristóteles condena el adulterio, tanto el femenino como el masculino (libro V). Desde ya que esto no presupone la equiparación de los derechos de hombres y mujeres. Aristóteles encuentra indudable que “la mujer es inferior al hombre, pero su relación con el hombre es más íntima que la del hijo y la del esclavo, de modo que está más próxima a ser de igual condición que su marido y su vida en común es próxima a la de la asociación política”.

Los filósofos epicúreos también mostrarán su desconfianza por los efectos indeseados de eros, y preferirán la amistad por considerarla la principal fuente de placer y de felicidad para el sabio. La amistad aparece como una fuente de alegría y como una suerte de pacto de ayuda mutua, el amigo estará allí siempre que lo necesitemos; el amor que nos inspira no es obsesivo ni exige exclusividad. A diferencia de la Academia platónica y del Liceo de Aristóteles, Epicuro admitirá en su escuela a los esclavos, a las mujeres y a personas de toda condición social.

Epicuro encuentra en el placer el fundamento de la vida feliz, y por placer entiende todo bien que no depare peligros o dolores que puedan perturbar la satisfacción inicial. En este sentido el epicureísmo aparece como un hedonismo inteligente, y se diferencia sobremanera de la filosofía cirenaica de Aristipo, que no consideraba necesario diferir ningún placer presente en aras de consecuencias ulteriores. Los cirenaicos afirmaron un hedonismo ciego, individual y egoísta, aceptable aún a expensas del dolor

ajeno. Epicuro entiende que un requisito fundamental del placer es la ausencia de dolor o perturbación (serenidad), y para lograrlo prescribe un tetrafármaco destinado a combatir las enfermedades del alma. El primero sugiere no temer a los dioses, el segundo no temer a la muerte, el tercero no creer en la Providencia, y el cuarto no enamorarse.

En la cuarta prescripción Epicuro no desaconseja la sexualidad sino el amor apasionado, obsesivo y desdichado por una sólo persona, un amor que ocasiona angustias y sinsabores que a su entender perturban la vida serena. En estos casos, tal como lo hará Ovidio siglos más tarde, recomienda evitar la vista y el trato con la persona amada para que desaparezcan las perturbaciones del alma, abocarse a otras formas de amor no apasionado vinculadas con necesidades elementales de la naturaleza que deben ser satisfechas, e incluso recomienda distraerse con numerosos amantes de la obsesión erótica por uno solo. Al matrimonio sólo lo recomienda en casos en que prime la estricta conveniencia, y en esta valoración no podemos dejar de tener en cuenta que la mayor parte de los matrimonios de entonces establecían fundamentalmente una comunidad económica y de vida consagrada a la crianza de los hijos.

Lucrecio es un filósofo romano que retoma la tradición epicúrea griega, según la cual el bien reside en una vida de placeres regulados por la razón. En *De rerum natura* Lucrecio escribe sobre la llamada “locura de amor” o enamoramiento y encuentra que lo problemático del proceso que “tiende a liberar el semen lo antes posible es que la imaginación alucina que la descarga solo podría ser realizada con una determinada persona”. Tal la causa de innumerables desdichas de las que convendría mantenerse lo más alejado posible. Para Lucrecio el amor es una variedad del tacto, y por ello insta a mantenerse indiferente ante el objeto que facilita la descarga. Bernard Shaw retomaría esta idea siglos más tarde: “Enamorarse es exagerar enormemente la diferencia entre una mujer y otra”. Lucrecio se opone a la idea platónica de que desear es la tendencia a obtener algo que nos falta, y afirma que en realidad de lo que se trata es de liberarnos de “aquello que nos sobra”. Esta perspectiva materialista se opondrá a las concepciones de amor-

pasión y amor-romántico, que serán desarrolladas siglos más tarde. La ideal de la autonomía, también promovido por los filósofos cínicos, prescribe contentarse con lo que se tiene y pasar a otro deseo cuando un combate exige demasiada voluntad. “Los amantes derivan sus placeres de sus infortunios”, declara Diógenes el perro. Frente a los amores desavenidos, promueve la masturbación, una práctica que le resulta infinitamente más accesible que la satisfacción del hambre. “Ojalá pudiéramos saciar nuestro hambre de manera análoga, restregándonos el estómago”, afirma.

Contemporáneo de Sócrates, Aristófanes plantea en su comedia *Las Asambleístas* una de las caras ocultas de eros: la imposibilidad de democratizar los beneficios del amor, o en tal caso las dificultades que plantea el amor en términos de su economía distributiva.

Las mujeres toman a su cargo la administración de la ciudad, se visten con ropa de sus maridos y deliberan de noche en la asamblea. Como han demostrado ser buenas administradoras del hogar, se considera que están en óptimas condiciones de administrar con eficacia y justicia los problemas de la comunidad. La asamblea de las mujeres establece la comunidad de bienes y de mujeres, tal como postulará Platón en *La República*. La crianza de los hijos estará a cargo de la ciudad; toda persona adulta será responsable por los niños y nadie desdeñará a un anciano ya que podría tratarse de su propio padre. Ningún joven (hombre o mujer) podrá gozar de los favores eróticos de otro joven sin antes otorgar los suyos a un anciano. Asimismo ningún bello podrá gozar de los favores de otro bello sin antes otorgar los suyos a otro menos beneficiado por la naturaleza. “Las feas y mal conformadas estarán juntas con las hermosas, y si alguno quiere una hermosa, tendrá que darle antes su parte a la fea (...) para que ningún agujero quede sin llenar”, escribe Aristófanes.

No parece azaroso que un gobierno de mujeres juzgue de primordial importancia para el bienestar de la ciudad la consideración de cuestiones vinculadas al universo de los afectos. Sin embargo, la utopía erótica resulta impracticable: las mujeres no dejan de disputarse violentamente los favores de los jóvenes, y si los jóvenes se niegan están autorizadas a arrastrarlos por toda la

ciudad sujetándolos del pene. La violencia que el Estado debe ejercer para garantizar la equidad erótica se torna insostenible.

No obstante, el mérito de esta comedia de Aristófanes es el de postular la injusticia de la fealdad y la ilusión de democratizar los beneficios de eros para que nadie deje de ser amado. Charles Fourier plantearía en el siglo XVIII una utopía análoga en su falansterio, donde ningún habitante podría negar sus favores eróticos a nadie.

ROMA

Cambio de status de la mujer

Mientras la mujer ateniense prácticamente no sale sola a la calle, y sólo lo hace para visitar a algún familiar o para asistir a alguna fiesta religiosa, la mujer romana asiste sola al teatro y al circo, y desarrolla un relativo grado de independencia. En buena medida esto obedece a que no depende económicamente de su marido sino de su padre. Si el matrimonio no funciona, la hija y la dote deben ser devueltas al padre. Sin embargo, la mujer romana aún es una suerte de “menor de edad” a la que el marido gobierna como gobierna a sus clientes. El hombre “le pega poco”, con la condescendencia con la que se castiga a un animal reproductor. Aunque estamos muy lejos de la idea de “pareja”, durante el Imperio Romano los moralistas procuran revertir el modelo griego e instan a conyugalizar las relaciones sexuales, afirmando que los varones deberían amar a la esposa y no a otros varones con los que se mantiene relación fuera del matrimonio. En Roma la amistad pierde fuerza en favor del matrimonio. Fuera de la cuestión de los nacimientos ilegítimos, en Grecia no había razón para pedir a un hombre que reservara los placeres sexuales a su mujer. En su libro *Sobre el matrimonio como obstáculo para la filosofía*, Musonio afirma que la comunidad del matrimonio es más venerable que la de los amigos, e incluso que la del hijo con sus padres. El matrimonio no tendrá por única función la crianza de los hijos sino que definirá una forma de existencia caracterizada por cierto modo de estar juntos. La presencia mutua será no sólo un deber, sino un lazo voluntario. Se habla de la ausencia del esposo como algo difícil de soportar y se condenan las relaciones sexuales fuera del matrimonio. En sus *Preceptos conyugales*, Plutarco le pide al marido que no mantenga relaciones sexuales con otras personas porque de este modo hace sufrir a su mujer, y por “muy poca cosa”. También le pide a la esposa que sea tolerante si él frecuenta a las esclavas o a las hetairas, que haga como las mujeres persas, que se retiran cuando sus maridos, borrachos, llaman a los músicos y a las

cortesanas. Después de todo, aduce, ésta es una forma de preservarlas de sus excesos. Al esposo, en cambio, le dice que una ventaja de reservar ciertas prácticas sexuales para las amantes es que, si se le enseña demasiado a la esposa, se le muestra el camino para que, llegado el caso, abandone al marido por otro.

Plutarco afirma que hay matrimonios que se contraen por los placeres del lecho y otros que se contraen para conformar una estructura económica y de vida común. Los romanos castigaron con la muerte a garrotazos o con la hoguera a la mujer libre que contraía matrimonio con un esclavo, al cristiano que contraía matrimonio con una judía y al romano que contraía matrimonio con un bárbaro. El amo tenía pleno derecho para obligar a un esclavo o esclava a ser su compañero sexual. El circo presentaba con frecuencia violaciones de mujeres, sexo entre prisioneros y sexo entre prisioneros y animales.

Hemos heredado de los romanos buena parte de nuestro léxico sobre prácticas sexuales: *fellatio*, *cunnilingus* y otras tantas palabras aparecieron en los primeros siglos de esta era. Algunas de estas prácticas eran objeto de controversia, particularmente si alteraban las jerarquías sociales establecidas. Era el caso del *cunnilingus*, criticado por quienes entendían que “coloca al varón en posición inferior respecto a la hembra”.

Soranos de Efeso, un médico que practicó la medicina en Roma en el siglo II DC, escribió un tratado de ginecología que prefigurará algunas ideas que posteriormente aparecerán en la teología medieval. Soranos decía que una pareja que deseara concebir un hijo podía servirse de la magia o recurrir a los dioses, pero ante todo era necesario evitar que la mujer gozara regularmente, y moderar el deseo del varón. Era importante saber elegir bien el momento de la relación sexual y “esforzarse al máximo”. El epicúreo Lucrecio también elogiaba el papel pasivo de la “mujer honesta” a la hora de la concepción. El cristianismo abrevará en algunas de estas ideas.

Más allá de los textos de los moralistas, Roma fue pródiga en literatura erótica. Antes de escribir su *Arte de amar*, Ovidio (siglo I DC) escribió sus *heroidas*, un género literario que inventó él mismo y que estaba compuesto por cartas de amor de las heroínas

de la mitología griega. Ovidio pone en boca de Dido palabras dirigidas a Eneas, y hace lo propio con Deyanira y Hércules.

El *Asno de Oro*, de Apuleyo, fue una de las obras eróticas más conocidas del Imperio Romano. El libro XI compila historias de mujeres casadas y sus amantes. Se ve una escena de zoofilia: una mujer coquetea con un asno, lo unta con aceite y se coloca por debajo para enlazarlo con las piernas.

Al período latino corresponde el *Satiricón* de Petronio, otro texto erótico no desprovisto de violencia en el que se articulan cuentos, discursos y poemas en una sola narración. Los protagonistas son dos profesores que se disputan la posesión de un joven de dieciséis años hasta ensangrentarse. Interrumpen el sacrificio a Baco de una señora, que para castigarlos los hace violar por un saltimbanqui y obliga a un hombre a violar a una niña de siete años mientras otro asiste a la escena y masturba a uno de los profesores. En otro cuento uno de ellos fornicaba con una joven cortesana, mientras su esclavo, que se ha deslizado debajo de la cama, lo eleva y lo baja rítmicamente para evitar que su amo se fatigue con los movimientos de la cópula.

El poeta Juvenal fustiga a los “libertinos” y critica el sexo entre varones: en la cuarta sátira muestra una orgía de mujeres en las fiestas romanas de la Buena Diosa, escribe poemas sobre la *felación* y el *cunnilingus* (“¡Que los dioses te devuelvan la razón, Filenis, que imaginas que lamer un coño es actuar como un hombre!”), y sobre la *coprofilia* (el gusto por los excrementos).

Marcial se burla del varón que no se puede sentar porque tiene el trasero lastimado por haber copulado con otro varón, y de otro que tiene el asiento desfondado, preparado para el coito. “Me avergüenza decir lo que le haces con esa misma lengua que ahora nos habla de Catón”, escribe. Se burla también de Lesbia, que hace el amor en público, y de Gelia, que se acuesta con eunucos para no tener hijos. Habla de sus amores con jovencitas y jovencitos, y reprocha a su primera mujer no haber sido más ardiente en la cama.

Ovidio y el amor concebido como un arte

El arte de amar marca un verdadero punto de inflexión en la literatura amorosa. El amor ya no aparecerá como el azaroso y espontáneo resultado de una acción externa -el impacto de la flecha lanzada por el dios-, sino como un arte al que se accede mediante la adquisición de un saber, mediante tácticas y estrategias, un conocimiento que se aprende, se enseña y se perfecciona a través de la experiencia. Ovidio no referirá al amante que tiene la suerte de ser flechado sino al que posee un arte valioso al que no se accede mediante el dinero sino mediante la sabiduría, la inteligencia y la astucia. De una concepción religiosa e irracional del amor -que aún en pleno siglo XXI cuenta con millones de cultores: aquellos que creen que el amor “se da” o “no se da” y que la razón no juega ningún papel en las acciones que suscita- se pasará a una concepción laica en la que la razón y la libertad individual jugarán un papel destacado. Con Ovidio el rol del amante deja de ser pasivo. El amor aparece como un artificio -una construcción, diríamos en un lenguaje más moderno- y hasta como un trabajo, “una especie de milicia que aborrece a los perezosos”. El amante no debe sentarse a esperar que una flecha lo atravesase sino salir en busca de su amante, averiguar dónde puede conocerla, propiciar el encuentro y adoptar una serie de tácticas para la conquista.

Ovidio vivió en el siglo I AC. Junto a Horacio y a Virgilio, fue el poeta que más influyó en la Edad Media, particularmente durante los siglos XII y XIII. La concepción medieval que conocemos como *amor cortés* se nutre de gran cantidad de ideas de Ovidio, aún cuando, por desarrollarse en un contexto cristiano, guarda algunas diferencias de peso con la concepción del poeta romano.

Mientras Platón refiere a la relación amorosa entre varones, Ovidio escribe sobre relaciones amorosas heterosexuales, y rechaza el sexo entre varones por considerarlo “asimétrico”, propio del vínculo entre adolescentes y hombres maduros, en los que se presupone únicamente el goce del adulto. En Roma la relación entre el *erómenos* y el *erastes* pierde la dignidad pedagógica que tuvo entre los griegos.

Ovidio escribe una obra de gran vuelo filosófico valiéndose de

un lenguaje poético, una combinación casi impensable hoy día. El *Arte de Amar* consta de tres libros, los dos primeros dirigidos a los hombres y el tercero a la mujer. El primero enseña a los hombres dónde encontrar mujeres y cómo conquistarlas, el segundo muestra los medios para retener el amor de la mujer ya conquistada y el tercero expone los medios para conquistar y retener a un hombre. Otro libro de Ovidio, *Remedios contra el amor*, cuyo título en realidad debería ser traducido como *Remedios contra el mal de amor*, brinda estrategias para superar el sufrimiento por un amor desafortunado.

Lejos del sesgo peyorativo con que el mundo moderno califica a la rutina, Ovidio encuentra que la costumbre es condición de posibilidad para la aparición del amor: “Mientras es joven -escribe-, el amor vacila, con el uso cobra fuerzas. Si lo alimentas bien, con el tiempo se robustece: temes, como toro, al que, como ternero, acariciabas; el árbol bajo el que ahora te tumbas, no fue más que un tallo; el río insignificante en su nacimiento gana fuerzas y a lo largo de su curso recibe muchas aguas. Procura que se acostumbre a ti; nada hay más poderoso que la costumbre, y para conseguirla no ahorres esfuerzo alguno: que siempre te vea a ti, siempre preste oídos a ti, que la noche y el día le muestren tu rostro. Cuando tengas plena confianza en que te echará de menos, cuando sepas que se preocupará, porque estás lejos, dale descanso; el campo descansado devuelve con creces la semilla depositada y la tierra reseca absorbe el agua del cielo. (...) Más por seguridad la ausencia debe ser breve: con el tiempo se calman las cuitas, se borra el recuerdo del ausente y un nuevo amor ocupa su lugar”.

Con el amor no basta. El amor no es una cosa sino un proceso. El amor no es todopoderoso. Requiere de un arte, es decir, de saberes, recursos, pulimientos y estrategias. El amor crece en la presencia y no en la ausencia, que debe ser breve. No gira en torno al sufrimiento sino a la sabiduría. Ovidio no concibe al amor sólo como un sentimiento sino también como una relación, y como tal plantea la necesidad de cultivarlo.

En la primera parte de su libro Ovidio recomienda los lugares en los que hombres y mujeres pueden entrar en contacto: menciona el teatro, las fiestas, los foros, el circo, los juegos de gladiadores y los

banquetes, donde el poder del amor se combina con el del vino. A la hora de la conquista aconseja tener confianza en uno mismo, ya que aún cuando seamos rechazados, cualquiera se sentirá halagado al ser requerido en amores: “Digan que sí o que no, siempre les place que las cortejen: aunque se te rechace, la negativa no tendrá consecuencias”.

¿Cómo iniciar la primera conversación? Si a la dama se la conoce en el circo, Ovidio aconseja sentarse al lado de ella, arrimarse todo lo posible aprovechando las circunstancias del lugar e iniciar una conversación sobre temas triviales: “Pregúntale con gran interés de quién son los caballos que llegan y, sin tardanza alguna, sea cual fuere tu favorito, sea también tu favorito”. Si en el regazo de ella cayese una mota de polvo, el hombre debe limpiarla y, aunque no hubiera caído, aclara Ovidio, “tú sacude lo que no hay: cualquier excusa será buena para mostrar tu solicitud. (...) Los pequeños detalles cautivan a los espíritus sensibles”.

Entre los recursos para seducir, Ovidio destaca el poder de la elocuencia masculina. Ellos deberán eliminar de su discurso toda expresión afectada y utilizar un lenguaje ambiguo que les permita aproximarse gradualmente. Entre otros artificios sensuales, recomienda rozar la mano de la dama como por casualidad y beber de la misma parte de la copa en la que ella bebió.

A diferencia de la mitología griega, para la que el atractivo físico será condición excluyente del amor, Ovidio encuentra que la belleza es insuficiente y que sólo el cultivo de los atractivos espirituales contribuye a que el amor sea una experiencia plena que exceda los años de juventud.

¿Cómo conservar el amor? Ovidio aconseja el cultivo de la conversación amena, del buen carácter, de la tolerancia y la condescendencia, no recalcar los defectos del ser amado, evitar los silencios taciturnos y no dejar que el entusiasmo decaiga. “¡Fuera de aquí las querellas y disputas de lengua mordaz!”, escribe. “Con dulces palabras hay que alimentar el tierno amor. (...) Preséntate con tiernas caricias y palabras que halaguen sus oídos, para que se recocije con tu llegada”.

Ovidio recomienda que el hombre y la mujer gocen por igual en el sexo. Nada más lejos de las teorías romanas y cristianas que

desestiman el placer de la mujer por considerarlo nocivo para la procreación: “Aborrezco los coitos que no satisfacen al uno y al otro: esta es la razón por la que no me atrae el amor con los efebos. Aborrezco a la que se entrega porque está obligada a entregarse, mientras piensa, frígida, en sus lanas. Tampoco me es grato el placer que se me da como débito: conmigo ninguna mujer tiene que pagar débito. A mí me gusta oír su voz manifestando el placer que siente, pidiéndome que vaya más lento y que me detenga. Me gusta ver los ojos de mi dueña fuera de sí y que, saciada y desfallecida, no quiera que la toque más. Estas ventajas no las concedió la naturaleza a la primera juventud, pero suelen ser propias de las que merodean los cuarenta años”.

Ovidio no se priva de dar consejos prácticos para enriquecer la vida sexual. La sexualidad también aparece como un arte, como una práctica en la que no todo es espontáneo. “Cuando descubras las partes que a la mujer le gusta que le toquen, que el pudor no te impida tocarlas: notarás entonces el brillo y el rémulo fulgor de sus ojos, cómo reverbera a menudo el sol en las cristalinas aguas. Seguirán después los gemidos, los tiernos susurros, dulces lamentos y palabras de pasión”. Ovidio aplica el “Conócete a ti mismo” a la vida sexual, del mismo modo que otros filósofos lo aplicaron a los bienes espirituales: “Conózcase cada una a sí misma; adopte una postura determinada de acuerdo a su cuerpo: la misma figura no conviene a todas”, aconseja.

Remedios contra el amor (Del arte de liberarse de las penas de amor)

En este libro Ovidio sostiene que, si no se está a gusto en una relación, es preciso detener los pasos a tiempo, ya que cuando la costumbre se ha hecho carne en la pareja, las heridas son más difíciles de curar. Valiéndose de la mejor sabiduría estoica, afirma que si la pena por la separación es impetuosa, conviene navegar en zig-zag y no contra la corriente. El dolor sólo comienza a aplacarse cuando decae la irritación y la locura extrema inicial.

Para olvidar un amor Ovidio aconseja suprimir todo estímulo

sensible que pueda hacernos recordar a la persona de la que acabamos de separarnos. “Ojos que no ven, corazón que no siente”, tal el lema implícito que debe guiar al amante que sufre. Para ello recomienda rehuir la compañía de otros enamorados, evitar ciertos espectáculos y ciertas lecturas que puedan avivar la pena (por ejemplo, los poemas de amor), no pensar en un rival, evitar todo lo que recuerde a la amada (lugares, objetos y amigos comunes), ya que “difícilmente se puede evitar un incendio que está en la casa contigua”, no lamentarse (es mejor vengarse callando, “hasta que se deje de pensar en ella”, e incluso evitar decir que se ha dejado de amar, ya que si se lo repite a menudo es probable que aún se siga amando).

Recomienda también evitar la ociosidad, ya que la quietud propicia el recuerdo del mal. Si bien encuentra conveniente mantenerse ocupado viendo a los amigos, aconseja rehuir el exceso de conversación en relación a este tema. Lo mejor es mezclarse con el gentío, concurrir a los foros, viajar, plantar, cazar, pescar e incluso si es preciso -no tenemos por qué seguir a Ovidio en este punto- marchar a la guerra. Si nada de esto da resultado y la situación lo permite, lo mejor es “empaparse con la presencia de la dama, hasta hartarse”, y considerar que todo aquel que tenga muy presentes las penas suscitadas por su pareja, dejará de amar.

Será de gran utilidad pensar en los defectos del amante, de modo que se rompan las cadenas que sujetan el corazón: “Recuerda con frecuencia los malvados actos de tu amiga y mantén vivo ante tus ojos todo el daño que te ha hecho: «Se ha quedado con esto y con aquello y no se contentó con esa rapiña: la avara puso en venta mis propios bienes»”.

El amante debe pensar: “Ella quiere a otro y aborrece mi amor”. Curiosamente, no ser correspondido en el amor aparece como una razón suficiente para dejar de amar. A partir de la Edad Media, el pilar de buena parte de la literatura amorosa será el sufrimiento que suscita el amor no correspondido, un dolor que el romanticismo elevará a la categoría de virtud. El arte ovidiano de amar, en cambio, liga el amor a la alegría, a la presencia y no al dolor por el amado ausente.

Ovidio no escatima estrategias a la hora de calmar una pena de

amor. Si para olvidar es necesario pensar en los defectos de ella, bienvenido sea el recuerdo de aquellos defectos: “¡Qué feas, me decía, son las piernas de mi amiga! (cosa que no era verdad, para ser francos) ¡Qué enana es! (y no lo era) ¡Cuántos regalos exige a su amante! Este fue el motivo más importante para que la aborreciera. (...) Cualquiera sea el talento del que tu amiga carezca, con dulces palabras ruégale sin cesar que lo muestre: oblígala a cantar, si no tiene voz; hazla danzar, si no sabe mover las manos (...) si los senos se desparraman por todo el pecho, que no oculte su defecto con un sujetador. Si tiene fea dentadura, cuéntale cosas que la hagan reír”. También es conveniente verla sin maquillaje y comparar a la mujer con otras más hermosas, de mejor carácter y cualidades. Si para olvidar es necesario echar mano al odio, bienvenido sea el odio. “Limítate a sufrir: el odio vendrá por añadidura”. Sosegados los espíritus, el tiempo impondrá su manto de piedad y el odio podrá incluso devenir en recuerdo agradecido.

Las estrategias del rencor sólo tendrán un valor procedimental y efímero. Pasado cierto tiempo, lo mejor para Ovidio es no conservar rencor alguno: “Es un crimen odiar a la mujer hasta hace poco amada. Este enlace conviene a crueles caracteres. Es suficiente con no preocuparse por ella: el que acaba su amor en odio, o sigue amando o difícilmente dejará de ser desdichado. Es vergonzoso para un hombre y una mujer, hasta entonces unidos por el amor, hacerse de repente enemigos. (...) Cuando no queda rencor alguno, el Amor se aleja, al no tener nada que lo avive”.

El remedio definitivo es la aparición de otro amor. Nada más lejos de Ovidio que la falsa analogía de las “almas gemelas”, la obsesión por un amor desdichado (“locura de amor”) o la exaltación del sufrimiento por amor en cualquiera de sus formas. Si un amor no pudo ser, si un amor ya no es, Ovidio brinda las herramientas como para que la pérdida de un amor singular no implique la pérdida de nuestra capacidad de amar.

EDAD MEDIA

Amor y cristianismo

En el medioevo occidental se impondrá una concepción sobre el amor muy distinta a la del eros griego. El cristianismo se presenta a sí mismo como la religión del amor, un amor que no atiende a las particularidades de tal o cual persona, sino a su misma condición humana. “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, proclama bellamente Jesús. No se trata de una orden sino de un ideal más allá del cual nada puede ser concebido. Podría pensarse que el *agape* o amor cristiano no valora suficientemente el amor a sí mismo. Sin embargo, lleva implícito el presupuesto de que el amor a uno mismo no se olvida con tanta frecuencia como el amor al prójimo. En la tradición judeocristiana el amor de dios por sus fieles cobra una importancia fundamental, y forja un modelo de amor que dejará su impronta en las formas más terrenas de concebir la pasión. A diferencia de los dioses griegos, el dios cristiano es una fuente inagotable de amor. En el noveno capítulo de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles critica a quienes afirman que los dioses aman: los dioses -aduce- sólo se aman entre ellos, ya que nada necesitan de los humanos. Además, agrega, si los dioses amaran a los seres humanos rebajarían su perfección y su felicidad divina hasta una realidad inferior.

Aunque el *Antiguo Testamento* se sustenta en buena medida en el temor a dios -que a menudo castiga el quebrantamiento de la ley con la muerte-, el amor de dios está presente, y de allí lo toma San Pablo. Para Platón el amor aparecía como la inclinación hacia el bien y la belleza, para el cristianismo el amor será la inclinación hacia dios y -fundamentalmente- hacia el bien de los semejantes.

El apóstol Juan afirma: “Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a nuestros hermanos”. Y Agustín: “Ama y haz lo que quieras. La medida del amor es amar sin medida”. Y Pablo en su célebre primera epístola a los corintios, citada con frecuencia en la ceremonia de los casamientos: “Aunque

yo hable el idioma de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor no soy más que bronce que suena. Aunque tenga el don de profecía y conozca todos los misterios y todas las ciencias, aunque tenga la plenitud de la fe, si no tengo amor no soy nada. Aunque distribuya todos mis bienes entre los pobres, aunque entregue mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor, no me sirve de nada. El amor es paciente, servicial, sin envidia; no posee jactancia ni ampulosa, no es superficial ni egoísta; no se impacienta, no tiene en cuenta el mal; no se alegra con la injusticia sino con la verdad. Disculpa todo, cree en todo, espera todo, soporta todo”.

En la tradición judeocristiana el amor a dios involucra también el amor a la sabiduría y el amor al prójimo. “El que no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve”, reza la Epístola I (capítulo 4, versículo 16). El amor a todo ser humano por su dignidad de tal -principio de la idea de derechos humanos- anima el mejor legado que hemos recibido del cristianismo.

El *Nuevo Testamento* nombra al amor con la palabra *agape*, cuyo significado difiere considerablemente de *eros* y *philia*, las palabras utilizadas por los griegos. *Agape* o *caritas* (amor-caridad en latín) es la tercera virtud teológica, un tipo de amor que el cristianismo presenta como novedad, creando incluso el neologismo en griego. Mientras *eros* refiere al enamoramiento y a la sexualidad y *philia* comprende -al menos en el contexto mítico- desde la sexualidad hasta la amistad y el amor de padres e hijos, el *agape* o caridad es la inclinación a hacer el bien de manera desinteresada; es la “gracia”, entendida como la donación gratuita de un bien. Aunque *caridad* es una palabra que hoy se vincula con la acción de dar limosna, en el cristianismo tiene un alcance muy amplio que entiende al amor fundamentalmente como un acto de donación. Para el cristiano el amor no es, como para el griego, el apetito de un bien superior que nace de la necesidad de ser feliz, sino una dádiva de vida que puede llegar hasta la entrega de sí mismo. A diferencia del *eros*, el *agape* no busca el propio interés sino que procura servir a otro y, si es menester, llegar a sacrificarse por él. De este término deriva *ágape*, que aún se usa para referir a las comidas o a las reuniones en las que la acción de dar se vincula estrictamente con el alimento.

El *agape* no depende, como el *eros*, del valor de lo amado, sino que afirma al otro en su dignidad personal, única. Por eso pide no sólo amar a las personas allegadas sino también a los extraños e incluso a los enemigos. No se ama necesariamente porque el otro sea bueno sino para que llegue a serlo. A diferencia del *eros*, que establece una relación binaria, es decir, una relación entre dos seres humanos que se hace fácilmente exclusiva y genera celos, el *agape* es abierto a todos. Por eso propone amar incluso a los enemigos, y promueve la belleza de la bondad al enseñar a alegrarse con la alegría del otro, un arte más arduo de cultivar que el que permite empatizar con sus infortunios. Este tipo de amor supone la virtud de la indulgencia, que es la capacidad de perdonar, y la de la benevolencia, que es la inclinación a la simpatía y a la buena voluntad hacia las personas. Alain decía que “la caridad consiste menos en desear el bien a las personas que en encontrarlas magníficas y en no saciarse de verlas”. Jean Guittou agrega: “Estamos tan inclinados al desprecio o al miedo. Cuando consideramos al prójimo como un ser irremplazable, en vez de ignorarlo y despreciarlo, nos sorprendemos admirándolo en sus trabajos habituales, en sus sufrimientos, en sus largas horas de tedio o en sus reacciones instintivas. Entonces lo amamos, incluso sin tener que pronunciar la palabra *bondad*, tan mágica y tan insulsa”.

Como es sabido, esta valiosa concepción del amor contrasta con los siglos de violencia ejercidos por el catolicismo en nombre de un único dios y una única verdad. Aunque no hay buenas razones para suponer que un hombre como Jesús, que compartía su tiempo con prostitutas, despreciara la sexualidad, el dogma católico identificó la abstinencia sexual con la pureza, y cifró en ella una virtud, la castidad (del latín *castus*: casto, puro). Casto es quien se abstiene de los placeres de la carne según la regla moral que él se impone, por ejemplo, quien se abstiene de tener relaciones sexuales fuera del matrimonio (castidad relativa), o el religioso, que hace un voto de castidad invocando “el beneficio de valores trascendentes”. El Catecismo de la Iglesia Católica incluso asocia la pureza y la inocencia con la castidad ideal, que es el rechazo hasta del pensamiento de un placer carnal, ya que de otro modo se trataría meramente de continencia, que es la acción de abstenerse de pasar

al acto físico. El concepto griego de intemperancia, que se aplica a una mala administración de los deseos sensoriales (incluyendo la comida) es desplazado por el concepto de lujuria, considerada como un pecado referido al apetito carnal desordenado.

El desprecio del cristianismo por la sexualidad también se inscribe en cierta tradición racionalista de desprecio a los animales que pretende sustraer todo rasgo de animalidad del ser humano. Aunque, como decía párrafos atrás, Jesús no parece censurar la sexualidad, en el *Nuevo Testamento* el erotismo pierde fuerza y comienza a ser cuestionado. En detrimento de la sanción externa, y en la línea del ideal estoico, el cristianismo primitivo afirma la idea de autocontrol. Pablo declara que “es bueno que el hombre no toque a la mujer”, pero acepta al matrimonio como recurso último para aquellos que no tienen la “fortaleza” de consagrarse el celibato. “A los solteros y viudos -recomienda Pablo- les digo que es mejor que permanezcan solos, como yo. Pero si no pueden dominarse, entonces deben casarse. Pues es mejor casarse que arder en llamas”. Como los deseos insatisfechos pueden derivar en “fornicación o en adulterio”, “cada hombre debe tener su propia mujer, y cada mujer su propio marido”. El divorcio está prohibido, entre otras razones porque deja desprotegidos a la mujer y a los hijos. Siglos más tarde, Agustín escribe en sus *Confesiones*: “En mi adolescencia fui miserable. Pedí la castidad y dije: «Dios, dame la castidad, pero todavía no». Tenía miedo de que me escucharas demasiado pronto y sanaras la enfermedad de concupiscencia”.

El amor de pareja que propugnaba la Iglesia era ascético y desapasionado: se postuló la virtud de la virginidad anterior al matrimonio, y se consideró que las relaciones sexuales debían estar estrictamente al servicio de la reproducción. La esposa que disfrutaba del sexo a los ojos de la Iglesia se comportaba como una prostituta. Alain de Lille llegó a postular que el marido que gozaba con la esposa se comportaba como un adúltero. El amor entre los esposos debía ser como el amor a dios, espiritual, contenido y recatado.

Tal como señala Foucault, si bien las diferencias entre la cultura antigua y la cultura cristiana son significativas, hay líneas de

continuidad que no pueden ser soslayadas. En la antigüedad existió el temor a la debilidad o incluso a la idiotez por la pérdida de semen o por la incontinencia sexual. También se valoró la continencia bajo la sombra tutelar de los héroes y campeones de Grecia, y de los sabios romanos. Sin embargo, es sabido que el cristianismo y el paganismo no responden al mismo tipo de ética. Mientras el griego subraya el acto (cuándo hacerlo, dónde, con quién, en actitud pasiva o activa) y el placer (su intensidad, la naturaleza animal o racional de los distintos tipos de placeres), en el cristianismo pasan a segundo plano el acto y el placer y adquiere importancia el deseo, acerca del cual es menester investigar si es motivado por el amor a dios o por las tentaciones de la carne.

En las sociedades cristianas el sexo ha sido objeto de examen, vigilancia y confesión. Herencia del estoicismo extremo, la extirpación del deseo fue la voluntad de gran cantidad de cristianos, algunos de los cuales llevaron esta idea al extremo mutilando sus órganos sexuales. Para el griego, en cambio, no primó el ideal de la insensibilidad sino el de la sabia administración de los placeres. Los griegos no tenían un término equivalente a sexualidad sino una palabra, *aphrodysia*, que designaba el conjunto de prácticas relacionadas con el placer en general. La *aphrodysia* no fue asociada al mal, como las prácticas cristianas de la *carne*, si bien se consideraba que podía ser objeto de abuso. La Iglesia admitió al matrimonio como un mal menor destinado a luchar con eficacia contra la fornicación, disciplinándola y reduciéndola a su mínima expresión.

Los teóricos de la Iglesia conjugaron las escrituras con los fragmentos de Platón en los que más se descalifica al cuerpo, y con los escritos de los filósofos más extremos del estoicismo, que promueven la indiferencia ante toda fuente de placer y para quienes las únicas relaciones sexuales legítimas son las que están al servicio de la procreación. Algunos llegaron a plantear que la única posición sexual aceptable era la del hombre ubicado por encima de la mujer, ya que cualquier otra disminuiría las posibilidades de concepción. En *Summa Theologica*, Tomás de Aquino calificó como lujurioso y pecaminoso cualquier contacto sexual que no estuviera destinado a la procreación. Sabemos que cuando murió fue casi imposible bajar

a Tomás del piso en el que habitaba, dadas las extraordinarias dimensiones de su abdomen. De este trivial episodio podemos deducir que no comía sólo a los efectos de alimentarse sino para disfrutar del sabor de la comida. ¿Por qué, a diferencia de la alimentación, la sexualidad tendría un fin estrictamente utilitario?

Frente a la liberalidad de costumbres de la clase ociosa romana, el cristianismo irá afirmando una moral ascética que llevó a los clérigos a interpretar los terremotos de Roma del 525, las grandes crecidas y la peste de Constantinopla como el castigo de dios por el sexo entre varones, análogo al castigo infligido a los habitantes de Sodoma y Gomorra.

Con un discurso esencialista y naturalista, el catolicismo habla aún hoy sobre el “desvío de la sexualidad”, asociándolo con “el libertinaje, la homosexualidad, la pedofilia, el incesto y la promiscuidad sexual”. No faltó quien juzgara que el sida es un mensaje divino surgido como “castigo frente a la proliferación de prácticas aberrantes”. A lo largo de los siglos, estos y otros rasgos de intolerancia del catolicismo probaron que es posible sembrar el odio predicando el amor. Recién en 1952 el papa Pío XII declara legítimo “el placer y la satisfacción del cuerpo y del espíritu”, y afirma que los esposos no hacen nada malo buscando ese placer, “siempre y cuando -agrega- que lo hagan moderadamente”. La regulación de nacimientos sólo fue autorizada por métodos “naturales”, es decir, por continencia, y no se admite el divorcio religioso, sino sólo la “separación de los cuerpos”.

Jean Guitton encuentra que el cristianismo promueve a través de la monogamia la igualación entre hombres y mujeres, en contraste con el esquema griego, en el que la esposa está exclusivamente al servicio de la crianza de los hijos y de la custodia del hogar, la amante está al servicio del desahogo físico y el amigo varón encarna el verdadero amor. Mientras en Oriente la poligamia era ampliamente practicada y con frecuencia esto suponía la reducción de la mujer a la esclavitud, estructura que aún se mantiene en ciertos países musulmanes, Jesús reivindicó la igualdad del hombre y la mujer en tanto hijos de dios. La mujer dejó de ser sólo la madre de los hijos para constituirse en esposa. El ideal de la fidelidad recíproca, escribe Guitton, es presentado como el cimiento de una

ley ética básica, la de la igualdad. Jesús no condenaría a eros sino que lo invitaría a consumarse en un ser particular. El matrimonio será indisoluble para proteger a la mujer y para no dejarla abandonada con hijos pequeños, o sin un medio de subsistencia. Lo que Guitton no admite es que si bien el propósito de la institución del matrimonio indisoluble -rasgo que distingue al matrimonio católico de los de otras culturas y religiones- pudo haber sido el de proteger a la mujer y a los hijos -y sin duda en gran cantidad de casos la perdurabilidad del vínculo los ha favorecido-, en muchos otros el rechazo al divorcio ha obrado como una fuente inagotable de desdicha.

Sólo domesticando al sexo mediante el matrimonio indisoluble pudo Occidente convertir al amor en el centro de reproducción del sistema social. La Iglesia elevó el celibato al nivel de lo sagrado -tras largas discusiones, a los sacerdotes se los privó de vida amorosa y matrimonial- y defendió la libertad de elección de los cónyuges. El lazo conyugal quedaba situado en el centro de las relaciones de parentesco, por encima de los lazos de consanguinidad. La Iglesia de la Alta Edad Media aceptó el amor y el sexo en el matrimonio, pero en el contexto de un elevado ascetismo. Si las imágenes predominantes de la antigüedad caracterizaban al amor como un fenómeno irracional, con el modelo de matrimonio basado en el amor, ahora la Iglesia promovía cierta “dignificación” racional del universo de las pasiones.

Si hasta entonces, y a partir del modelo antiguo, el amor aparecía como un sentimiento rayano en la locura, el matrimonio aspiraba a convertirlo en noble y valioso.

El amor cortés

Duby afirma que en la Edad Media -y tal como había ocurrido en otras culturas- el matrimonio parecía lo bastante serio como para protegerlo de las borrascas de la atracción sexual. En 1215, durante el Concilio de Letrán, el matrimonio cristiano fue bendecido como sacramento y convertido finalmente en una institución religiosa. No obstante, su verdadera institucionalización se producirá durante la

Contrarreforma, en la medida en que la Iglesia no reconocerá a los matrimonios clandestinos o secretos, imponiendo exclusivamente como válidos los casamientos públicos y ratificados por la presencia del sacerdote.

La aristocracia tenía una idea del matrimonio muy distinta a la de la Iglesia. Para la nobleza cortesana el amor y el matrimonio no estaban necesariamente correlacionados. El matrimonio era una cuestión de alianzas establecidas con el fin de perpetuar el prestigio, el patrimonio y el rango de los antepasados. Todos los responsables del destino familiar consideraban su derecho y su deber primordial casar a los jóvenes, y casarlos bien. Las consideraciones patrimoniales inducían a no multiplicar en demasía los vástagos, y por tanto a mantener célibe a una parte importante de la progenie.

De modo que en el siglo XII, en Francia abundaban los caballeros solteros expulsados de la casa paterna. No era fácil que consiguieran una mujer para unirse en matrimonio. Celosos del hermano mayor, que cada tarde se reunía con su esposa, los solteros provocaban innumerables conflictos en la sociedad cortesana. Acosaban al señor feudal, pidiéndole que les diera por mujer a una prima o a una sobrina. Pero el señor feudal no podía casarlos a todos y la mayoría permanecía errante, aguardando la ocasión de seducir a la mujer de otro hombre. Para estos caballeros, muchos de los cuales se convirtieron en trovadores, la hazaña no era la vanagloria sexual sino el enamoramiento de la dama prohibida y el desafío de los terribles castigos del adulterio. Si la mujer cometía adulterio, el marido tenía derecho a matarla o a recluirla en un convento.

Como reacción frente al modelo católico de matrimonio indisoluble, y frente al modelo de matrimonio aristocrático, surge en la Edad Media un tipo de amor conocido como amor cortés o *fin amour*, que une a dos seres por consentimiento mutuo y no a dos herencias. El amor cortés defiende el ideal de libre elección y se opone al matrimonio basado en consideraciones económicas y de estamento social, llegando a declarar que amor y matrimonio son incompatibles.

En la Edad Media cristaliza un cambio que había comenzado a

producirse en la antigua Roma y que desplaza la consideración de la mujer como un instrumento reproductivo en favor de su valoración como sujeto digno de amor. En la polis griega la figura erótica por excelencia era el varón adolescente. Aristóteles y Santo Tomás descalificaron a las mujeres por “defectuosas e ineficaces”, y las aceptaron en el mundo natural “exclusivamente para cumplir con una función reproductiva”. En la Edad Media, en cambio, muy lentamente comienza a tomar cuerpo un ideal que cristalizará siglos más tarde: el de la pareja conformada en el antiguo espacio griego de la amistad. La mujer ya no aparecerá hegemónicamente como un ser inferior, “inadecuado para la educación”, sino que comenzará a ser idolatrada con los atributos de la magnificencia divina. Poco a poco, el lugar central que para los griegos era ocupado por la amistad, pasará a ser ocupado por la pareja.

El amor cortés se expresa en mitos y canciones de los trovadores que recorrían las ciudades divulgando la idea de que puesto que el matrimonio era un pacto realizado en función de intereses económicos, el adulterio era inevitable y, por tanto, excusable.

El trovador por lo general era un hombre soltero que aspiraba a seducir a la mujer casada con un señor feudal que había partido a la guerra. Como el descubrimiento del adulterio era objeto de las más crueles venganzas, la dama debía tomar recaudos en torno a la seguridad de su empresa extramatrimonial. Se hará desear y pondrá a prueba una y mil veces a quien aspire a convertirse en su amante. El poeta repetirá su queja y la dama una y mil veces rechazará la solicitud de amor. El amor se alimentará de la ausencia y del sufrimiento, tal como da cuenta esta canción trovadoresca:

*Más me conviene morir
Que de mala alegría gozar
Porque alegría que vilmente se alimenta
No tiene poder ni derecho para gustarme tanto*

*En verdad, este loco deseo
Me matará, tanto si me quedo como si voy por los caminos
Puesto que la que puede curarme no me compadece
y este deseo...*

*¡Dios mío! ¿Cómo puede ser
que cuanto más lejana más la deseo?*

El sufrimiento del servicio amoroso será aceptado con la sumisión del vasallo que reconoce la superioridad del señor feudal. Esta nueva forma de amor que surge en la Edad Media y que conocemos como *fin amour* o amor cortés profundiza el “amor espiritual” platónico en desmedro de la sexualidad, exalta el período de la conquista y entona otra vez la cantinela sobre las penurias por el amor ausente. Denis de Rougemont dirá que el amor-pasión valora la desdicha y establece un vínculo antisocial en virtud de que su destinatario es una mujer casada con quien la relación no podrá prosperar, o bien, cuando es posible que prospere -tal el caso de Tristán e Isolda-, conducirá irremediamente a la tragedia. Rougemont se pregunta por qué el hombre occidental desea sufrir esta pasión que lo hiere y que rechaza con todo su sentido común. Durante siglos, y aún hoy, se impondrá esta forma de imaginar el amor. El matrimonio aparece vinculado a la legalidad, a una esfera contractual, y el amor se muestra con frecuencia como una fuerza ingobernable que no admite los límites impuestos por el orden social.

En la comunidad cortesana la búsqueda del consentimiento amoroso de la dama no reconocerá límites. El trovador implorará y hasta se humillará con el fin de conseguir su objetivo, será un súbdito siempre dispuesto a arrastrarse tras los pies de su amada.

La figura del *suplicante* correspondía a la del varón que se había declarado sin recibir respuesta. La dama podía hacerse rogar tres veces antes de responder. Si era aceptado como amante, su destino era el de honrar, disimular y sufrir.

Para asegurarse que valiera la pena correr el riesgo, la mujer casada imponía diversas pruebas a su pretendiente. Dado que la misoginia estaba profundamente arraigada en esta sociedad guerrera, las pruebas de amor pretendían mortificar el orgullo masculino. El amor aparecerá vinculado con la interrupción y la contención. El amante sólo arderá en ausencia de su amada.

Con el fin de que el hombre aprenda a dominar su cuerpo, se invita a la mujer a hacerse rogar, a no entregarse más que poco a

poco mediante progresivas concesiones. También es posible imaginar que esta dilación expresaba el temor de que en determinado momento concluyeran las deliciosas maniobras de la seducción. Sea como fuere, el amor cortés fue una reacción contra las costumbres violentas de la caballería. Hasta entonces al caballero el tema del amor lo tenía sin cuidado, su ideal era el del heroísmo, el del valor, la energía, el honor y la fortaleza, y no el del amor apasionado. Los soldados eran mercenarios que resolvían sus disputas violentamente. Existía una gran hermandad entre ellos, pero no era infrecuente que violaran a una mujer. Entraban al galope a un poblado y en pocos minutos tomaban como cautivas a unas cuantas mujeres. La cortesía y los buenos modales contrarrestaron la misoginia guerrera convirtiendo al amor en una virtud parangonable al honor.

Al enaltecer e incluso endiosar a la figura de una dama que aún no se ha conquistado, el amor cortés crea la galantería y el modelo del rapto es sustituido por el de la seducción. El *fin amour* (amor refinado) “civiliza”. La mujer ocupa el lugar del maestro. El amor aparece como deseo contenido y como una escuela de buenos modales. Son enseñanzas de la cortesía: proferir palabras que no sean sólo juramentos, gritos de llamada o bromas escabrosas con las que se ríe entre camaradas. La elocuencia, la habilidad para convencer y refutar las palabras del “adversario”, eran valores esenciales de la cultura caballeresca. Cuando el hombre de guerra abandonaba la espada, debía esforzarse por brillar con la palabra. Enrique I, rey de Inglaterra, quiso probar la valentía del pretendiente de su hija: lo sentó a su lado y entabló con él una conversación, obligándolo a demostrar su elocuencia. Al guerrero se le enseñaba a comportarse en la mesa y a complacer a las damas sin tratarlas con la rudeza con que se trata a un camarada de guerra. Influído por el platonismo cristiano, el amor cortés sostiene que dos seres humanos no deben amarse sólo para satisfacer una inclinación sexual, sino para mejorarse uno al otro espiritualmente.

La poesía y la narrativa europea se origina en las canciones de estos trovadores que cantan su amor a la dama distante. Los boleros, los tangos, las novelas, los folletines, las telenovelas, buena parte de las canciones de amor y de la filmografía mundial

derivan de esta concepción amorosa que surge en la Edad Media para exaltar el placer de decir el amor, pero también para lamentar el infortunio del amor desgraciado.

En la época carolingia, el palacio del rey era una escuela de buenas maneras. Las obras que componían los escritores a sueldo cumplían una función pedagógica. Enseñaban los usos que distinguían al cortesano del villano, en particular los referidos al trato con las damas que convivían en el entorno de los príncipes. El amor cortés o *fin amour* se impuso en una sociedad militar enteramente masculina. Duby afirma que en la caballería de entonces era habitual el amor entre varones, aún cuando no condujera necesariamente a la unión carnal. El amor entre guerreros, en lo que respecta a sus deberes de fidelidad y servicio, les mostraba la posición de humildad que debía adoptar el amante en relación a la dama elegida.

Cada vez que calificamos a un hombre como “caballero” -porque abre la puerta a una mujer o porque la ayuda a ponerse un abrigo- nos remitimos a un conjunto de hábitos que tomaron cuerpo en las cortes francesas del siglo XII. El amor cortés representa el resurgimiento del *eros* o *cupiditas* en oposición al ascetismo cristiano, pero también toma elementos del cristianismo al dejar de considerar al amor exclusivamente como una pulsión egoísta y valorarlo como un don. En la introducción de su *Teología*, Abelardo escribe: “El amor es una buena voluntad hacia el otro y hacia uno mismo, que nos hace desear que se conduzca bien, y esto deseamos más a causa de él que de nosotros”.

Al poner el acento exclusivamente en la etapa de la conquista, el amor cortés toma un elemento de crucial importancia para el cristianismo: la prescindencia de la unión sexual.

Cabría preguntarse si el modelo de la dama distante no está extrapolado del modelo cristiano, que supone un dios que ama y al que se ama en forma distante y trascendente. Para comprender la idea que las personas se han hecho del sentimiento que llamamos amor, es ineludible la consideración de la posible influencia de los hombres que meditaban en los monasterios sobre las relaciones afectivas entre el Creador y las criaturas. La exaltación misma del sufrimiento por amor tendrá su expresión extrema durante el

romanticismo y acaso guarde la impronta de la exaltación cristiana del sufrimiento como una forma de gloria. Las ideas religiosas influyen en la concepción que cada cultura y cada época tiene sobre el amor. El vocabulario de la galantería tomó muchos términos del ámbito de la devoción religiosa. *Adorar* se convierte en sinónimo de amar. Al igual que dios, el amante será *divino*. Muchos rasgos emparentan al éxtasis religioso con el éxtasis erótico: la repentina revelación, el fuego abrasador en el corazón, en el espíritu y en el cuerpo, los votos, el compromiso y el enamoramiento cuyo objeto es un dios idealizado.

Las virtudes de la cortesía -humildad, lealtad, respeto y fidelidad- serán las virtudes religiosas y se tornarán evidentes, por ejemplo, en el paralelo que establece Dante entre el sentimiento amoroso que le despierta Beatriz y el sentimiento amoroso que conduce a dios o a la sabiduría. Al igual que en el *El banquete*, Dante se plantea que el amor por una persona puede conducirnos a formas “más elevadas de conocimiento” tales como el amor a la sabiduría, que para Dante, poeta cristiano, se identifica con el amor a dios.

Los cantos de los trovadores también son resultado del cruce entre el cristianismo y el islam. De oriente el amor cortés toma el ideal del amor-pasión, para el que una vida desprovista de pasión aparecería como “gris y cobarde”. La influencia árabe en el amor cortés se habría producido mediante trovadores como Guillermo IX, duque de Aquitania, que volvió de las cruzadas y compuso cantos de amor al estilo árabe, exaltando a las mujeres como diosas y hablando del amor como una fuerza revitalizadora. Las mujeres árabes vivían en harenes; escondidas tras celosías, y por tanto aparecían como distantes e inaccesibles. Los primeros cantos al amor desdichado pertenecieron a la cultura beduina. Uno de estos cantos muestra la pena de un hombre al que no dejan casarse con su prima, a quien ama intensamente. La palabra *trovador* deriva de *taraba* (cantor de los *tarah*, que en árabe significa joya o canción melódica). Los *tarah* eran cantos del desierto y de la vida nómada, de camellos, oasis y palmeras. Uno de ellos, “Ausencia”, dice así:

*Recorro con mis ojos los cielos
Por si viese la estrella que tú ves
Pregunto a los viajeros de todas las tierras
Por si encuentro a quien hubiese aspirado tu fragancia
Dirijo mi cara al viento, cuando sopla,
Porque quizá la brisa me hable de ti.
Voy sin objeto ni camino
Para que el canto de un pájaro me recuerde tu nombre.
Observo sin necesidad a quien encuentro,
Por si recibo un rasgo de tu hermosura.*

El sufrimiento por la ausencia de la persona amada es un tópico central de los cantos árabes. No es significativa la variación en el contenido de la literatura amorosa en ocho siglos: el dolor de ausencia, el sufrimiento del amor no correspondido, el de la conquista que se prolonga al infinito.

En tiempos en que los sectores dominantes acuñaban riquezas y tiempo ocioso, el erotismo oriental fue un perfume embriagador para la cultura feudal francesa. La aristocracia contó con sus propios tratados sobre el amor. El más difundido durante el siglo XII fue *Cómo amar con distinción*, de André le Chapelain. Al igual que Ovidio, Chapelain dividió su tratado en tres libros: el primero trata sobre cómo obtener un amor, el segundo sobre cómo conservarlo y el tercero sobre cómo olvidarlo. Chapelain afirma que en el amor el hombre queda atrapado, alienado, enfermo. Sin embargo, no se trataría de un mal porque, a semejanza de la amistad, el amor incitaría a la generosidad.

Su tratado codifica los principios de la cortesía con el fin de enseñar a amar sabiamente y define al amor como una “meditación excesiva” inspirada por la visión de un ser seductor. Chapelain señala cuatro etapas que la mujer permite recorrer al amante que cultiva la cortesía: la esperanza, el beso, el abrazo y la posesión. Al igual que Ovidio, Chapelain entiende que la elocuencia es un arma propia de la seducción del varón. Establece ocho modelos de conversación amorosa con indicaciones acerca del comportamiento que deben observar los pretendientes. La charla siempre versa sobre un problema amoroso, por ejemplo, si el amor se adecua más

a los vecinos o a los que viven lejos el uno del otro. También pregunta: ¿quién ama más a una mujer, el amante que prefiere quedarse con la mitad superior de su cuerpo o el que prefiere quedarse con la mitad inferior? (Responderá que la parte más importante es la de abajo, ya que allí reside “la causa del amor”). Chapelain declara la imposibilidad del amor entre los esposos, en atención a que los matrimonios eran pactados exclusivamente por razones económicas. Los amantes, en cambio, ofrecen todo gratuitamente, nada ni nadie los obliga a hacer lo que hacen. Los esposos no tienen nada por conquistar, ya que todo les pertenece por derecho. Estos son algunos de los preceptos de Chapelain sobre el amor:

-Una conquista fácil hace que el amor no tenga valor, una conquista difícil le pone precio.

-Al dar y recibir los placeres del amor, conserva siempre cierta cuota de pudor.

-Nada como el buen carácter torna a un hombre digno de amor.

-Cuando el amor disminuye, lo hace rápidamente y rara vez se recompone.

-Sé generoso, el amor es siempre extranjero en la mansión de la avaricia.

-Un nuevo amor hace partir al viejo.

-Quien no cela, no ama. De la sospecha y de los celos se alimenta el amor.

-Cuando el amado aparece en forma imprevista, el amante debe sentir que su corazón palpita desenfrenadamente.

-Cualquier acción del amado, hasta la más mínima, termina en el pensamiento de su amante.

-Mantente atento a las necesidades de tu amado.

-Trata de ser digno de pertenecer a la caballería del amor. En todas las circunstancias muéstrate educado y cortés.

-Nadie debe ser privado del objeto de su amor sin razón suficiente.

-Al amante verdadero no le place nada que no le plazca al mismo tiempo a su amado.

-El amante verdadero encuentra bueno todo lo que su amado juzga bueno.

El amor lleva a superarse para ganar los favores de la amiga, afirma Chapelain, y por ello de él derivan todo el bien y la cortesía de este mundo. Las religiosas a su entender controlan defectuosamente sus pasiones, y por ello no es recomendable quedarse a solas con ellas. Los clérigos dominan mejor sus pasiones, y sin embargo: “Como nadie hay que pase la vida sin cometer el pecado de la carne, y como los clérigos están sometidos a tentaciones más que otros varones, porque se mantienen constantemente ociosos y comen bien, es preciso perdonarlos si participan en torneos amorosos”.

Chapelain entiende que, por ser plebeya, la mujer campesina no es merecedora del amor cortés. Si se niega a una solicitud amorosa por las buenas, no duda en recomendar el uso de la fuerza.

Aunque la cortesía será por entonces una prerrogativa aristocrática, siglos más tarde se extenderá como ideal a todo el espectro social. Chapelain subraya disposiciones que aún hoy nos parecen valiosas para el amor: la importancia del buen carácter, el cultivo de la generosidad y la atención focalizada en las necesidades de la persona amada, pero también evidencia cómo en la Edad Media el amor cortés cristaliza la correlación del amor con el enamoramiento, la conquista, los celos y el sufrimiento.

Dos historias de amor: Tristán e Isolda, Abelardo y Heloísa

Tristán e Isolda

Tradicionalmente se considera a este mito medieval como el iniciador del ideal del amor-pasión y de las historias cuyo eje narrativo es el mentado “triángulo amoroso”. En la actualidad, los guionistas de telenovelas preguntan “¿Cuál es el triángulo?” cuando quieren conocer el argumento de una tira. A partir del mito de Tristán e Isolda, *triángulo* y *argumento* aparecerán como sinónimos.

Se conocen varias versiones de Tristán e Isolda. Gottfried von Strassburg fue el adaptador de la versión alemana, cuyo argumento

reseñaré muy brevemente.

Desde pequeño Tristán -que significa “tristeza”- es educado para convertirse en caballero. Entre sus hazañas se mencionan la de haber herido con una púa envenenada a Morholt, un gigante irlandés. Tras este acto valiente, Tristán, que también ha sido herido, piensa que morirá y pide que lo arrojen al mar en un pequeño bote con su espada y su arpa. Al llegar a Irlanda la reina y su hija Isolda lo curan. Tristán se cuida de mencionar quién produjo su herida, ya que Morholt es hermano de la reina. Años más tarde, el rey Marcos se asoma a la ventana del castillo y ve a un pájaro con un cabello dorado que brilla esplendorosamente a la luz del sol. El rey queda tan fascinado que quiere casarse con la mujer a la que pertenezca ese cabello. Manda entonces a Tristán en busca de la desconocida, que no es otra que Isolda. Durante el viaje Tristán vence a un dragón que atemoriza a los habitantes del lugar y naufraga en un bote sin velas ni remos. Cuando llega a la costa de Irlanda, la reina y su hija Isolda lo albergan y lo curan, sin saber que Tristán ha sido enviado para traer a Isolda como esposa del rey. Isolda se entera de que Tristán ha matado a su tío y, mientras Tristán se da un baño, le arrebató la espada con la intención de matarlo. Tristán se levanta e Isolda queda deslumbrada por su desnudez. El revela la misión que le ha confiado el rey Marcos: ella baja la espada y lo perdona porque quiere ser reina.

Viajan juntos hacia las tierras de Marcos; el aire es cálido y por error una sirvienta los hace beber una pócima de amor que había preparado para los futuros esposos. De pie, frente a frente, Tristán e Isolda se miran a los ojos y sienten una efervescencia embriagadora. El mito dice que habían bebido “su destrucción y su muerte”. Se confiesan su amor, pero Tristán lleva de todos modos a Isolda ante el rey. Cuando Isolda se casa con el rey, su sirvienta, amparada en la oscuridad, ocupa su lugar en la noche de bodas. Sin embargo, al rey le cuentan que Tristán e Isolda han sido amantes y decide desterrar a Tristán. Al tiempo se entera de que los amantes siguen viéndose a escondidas, sentencia a Tristán a morir empalado y lleva a Isolda a vivir con los leprosos. Tristán logra escapar, rescata a Isolda y se refugian en el bosque, donde viven en condiciones de extrema precariedad.

Un día el rey Marcos los encuentra durmiendo juntos, pero al ver la espada de Tristán interpuesta entre ambos cree que se trata de una prueba de castidad y los perdona.

A los tres años la pócima que han bebido los amantes pierde su efecto (Tres o cuatro años es el tiempo que duran la mayor parte de las historias de amor-pasión que nos ha legado la literatura.). Los amantes repentinamente comienzan a sentirse culpables por lo que han hecho. Tristán extraña la alegría de la vida cortesana e Isolda desea ser reina. Tristán le comunica a Marcos que está dispuesto a devolverle a Isolda. Marcos perdona y acepta. Nuevas aventuras arrastran a Tristán a lejanas tierras. Pero al tiempo empieza a extrañar a Isolda, con quien después de todo había sido muy feliz. Cree que Isolda, ahora reina, ha dejado de amarlo. Se casa con otra mujer también llamada Isolda, pero por lealtad a la primera Isolda se ve impedido de consumar el matrimonio. Tristán es herido en la guerra y, a punto de morir, manda a llamar a Isolda para que acuda con sus medicinas y le salve la vida. Ella envía a un mensajero y dice que llegará en un barco con una vela blanca. Ya en su lecho de muerte, Tristán le pregunta a su esposa si ve llegar el barco de Isolda. Consumida por los celos, ella niega que la vela que se asoma por el horizonte pertenezca al barco de Isolda. Al llegar al castillo, Isolda lo encuentra muerto y, atormentada por la pena, cae junto a su amado y muere con él.

Tristán e Isolda es una historia sobre la dulzura del amor, pero también sobre el sufrimiento. Gottfried afirma que el que se enamora es como un pájaro: vuela hacia donde quiere, y cuando se posa en una rama, queda pegado. La vara de reposo tiene un pegamento que deja al pájaro adherido. Quiere reiniciar su vuelo y aletea en vano. No puede desprenderse de la rama, es un pájaro enamorado. Por eso, dice Gottfried, el enamoramiento es una pena, una enfermedad, un tirano que desafía la capacidad de autocontrol.

Rougemont ve en esta leyenda la conformación del adulterio como norma ética, y la figura de la pasión como un encadenamiento del amor a la muerte. Tristán e Isolda no se necesitan como son sino en tanto imagen idealizada. No requieren la presencia del otro, sino su ausencia. La vida del bosque los aburre y necesitan de los obstáculos para avivar su amor.

Escribe Rougemont: “La fascinación reside en que la pasión digna de ser relatada ha de tener una fuerza arrolladora para que pueda ser aceptada sin remordimientos (...) Para que una pasión sea admirable, los amantes no deben ser responsables de la misma. Por eso es indispensable introducir el filtro amoroso, que actúa por la fuerza, y -mejor aún- que es ingerido por error. El filtro de amor permite que cada uno de los desdichados amantes diga: ‘Ves, no se me puede censurar en lo más mínimo; es superior a mis fuerzas’. Gracias a esta engañosa inevitabilidad, todo lo que hacen los lleva directamente a la fatal consumación del amor, que oficia como una suerte de cumplimiento del destino, intachable argumentación para no estar sujetos al juicio moral”.

El amor-pasión no dejaría resquicio alguno para el libre albedrío. Rougemont encuentra que esto conlleva la búsqueda secreta del infortunio, el coqueteo con la muerte y la sumisión en el dolor y el sufrimiento en aras de una pasión erótica. “El amor por la pasión en sí, más que por el objeto de amor, ha consistido en sufrir y coquetear con el sufrimiento”, escribe.

En un contexto de matrimonios aristocráticos pactados exclusivamente por razones económicas y de status social, el amor cortés no sólo perdonaba el adulterio sino que proclamaba que sólo del adulterio podía derivar algo bueno, sólo de ese modo el hombre y la mujer podían elevarse a algo más noble, humilde y refinado que el matrimonio. Como Francia ha sido uno de los centros culturales y artísticos más influyentes de Europa, el amor cortés se extendió desde allí hasta el resto del continente, y más allá del contexto inicial que lo justificó.

La saga de Tristán ha sido recreada una y otra vez durante siglos: los románticos la exaltan como el arquetipo de la historia amorosa y en el siglo XX la cultura de masas multiplica al infinito sus variantes de amor imposible. No es *Tristán e Isolda* la historia que correlaciona por primera vez el amor y la muerte. La mitología griega ya había “naturalizado” la “muerte por amor” en historias como las de *Píramo y Tisbe* o *Leandro y Hero* -antecedentes directos de *Romeo y Julieta*-, entre tantas otras. Sin embargo, *Tristán e Isolda* renovó esta tradición que desde entonces se insertaría principalmente en la estructura del triángulo amoroso,

presente en la mitología griega, sin que por ello fuera la figura exclusiva del conflicto amoroso.

Abelardo y Heloísa

La historia de Abelardo y Heloísa también da cuenta de la fuerte corriente antimatrimonialista que reinó en el siglo XII. A diferencia de historias de amor muy conocidas como la de Tristán e Isolda, Romeo y Julieta o Werther, que pertenecen a la ficción, ésta es protagonizada por uno de los filósofos más conocidos del siglo XII y su alumna Heloísa. Abelardo es la encarnación de un personaje por entonces nuevo en la historia de Occidente: el intelectual profesional, que cobra por sus clases.

De Heloísa, que tiene dieciocho años, se comenta que es la joven más culta de la ciudad. Abelardo oye hablar de ella, la ve de lejos, y logra que Fulberto, el tío de Heloísa, lo contrate para darle clases. Para ella es una oferta atractiva, ya que a las mujeres no les estaba permitido asistir a clases. Fulberto aloja a Abelardo, delega toda la autoridad en él y hasta le dice que en caso de necesidad puede emplear el castigo corporal. “No podía salir de mi asombro -escribe Abelardo- confiar así una tierna oveja a un lobo hambriento”. Abelardo y Heloísa recordarán más tarde que uno de sus juegos preferidos era gritar y aullar cerca de los oídos del tío. “Mis manos se dirigían con más frecuencia a sus senos que a los libros”, escribe Abelardo. “Esta pasión voluptuosa me dominaba por entero. Llegué a abandonar la filosofía y a descuidar mi escuela”. Finalmente ocurre lo previsible. Heloísa queda embarazada y escapan a la casa de la hermana de Abelardo, donde Heloísa da a luz a Astrolabio. Abelardo cuenta todo esto doce años más tarde en *La historia de mis desgracias*, tras la crisis que lo separa de Heloísa.

Allí recuerda que al enterarse del destino que habían tenido las lecciones contratadas, Fulberto enfurece. Más preocupado por su propia reputación que por la felicidad de su sobrina, cree que Abelardo quiere esconder a Heloísa como si fuese su concubina. Abelardo se presenta ante Fulberto para aclarar la situación: “Le aseguré que mi aventura no sorprendería a ninguno de los que

hubieran experimentado la violencia del amor y supieran a qué abismos las mujeres, desde el origen del mundo, han precipitado siempre a los grandes hombres”. Finalmente llegan a un acuerdo y Abelardo se compromete a casarse en secreto.

Sin embargo, la misma Heloísa insiste en que Abelardo debe seguir las enseñanzas de San Jerónimo y Cicerón sobre la inconveniencia del matrimonio para los filósofos. En la traducción que hace San Jerónimo de la obra de Teofrasto, se lee que el sabio no debe casarse, porque el que quiere dedicarse a la filosofía no puede servir a dos amos: la mujer y los libros. A la noche, cuando el filósofo quiere meditar sobre las acciones del día, escribe Teofrasto, la mujer irrumpirá con cosas como: “¿por qué has mirado a la vecina?, ¿qué estuviste hablando con la doméstica?”, y otros tantos martirios. Teofrasto aconseja al filósofo que, en lugar de casarse, consiga un buen sirviente. Gilson sostiene que el rechazo que Abelardo tenía hacia el matrimonio no provenía de su condición de clérigo, pues como tal podía canónicamente tomar mujer, sino que temía, una vez casado, ver trabada su carrera profesoral y convertirse en el hazmerreír del mundo académico.

En una de sus cartas a Abelardo, Heloísa escribe: “Preferí el título de amiga al de esposa. También el de concubina y querida, por cuanto me parecía que al humillarme más, aumentaba mis títulos a tu reconocimiento y dañaba menos la gloria de tu genio”.

Heloísa recuerda los encantos de Abelardo, su talento, su capacidad para escribir versos, cantar y alcanzar de inmediato el corazón de una mujer. Dones que “sabemos que son muy raros entre los filósofos”, escribe. “No podrías ocuparte con el mismo cuidado de una esposa y de la filosofía. ¿Cómo conciliar los cursos escolares con los sirvientes, las bibliotecas con las cunas, los libros con las ruecas, las plumas con los husos? Aquel que debe absorberse en meditaciones teológicas o filosóficas, ¿podrá soportar los gritos de los niños, las canciones de cuna de las nodrizas, la ruidosa multitud de los domésticos, varones y mujeres? ¿Cómo tolerar las suciedades que constantemente hacen los niños? Los ricos pueden hacerlo porque tienen un palacio o una casa lo suficientemente grande como para poderse aislar, y en la opulencia no se resienten por los gastos, pues no están cotidianamente

crucificados por las preocupaciones materiales. Pero esta no es la condición de los intelectuales, y quienes tienen que preocuparse por el dinero y las cuestiones materiales no pueden entregarse a su oficio de teólogos o de filósofos”.

En el mismo momento en que la mujer ya no es considerada como propiedad del hombre o como una máquina de fabricar hijos, cuando ya nadie pregunta si tiene o no tiene alma, el matrimonio es desacreditado tanto en los ambientes nobles, donde el amor se desarrolla fuera del matrimonio (por ejemplo en *Tristán e Isolda*), como en los ambientes académicos, donde se elabora toda una teoría del amor “natural” que reaparecerá en el siglo siguiente en el *Roman de la Rose*, de Juan de Meung. La historia de Heloísa y Abelardo se inserta en un movimiento que reivindica los placeres de la carne para los clérigos, incluso para los sacerdotes. El movimiento de los goliardos afirma que el hombre y la mujer han sido dotados de órganos que no deben despreciar: los religiosos no deben negarse a todo aquello que los haga plenamente hombres, y la mujer entra dentro de ese proyecto.

Heloísa no quiere casarse e ingresa nuevamente en la abadía de monjas de Argentuil. Se viste con los hábitos, pero sin velo. Fulberto cree que Abelardo ha querido sacársela de encima y que todo es una trampa para engañarlo. Teje entonces su venganza y lo manda a castrar. Al recordar ese momento, Abelardo escribe: “Unas horas antes, gozaba de una gloria espectacular; un instante había sido suficiente para rebajarla, quizá para destruirla”. Abelardo oculta su vergüenza en la abadía de Saint-Denis. “Un eunuco -se pregunta-, ¿puede ser todavía un hombre?”. Confiesa que sufre mucho más por la humillación que por el dolor físico. La figura del eunuco parece fétida, separada de la Iglesia y de los ojos de dios. Abelardo dice que hasta los animales sagrados son excluidos del sacrificio si están castrados.

Durante diez años Abelardo y Heloísa viven en silencio -él fraile y ella monja-, sin escribirse siquiera. Luego vuelven a escribirse, cuando Abelardo publica su autobiografía y se muestra arrepentido por todo lo que ha pasado. Maldice el día en que cedió ante “la tentación de la carne”. Cree que Fulberto fue un enviado de dios y que gracias a su acción se hizo justicia: “La indigna traición

cometida por tu tío fue un efecto de justicia y de clemencia soberanas: disminuido de esa parte de mi cuerpo que era la trampa de los deseos voluptuosos, la causa primera de toda concupiscencia, pude crecer de todas las maneras”.

Heloísa responde que ella no es la carne, sino el amor de Abelardo, y que no se arrepiente de nada. “Si la castración te produjo esa reacción -escribe-, fue la concupiscencia más que el verdadero afecto lo que te ligó a mí; el gusto por el placer más que el amor”. “Los placeres amorosos que juntos gozamos son tan dulces para mí que no consigo detestarlos, ni apartarlos de mi recuerdo -continúa Heloísa-. Aún durante las solemnidades de la misa, cuando la plegaria debería ser más pura que nunca, imágenes obscenas asaltan a mi pobre alma y la ocupan más que el oficio. Lejos de gemir por las faltas que cometí, pienso suspirando en aquellas que no puedo cometer”.

Heloísa aprecia el amor carnal, pero cristianamente lo juzga como “mera concupiscencia” si carece de una dimensión espiritual. La consideración cristiana del cuerpo como un mal aparece en el arrepentimiento de Abelardo, que ha reflexionado sobre el amor a través de los libros de Ovidio pero cifra en la castración un mensaje divino.

Heloísa muere veinte años después que Abelardo, y pide ser enterrada junto a él. Su historia con Abelardo, al igual que la leyenda de Tristán e Isolda y las canciones del amor cortés, muestran el conflicto entre el romance y la vida doméstica, entre el amor y el orden social, y entre el amor-pasión y otras formas de amor no menos valiosas. A partir de la Edad Media el amor y el sufrimiento sellan su unidad en la historia de Occidente. Poco a poco triunfará el ideal del amor del don y la gratuidad, el amor que no reconoce contratos más allá de la voluntad de sus artífices, un amor en el que los amantes aparecen como héroes, tendencia que se acentuará en el siglo XVIII con la aparición del casamiento por afecto.

Amor y matrimonio

Ni eterno y universal, el ideal de que el amor cimente las bases del matrimonio es propio del imaginario moderno. En buena parte de las culturas que conocemos se ha diferenciado el amor *en* el matrimonio y el amor *fuera* del matrimonio, sin que exista la expectativa de que el ámbito de la crianza de los hijos coincida con el de la pasión amorosa. Como señala Philip Aries, se contraía matrimonio para protegerse contra la desgracia, la miseria, la enfermedad, la vejez. En cambio la unión extraconyugal se buscaba por el goce y la satisfacción sexual que podía procurar. Esto no implicaba la inexistencia de matrimonios conformados por personas que se amaran. En el Egipto romano los matrimonios entre hermanos tenían un fuerte componente afectivo y pasional. Sin embargo, en la mayor parte de las culturas estar enamorado no ha sido un requisito para casarse. El deseo amoroso ha seguido otros caminos que no conducen al matrimonio. En la mayor parte de las culturas tradicionales, los matrimonios han sido concertados por los padres. La elección personal podía inspirar el arreglo, pero no lo gobernaba.

Las culturas mediterráneas del pasado creían más importante concertar un matrimonio que brindara un ámbito de seguridad económica y de “honorabilidad” simbólica a las familias de los contrayentes. Para un ciudadano ateniense o romano de la antigüedad, hubiera sido contradictorio mezclar la voluntad de plenitud personal y sexual con los asuntos conyugales. Aún en culturas no occidentales, como por ejemplo en Sri Lanka (Ceilán), el matrimonio es fundamentalmente una unidad económica que está al servicio de la crianza de los hijos, tal como revela un anuncio matrimonial publicado en un periódico en pleno siglo XX:

“Padres goyima (casta de los agriculturos, educada), budistas, de familia respetable, buscan para su hija, 25 años, educada en Santa Brígida, un marido 30-35 años, funcionario o profesión liberal misma casta y religión más 1200 mensuales. Dote: 25.000 más un terreno a una milla de Kandi. Escribir con detalles y horóscopo”.

Predomina aquí la cuestión económica, la preocupación por la casta y por el asentimiento de los astros.

El imperativo de mutuo consentimiento de los cónyuges y la asociación entre amor y matrimonio -la idea de que necesariamente deben ir unidos- fue promovida por la Iglesia desde finales del siglo XIV, y se consolidó a lo largo de los siglos XVII y XVIII. En este sentido la prehistoria del modelo de familia europeo se remonta al ideal sexual y reproductivo de la cristiandad. Sin embargo, el amor del que habla la Iglesia no es el del enamoramiento, no es el amor que viene de repente, como un rayo, sino el que podría nacer y desarrollarse después del casamiento, a lo largo de una vida en común, en un contexto de elevado ascetismo en el que la “virtud” fundamental de la mujer sería la sumisión.

La libre elección del cónyuge fue un ideal que empezó a cristalizarse en el siglo XV y forma parte del conjunto de libertades conquistadas por la burguesía. La elección individual y el consentimiento son piedras angulares del ideal moderno y burgués. En un contexto como el medieval, regido por la jerarquía, en donde se presupone la fidelidad a dios y al señor feudal, elegir a quien amar -expresar una preferencia- implicaba un acto de rebelión y afirmación de la individualidad.

A partir del siglo XVIII se produjo un cambio de crucial importancia para la historia del amor en Occidente. Desde entonces comenzó a ganar hegemonía el ideal de que el matrimonio debía estar basado en la libre elección y en el amor pasional. Como el amor-pasión no es duradero, y a lo sumo puede transformarse en otro tipo de vínculo amoroso, el efecto de ese ideal en la sociedad contemporánea es que el divorcio aparece como la esperada resolución de un estado que, aunque por definición es finito, aspira infructuosamente a ser eternizado.

La consolidación definitiva del ideal de libre elección del cónyuge se produjo durante el siglo XIX, cuando la burguesía estableció la costumbre de elegir a la novia o al novio por razones afectivas. Durante el siglo XIX, los anuncios matrimoniales que se publicaban en Inglaterra revelaban que ya no se privilegiaba la cuestión económica sino la juventud, la belleza, el buen carácter y la cultura. El amor aparecía asociado a elecciones que no necesariamente expresaban el interés familiar.

Identificado desde antiguo como una forma de locura, el amor

parecía “dignificado” por la institución matrimonial. Si bien la relación que propugnaba la Iglesia era ascética y desapasionada, con el tiempo en Occidente se impuso la idea de que la pareja debía estar fundada en el amor, entendiendo por amor al eros, amor-pasión o enamoramiento.

El ideal que promovió el amor-pasión como pilar del matrimonio, estableció un modelo de familia estructurada primordialmente en función de la pareja y no de los hijos. El eje fue desplazado de la *familia como institución* a la *pareja como relación*. Este desplazamiento recién se produjo en forma notoria en la segunda mitad del siglo XX, y poco a poco comenzó a tomar cuerpo la idea de que el pilar de la familia es la relación que los esposos mantienen entre sí.

La historia del amor es un capítulo más de la historia de modernización de la sociedad. Así lo entendió en el siglo XVIII Adam Smith, que explicó cómo aquella forma de locura empezó a resultar compatible con la sociedad de mercado: (mediante el matrimonio) “El amor, que anteriormente era una pasión ridícula, se volvió más serio y respetable”.

Con la revolución sexual de los años sesenta triunfó definitivamente la estructura de familia articulada alrededor de la pareja. Ni los hijos ni las consideraciones patrimoniales serían ya el pilar de la familia, sino el amor entre los cónyuges. La idea de pareja se impuso a la idea de institución, forzosamente inscrita en la duración, la estabilidad y la perennidad. Esta colonización de la familia por el amor, la pasión y el deseo, también implicaba el triunfo de una ética más basada en el ideal de felicidad que en el del deber. La pareja ya no era interpretada en términos de paciencia, sacrificio o renunciamiento sino de “fidelidad a uno mismo”, es decir, a los propios deseos y a los impulsos de la pasión.

En los años setenta teóricos como David Cooper (*La muerte de la familia*) consideran que las estructuras psicológicas elaboradas en el grupo familiar son nocivas, dolorosas, reproductoras de otras jerarquías inicuas de la sociedad y propias de un contexto patriarcal. Cooper afirma que la familia refuerza el poder real de la clase dominante y funciona como una verdadera fábrica de subordinación cuya estructura jerárquica se repite en los ámbitos de

trabajo, en el sistema educativo, en los sindicatos, en los partidos políticos, en las instituciones de la salud y en los aparatos de Estado. Por contraposición, Cooper exalta la vida en comunidad y la estructura solidaria de los iguales. Autores contemporáneos como Paul Virilio (*El ciber mundo, la política de lo peor*), consideran que, por el contrario, ante el quebrantamiento del lazo social, la familia debería ser un lugar de resistencia y preparación para la vida comunitaria, un refugio que nos preserve de las inclemencias de un individualismo feroz.

Sólo Occidente dejó en manos de algo tan frágil como el amor-pasión la crianza de los hijos, que ocupa tantísimos más años que el enamoramiento. Contemporáneamente, aún con las dificultades que supone preservar el eros en el contexto de la vida doméstica, no son pocos los que conciben la posibilidad de articular la pareja alrededor de una idea de amor que exceda las limitaciones del enamoramiento, preservando el deseo sexual y el amor entendido como compañerismo y regocijo en la mutua presencia.

Amor entre varones

En el contexto cristiano, recién a comienzos de la Edad Media la relación sexual entre personas de un mismo sexo fue juzgada como pecado y se inventaron palabras para catalogarla. La palabra *homosexualidad* fue acuñada en el siglo XIX. Los griegos no tenían ninguna palabra equivalente: mantener relaciones sexuales con alguien del propio sexo no aparecía para ellos como una práctica atinente a un grupo de personas en particular. Cuando mencionaban la relación ritual entre el maestro y su discípulo utilizaban la palabra *paiderastés* (pederasta), que en el contexto griego refería al amor por los adolescentes (*erastés*: amante; *pais*: niño) y no se aplicaba al amor entre adultos. Recién a partir del cristianismo se llamará *pederasta* al varón que tiene relaciones sexuales con otro varón, más allá del antiguo ritual iniciático.

El pecado de *sodomía*, tal como figura en la biblia, no incluye sólo a la homosexualidad sino también a la masturbación, a la *fellatio*, al *coitus interruptus*, al sexo con animales, a relaciones

sexuales entre cristianos y judíos o entre cristianos y musulmanes, y a todo contacto sexual no destinado a la procreación.

Buena parte de la literatura erótica de la Edad Media sugiere que durante los siglos X y XI existió en Europa una reducida subcultura homosexual dentro de los monasterios. Hubo lugares en donde se la toleró o donde no fue castigada con severidad. Es el caso de Sicilia, conquistada por el imperio alemán en 1231.

De la Edad Media se conserva muy poca documentación sobre el erotismo entre mujeres. La lectura y la escritura eran tareas realizadas casi exclusivamente por curas y monjes. No obstante, en una de sus epístolas de instrucción, Agustín advierte a las monjas que el amor entre ellas debe ser espiritual y no carnal, y que no deben “practicar juegos vergonzosos entre sí”, lo que nos lleva a pensar que muchas de ellas no eran indiferentes al cultivo del eros.

La literatura erótica medieval

En la Edad Media la Iglesia desarrolló por primera vez la noción de *lujuria*, a la que definió como la entrega “desenfrenada” a los placeres sexuales, entendida como un pecado capital que aleja al hombre de la salvación espiritual. El griego conoció la figura del *incontinente*, pero se trataba de alguien que no atentaba más que contra sí mismo. Sus prácticas podían ser juzgadas por algunos como un error. El lujurioso, en cambio, además de atentar contra sí mismo atentaba contra dios; no sólo cometía un error sino también un pecado.

Los teólogos distinguieron diez especies de lujuria. Tres eran “contra natura” (la homosexualidad, la masturbación y la zoofilia). Algunas les parecían más graves que otras: a la fornicación (que refería puntualmente al comercio con prostitutas) la juzgaron menos reprobable que el estupro (desfloración de una virgen seducida sin intención de casamiento) y que el adulterio (asimilado al robo, ya que equivalía al robo del honor de otro varón).

La literatura prefirió afirmar que la lujuria mueve al mundo, imponiéndose frente a cualquier obstáculo, incluso con más fuerza que la gula o la ambición. También se ocupó de revelar la hipocresía

de los monjes y los devotos que se indignaban frente a la lujuria, pero que la cometían apenas se les presentaba la ocasión. Los hábitos del clero, confirmados por documentos oficiales, justificaban las bromas.

Con la excusa de denunciar a los monjes, los trovadores desarrollaron una literatura de alto voltaje erótico. Haisiaux cantaba la historia de un obispo y de una mujer que se negaba a tener sexo con él si antes no bendecía sus genitales. El obispo se persignaba y bendecía el sexo de la comadre desnuda, murmurando fórmulas latinas.

El primer trovador, Guillermo IX de Poitiers, se declaró experto en el juego del amor y comparó las relaciones amorosas con el servicio feudal: la mujer se identificaba con el soberano y el amante con el vasallo. Al igual que otros trovadores, a su enamorada la llamaba “mi señor” (*Mi dons*). Guillermo quería demostrar que el amor profano era tan noble como el sagrado, y pergeñó nociones como la de “servicio amoroso”, un ritual que reconocía diversas etapas: suspirante (quien desea a la dama sin confesarle su amor); suplicante (quien declara su amor y admite que la señora se haga rogar tres veces antes de responder); defensor (quien durante una ceremonia íntima se arrodilla ante la dama y recibe un beso de confirmación). El “servicio amoroso” consistía en honrar, disimular y soportar el amor por una mujer casada. En un comienzo el único favor concedido era el de la conversación particular, en la que el trovador debía brillar con el don de la palabra, procurando mantener la mesura. Si la señora estaba contenta con su “sirviente”, si ponía las manos en el fuego por su discreción, le concedía la recompensa de contemplar su desnudez, permitiendo que la espiara fugazmente cuando se acostaba o cuando se levantaba. Si estando desnuda ella le concedía un beso, él no tenía derecho a devolvérselo, so pena de ruptura definitiva. Si el hombre sabía contenerse, era invitado a compartir una noche con la dama. Allí permanecían desnudos y sólo podían acariciarse. Si el hombre quebraba esta norma, la dama entendía que no la amaba lo suficiente y lo rechazaba por considerarlo indigno del *fin amour*. Si, en cambio, lograba autocontrolarse, adquiría “valor” y tenía esperanzas de convertirse en amante carnal.

La literatura erótica medieval tiene un marcado sesgo antirreligioso y fue tanto o más prolífica que los escritos mediante los cuales el cristianismo, a diferencia de otras religiones, no entendió a la sexualidad como un regalo de dios sino como un desvío hacia las tinieblas del pecado.

RENACIMIENTO Y REFORMA PROTESTANTE

El Renacimiento

Si bien la disminución de la autoridad absoluta de la Iglesia implica una revalorización de los fenómenos naturales y de la experimentación (de allí las apasionadas investigaciones de Leonardo y de tantos otros), el Renacimiento italiano, en contraste con la hegemonía aristotélica de la Iglesia, rescata la concepción platónica del amor y acentúa el dualismo en la exaltación del espíritu en desmedro del cuerpo. La problemática del dualismo (la de la creencia en la superioridad del espíritu sobre el cuerpo) atravesará los tratados de amor del Cinquecento. En *Gil Asolani*, Bembo describe una conversación entre tres damas y tres nobles venecianos, Perottino, Gismondo y Lavinello. En la primera jornada Perottino maldice al amor por ser una continua fuente de penas y turbación. En la segunda Gismondo lo defiende como origen de toda alegría. En la tercera Lavinello concilia las dos tesis opuestas al afirmar que el mal deriva del amor sensual, mientras que el bien deriva del amor platónico, del que hace una apasionada defensa. Platón no propició el amor “platónico”, entendiendo por “platónico” el sentido que comienza a darse a esta expresión en el Renacimiento, que es el de un amor que prescinde de las relaciones sexuales. En *El Banquete* Platón afirma que el amor físico debe ser el primer paso hacia el amor espiritual, al que juzga superior. El Renacimiento acentúa el desprecio platónico del cuerpo en favor del alma y acuña la expresión “amor platónico” para referir al amor que prescinde de las relaciones sexuales.

Dante y Petrarca entienden al amor como una mixtura de rasgos angelicales y tormento que contempla un motivo superior, espiritual y celeste, y otro inferior, sensual y terreno. En la línea platónica, Marcilio Ficino afirma que el amor es una reducción continua de lo sensible a lo inteligible.

El Renacimiento también entendió al amor como una fuerza (*anima mundi*) que recorre y liga todo lo viviente en simpatía. En

sus *Diálogos de amor* León Hebreo concibe al amor como una fuerza que va mucho más allá de las personas y que permite al universo vibrar conjuntamente. Estas doctrinas resultarán heréticas para la Iglesia, que manda a matar a Giordano Bruno y a tantos otros por analogar la jerarquía divina a la naturaleza y a la condición humana.

En contraste con el ascetismo que propugna el dogma católico, en el Renacimiento aparecen expresiones utópicas como las de las pinturas de Brueghel y El Bosco -tal el caso de *La Nave de los Locos*- con la idea de reunir a todos los “pecadores” (y principalmente a los sensuales) en un paraíso hedonista en el que se desconocería el temor y el sufrimiento.

Boccaccio escribe algunos de los mejores textos eróticos del siglo XIV. Su libro más conocido, el Decamerón, comienza con un cuadro impresionante de la peste que siembra la muerte y el pánico en Florencia. Durante las pestes del siglo XIV se presume que desapareció un tercio de la población europea. En medio de la ciudad asolada, tres hombres y siete jóvenes mujeres de luto se reúnen en una Iglesia y deciden refugiarse en una casa de campo. Diariamente, sentados sobre la hierba, contarán historias eróticas. Cada día el relato refiere a un tópico particular, desde el de “aquellos que en cuestión de amores han obtenido lo que deseaban”, hasta “aquellos cuyos amores han tenido un triste final”. Boccaccio cuenta la historia de un jardinero que se hace pasar por mudo para entrar a un convento en el que todas las monjas acabarán acostándose con él. Existieron, de hecho, los llamados “galanes de monjas”, que se consagraban a conquistar, si no monjas, al menos a unas cuantas novicias. Otro relato, el décimo, muestra a Pietro di Vincolo cuando regresa a su casa y encuentra a su mujer acostada con un hombre. Pietro echa a su mujer y se acuesta con el hombre. En otro relato fray Alberto hace creer a una mujer que el ángel Gabriel está enamorado de ella, y goza de la mujer durante muchas noches haciéndose pasar por él.

Contemporáneo de Boccaccio, el inglés Geoffrey Chaucer escribió *Los cuentos de Canterbury*: en un arrabal de Londres veintinueve personas deciden hacer una peregrinación a Canterbury y por el camino cuentan historias con el fin de combatir el

aburrimiento. Chaucer incluye un relato patético en el que una adolescente, casada con un hombre de sesenta años, hace el amor con otro hombre delante de su marido, aprovechando que el marido es ciego y no puede verlos. Un día ella lo hace trepar a un árbol para recoger peras, el marido recupera súbitamente la vista y ve a su mujer en brazos del amante.

El género erótico ha sido vinculado tradicionalmente con la sátira. Es el caso de Poggio, que en sus *Facecias* cita a un predicador que sermonea contra la lujuria y dice que hay maridos tan lascivos “que para procurarse mayor placer colocan un almohadón bajo las nalgas de sus mujeres”, a lo cual Poggio comenta: “Aquellos de la asamblea que no conocían la técnica se dieron prisa en experimentarla”.

También en un tono satírico, Aretino publica en el siglo XV los *Razonamientos*, con historias como la de la mujer que finge agonizar para atraer al dormitorio a un monje con el que se ha encaprichado, o la de la mujer que aparenta ser sonámbula para visitar el cuarto de los criados, o la de otra que le echa el ojo a un preceptor y lo contrata para que instruya a sus hijos. Los relatos se suceden con el fin de “probar que para una mujer, cualquiera vale más que su marido, y para un marido, cualquiera vale más que su mujer”.

Romeo y Julieta

Las obras de Shakespeare, tal el caso de *Romeo y Julieta*, defienden el derecho a elegir con quién casarse, por oposición a los matrimonios pactados por los padres en atención a consideraciones económicas y de jerarquía social.

Shakespeare incorpora algunos rasgos de la cortesía medieval; sin embargo, cuando los personajes de sus obras declaran su amor, pretenden casarse. En *Romeo y Julieta* toma una historia bien conocida de la mitología griega, presente en el mito de Hero y Leandro y en el de Píramo y Tisbe, a los que hice referencia en el capítulo sobre mitología griega. Desde antiguo los poemas recurrían al viejo tópico del amor que es mantenido en secreto, a espaldas de

los padres. *Romeo y Julieta* es la expresión renacentista de una idea que por entonces se divulga en el ámbito de la burguesía: el amor y el matrimonio deben combinarse. La burguesía simpatiza con el amor cortés, pero desea incorporarlo a la esfera del matrimonio.

El argumento es bien conocido: ambos pertenecen a familias enemigas. No podrán casarse y tras una cadena de confusiones, los amantes se suicidan. Si no pueden vivir juntos, prefieren la muerte. Para proclamar el ideal moderno de libre elección, el amor aparece una vez más encadenado a la muerte. Historias como la de *Romeo y Julieta* han hecho que nos parezca perfectamente “natural” que los amantes sufran y se inmolen en nombre de su amor. Las últimas palabras de la obra son: “Pues nunca hubo una historia más triste que ésta de Julieta y su Romeo”. Tras la muerte de los amantes, las familias se reconcilian.

En el Occidente moderno *Romeo y Julieta* se ha convertido en el arquetipo de historia de amor, y en una expresión más de la conquista de las libertades individuales que lleva adelante la burguesía. Cada individuo tiene derecho a elegir con quién casarse, aún cuando la unión no cuente con la aprobación de los padres o de las instituciones sociales. Aunque el tópico viene de antiguo, es la burguesía quien consagrará como derecho esta forma de libertad.

Historias como la de *Romeo y Julieta*, así como las de los films que terminaban con el primer beso (o con la conformación de la pareja tras una trabajosa conquista) se despreocupan por completo de la relación entre el matrimonio y el amor-pasión. Sólo muriéndose *Romeo y Julieta* pueden eternizar la pasión. Los amantes aspiran a constituir una unidad metafísica, se sienten hechos el uno para el otro y creen reconocer aquella unidad previa que postulaba el mito del andrógino. Acaban de asomarse por primera vez al amor, pero si no pueden estar juntos, prefieren la muerte. *Romeo y Julieta* consagra en la modernidad la antigua idea del amor entendido como amor-pasión o enamoramiento, es decir, del amor como locura, como una fuerza extraordinaria, dulce y embriagadora, pero capaz de destruir todo a su paso, incluso la vida.

Los amantes no han tenido tiempo para otra forma de amor que el enamoramiento. Su amor es el del flechazo que suscita la

revelación de un rostro hermoso. El rostro es todo lo que precisan saber el uno del otro. No han cambiado diez frases y ya están convencidos de que deben casarse. Julieta, no obstante, advierte la imprudencia de semejante artículo de fe: “(el amor) Es demasiado brusco, demasiado temerario, demasiado repentino. Demasiado semejante al relámpago, que se extingue antes de que podamos decir: ¡El relámpago!”.

Shakespeare nos muestra los límites de la pasión. Sin embargo, la divulgación de esta historia, como ninguna otra, será un hito en la correlación entre amor y sufrimiento. Si los mitos griegos y *Tristán e Isolda* habían subrayado la presunta familiaridad entre el amor y la muerte, *Romeo y Julieta* la sellará definitivamente. Durante siglos y hasta la actualidad, la extraña idea de sufrir -y hasta de morir- “por amor” resultará familiar para Occidente.

Reforma protestante e hipótesis represiva

Lutero y el protestantismo en general criticarán “el libertinaje del Pontificado Romano” y reafirmarán el ascetismo junto con la revalorización del trabajo entendido como cumplimiento del mandato “ganarás el pan con el sudor de tu frente” (y no a costa del esfuerzo ajeno). Con el tiempo la exaltación protestante del trabajo, maldecido por la biblia y por los antiguos, dejó de lado el “escrúpulo” de no vivir a costa de los demás y se exaltó el trabajo por el trabajo mismo. Esta concepción cimentó los pilares del capitalismo, que cosificó y disciplinó el cuerpo humano para insertarlo en el sistema de producción industrial. En el siglo XX, teóricos como Reich identificaron a la así llamada “represión” de la sexualidad con la necesidad del capitalismo de someter los cuerpos por entero al aparato de producción, evitando que se disipen las fuerzas productivas. Foucault niega la conexión causal entre el primer fenómeno y el segundo, y señala que durante el siglo XVIII y hasta mediados del siglo XIX, la sexualidad que preocupaba a la pedagogía, a la higiene, a la literatura o a la psiquiatría no era la de la clase obrera sino la de las familias burguesas: el niño masturbador en los internados pagos, la dama ociosa y frívola

afectada por la histeria, el hombre de aficiones “dudosas”, inclinado a la “perversión”. Más allá de lo sostenido por Foucault, negar que en el capitalismo se haya reprimido intencionalmente la sexualidad para someter los cuerpos por entero al aparato de producción no significa dejar de reconocer que, con frecuencia, el sometimiento del cuerpo a los imperativos del trabajo deja pocas energías disponibles para el amor. Foucault no hace esta distinción que resulta evidente para cualquiera que compruebe en carne propia qué disponibilidad tiene para el amor después de una jornada agobiante de trabajo. Disiento con Foucault cuando desestima la hipótesis represiva, pero concuerdo con él cuando postula que a partir del siglo XVI el sexo fue puesto en discurso crecientemente mediante una continua incitación a producir una verdad en torno a él. Foucault no niega que el sexo haya sido prohibido pero afirma que, antes que una generalizada represión, Occidente promovió una verdadera explosión discursiva en torno al sexo, evidente en instancias tan diversas como la pedagogía, la medicina, la psiquiatría, la arquitectura, la literatura y la justicia. De manera incesante y omnipresente, el discurso sobre la sexualidad está presente en la voluntad de escudriñar el comportamiento en las relaciones familiares, la disposición espacial de los internados y las conductas juzgadas en términos de criminalidad. Foucault destaca que en Occidente la sexualidad ocupa un lugar privilegiado en el que pareciera revelarse la “verdad” sobre el ser humano. Antes de la Contrarreforma -el movimiento por el cual la Iglesia Católica pretende recuperar la hegemonía perdida ante el protestantismo- la confesión cristiana tenía una periodicidad anual. La Contrarreforma aceleró este ritmo y dio cada vez más importancia a la penitencia vinculada con las insinuaciones de la carne, que aparece como la raíz de todos los pecados. Las imágenes y los pensamientos asociados a los placeres de la carne debían ser dichos y confesados a uno mismo y a los demás. Mientras que en la Edad Media la puesta en discurso del sexo regía fundamentalmente en el marco de la tradición ascética y monástica, en el siglo XVII se convirtió en regla para todos. No sólo se confesaban las acciones prohibidas sino el deseo mismo, de modo que nada escapara a la confesión, que operó así como un mecanismo que aumentaba los

placeres gracias al detalle que se brindaba sobre ellos.

Como legado del análisis de conciencia y de la confesión cristiana, la propia sexualidad parecería como uno de los lugares más determinantes para establecer por entero la identidad de un individuo. El psicoanálisis habría extendido esta modalidad, constituyendo dispositivos de sexualidad que multiplican los efectos de verdad respecto a uno mismo a partir del propio deseo.

Los dispositivos de la sexualidad operaron como dispositivos de poder en ámbitos tan diversos como la pedagogía, la religión, la justicia, la tecno-ciencia o el psicoanálisis. Creo que en lugar de negar la hipótesis represiva, el análisis de Foucault la confirma, por cuanto la represión y la exaltación de la sexualidad forman parte de un mismo fenómeno. “Donde hay poder -diría Foucault en otro contexto- hay resistencia”.

Foucault critica a la hipótesis represiva freudomarxista por identificar al poder exclusivamente con su faz negativa de prohibición y no -tal como lo hace la concepción nietzscheana del poder que adopta Foucault- con su faz positiva, que induce a determinadas conductas y articula mentalidades y formas de entender la sexualidad.

Los libertinos

El siglo XVI francés es pródigo en reflexiones sobre el amor. Francia se convierte en la meca del arte de amar y gozar. Se discute “si se ama por razón o por capricho”, “sobre el defecto insoportable de enamorarse de todo hombre joven con una pizca de belleza”, “si hay más placer con las bellas que con las feas” (a lo cual se replica que, como el amor es ciego, el goce es igual, ya que “de noche todos los gatos son pardos”).

La Reforma impulsa decididamente la represión de la literatura erótica. Luteranos y calvinistas reprochan a los “papistas” su connivencia con la “lujuria”. Los “papistas” retrucan acusándolos a su vez de propiciar los escritos eróticos hugonotes. Cada bando se jacta de no estar “contaminado” con la peste del erotismo. A los ojos de la Iglesia y, más tarde, a los ojos de la Ilustración, Versailles

aparecerá como un nido de víboras lúbricas que se entrelazan y muerden voluptuosamente. Aunque el puritanismo había llegado para quedarse, en medio de las disputas entre católicos y protestantes nace una nueva corriente formada por intelectuales que critican ambos dogmatismos. Durante siglos se los conoció como “los libertinos”, y atribuían a la naturaleza los mismos poderes que los católicos más dogmáticos reconocían en dios. Durante el siglo XVII Francois Manyard, secretario de Margarita de Valois y uno de los libertinos más representativos, cultivó poemas priápicos como éste en el que se invita a la mujer a tener en buena consideración los órganos sexuales masculinos:

*Margot, mira mi verga,
Ama, todo convida,
Que mañana la juerga
Acaba, con la vida.
Cuando la muerte dura nos encierre,
Una vez nos entierre
En el foso profundo,
Adiós los amorosos arrebatos,
Que nunca la Escritura diera datos
Acerca de joder en otro mundo.*

La moraleja del priápico siempre reza: “Aprovechemos nuestro cuerpo mientras tenga salud y se muestre dispuesto”.

SIGLOS XVIII Y XIX

Sustitución del pecado por la enfermedad

La libertad sexual pregonada por los nuevos filósofos aparecerá durante el Siglo de las Luces como un privilegio de la nobleza ociosa, mientras un sinnúmero de leyes y decretos se publican con el fin de moderar la vida sexual de las clases subalternas.

Tras la Revolución Francesa, que identifica a la monarquía con el “libertinaje sexual”, la Convención y el Directorio reconocen la igualdad de todo ser humano ante la ley, el matrimonio civil, el divorcio, la adopción, el derecho a la tenencia de hijos “ilegítimos” y la división equitativa de la propiedad entre los herederos. Más tarde, no obstante, Napoleón restringe el divorcio, dictamina que sólo de modo excepcional podrán ser reconocidos los hijos juzgados ilegítimos, reafirma la autoridad del marido sobre la esposa (el hombre puede solicitar fácilmente el divorcio, mientras que la mujer sólo puede interponer una demanda en el caso de que el esposo introduzca una amante permanente en el hogar) y restaura la autoridad paterna sobre los hijos, tal como hizo el antiguo régimen. Napoleón reprueba la homosexualidad, a la que califica como “monstruosa inclinación contra natura”, y encuentra que españoles y franceses no cometen “tamaño monstruosidad” porque en España y en Francia las mujeres son “absolutamente irresistibles”. Aún así, el impacto que tienen las ideas vinculadas con las libertades individuales a partir de la Revolución Francesa es visible en el Código napoleónico de 1810, que no hace ninguna referencia a las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo que se desarrollen en privado y entre adultos que actúen libremente. Esta será sin duda la gran novedad del mundo moderno: mientras no se afecte los derechos de otro individuo, cada cual puede desarrollar en privado las prácticas que mejor le vengan en gana. Entre la proclamación de este derecho y su efectiva implementación mediará, no obstante, un largo camino.

Desde la Revolución Francesa en adelante, aún cuando las

leyes sigan tratando al homosexual como a un delincuente, la homosexualidad ya no será vista primariamente como un pecado sino como una enfermedad, como un delito cometido por “dementes” que, subsidiariamente, también serán considerados “pecadores”. Diderot explica la homosexualidad por “la pobreza orgánica de los jóvenes, la corrupción de la mente de los ancianos, el atractivo de la belleza en Atenas, la carencia de mujeres en Roma y el temor a adquirir la viruela en París”. Aunque la pena de muerte para los homosexuales seguirá vigente en varios países europeos, ganará terreno otra forma de castigo: la privación de la libertad.

En la Francia del siglo XVIII, con dos tercios de la población viviendo en la miseria, los “centros de corrección” aparecen como el “gran depósito” de excluidos donde se mezclan los homosexuales, las prostitutas, los mendigos y los vagabundos que han sido encerrados con el fin de “asegurar el orden”.

El desarrollo de los derechos individuales supuso también la creación de espacios domésticos “íntimos” y la reducción del número de personas que dormían en una misma cama. La burguesía impuso sus reglas del “decoro”: mantener relaciones sexuales en ámbitos íntimos, no hablar de ciertos temas en presencia de los niños y evitar que se masturben. A partir de la primera mitad del siglo XVIII, se comenzó a pensar que la masturbación infantil y juvenil engendraba un sinnúmero de enfermedades que arruinaban la salud individual. La arquitectura escolar, la higiene, la pedagogía y la medicina doméstica disponían de una serie de procedimientos tales como un férreo control del espacio, ejercicios, examen y vigilancia para encauzar y advertir los menores movimientos del adolescente e impedir que cayera en el “peligroso hábito”.

A partir del siglo XVIII, el avance de las esferas de la intimidad se expresó también en la generalización de las memorias como confesiones. Antes, las historias de vida se detenían muy poco en el relato sobre los amores y focalizaban los acontecimientos políticos en los que un hombre había participado. En 1782 Rousseau publica sus *Confesiones* y prueba que una autobiografía puede recorrer todos los ámbitos de la vida de una

persona, tanto los profesionales como los amorosos. En el siglo XIX fueron célebres las memorias del cardenal Richelieu, publicadas en ocho volúmenes, y las de Casanova, convertido en arquetipo de libertino.

Sade en el siglo XVIII y Sacher-Masoch en el siglo XIX quizá expresen como nadie el nexo establecido por Occidente entre amor y sufrimiento. La motivación sexual basada en el daño físico sufrido por uno mismo (masoquismo) o por los demás (sadismo) hace que el dolor aparezca como preludeo necesario del placer. Masoch representa una suerte de caricatura del romanticismo: la humillación del amante será considerada como un requisito indispensable de la buena predisposición hacia el amado. No hago referencia aquí al sadismo y al masoquismo contemporáneos, que son defendidos por sus cultores como una variante más de la representación, y no como la posibilidad de que exista un daño físico real. Masoch trató de estrangular varias veces a su última esposa, y Sade asesinó a varias personas. Ambos revelan rasgos de una cultura en la que resulta perfectamente admisible que el placer de unas personas dependa del dolor de otras.

Otra novedad del siglo XVIII es que el tema de la sexualidad y de las relaciones afectivas ya no se plantea sólo en relación a los individuos sino al problema económico y político de una nueva figura: la población. Tal como señala Foucault, la conducta de la población es tomada como objeto de análisis a través de fenómenos biológicos y específicos como la natalidad, la herencia, la morbilidad, la duración de la vida, la fecundidad, el estado de salud, la frecuencia de las enfermedades, las formas de alimentación y vivienda, los nacimientos legítimos e ilegítimos, la precocidad y frecuencia de las relaciones sexuales, la manera de tornarlas fecundas o estériles, el efecto del celibato o de las prohibiciones y la incidencia de las prácticas anticonceptivas.

Por esta época comienzan a desarrollarse mecanismos reguladores mediante políticas planificadoras de la natalidad, medidas eugenésicas y de educación sexual formuladas para “evitar la degeneración de la nación y la raza”.

La sexualidad pasará a ser una cuestión de Estado a través de un tipo de poder que Foucault llama biopoder, y cuya forma

general es la biopolítica, que es la intensificación de la fuerza biológica de la población, que debía ser puesta al servicio de los ejércitos y de la capacidad productiva. Los matrimonios empezarán a ser registrados y problematizados por el poder civil, y ya no sólo por la institución religiosa. En este sentido podemos hablar de una suerte de racionalización de la sexualidad.

A partir del siglo XVII, en el ámbito de la justicia penal se acrecienta el interés por los ultrajes y se divulga el discurso médico sobre las llamadas “enfermedades de los nervios”. Un par de siglos más tarde la psiquiatría impone el término “perversiones sexuales” para referir a un sinnúmero de prácticas vinculadas con el onanismo, “la insatisfacción y los excesos”, ubica en el orden de lo patológico a las sexualidades consideradas “aberrantes”, y juzga con la bipartición normal-anormal a partir del modelo único de matrimonio heterosexual y monogámico.

En el siglo XIX el discurso científico -y en particular el psiquiátrico- irá progresivamente desplazando a la Iglesia como árbitro supremo de la “normalidad sexual”, y será la herramienta de control por excelencia de la burguesía. El amor por personas del mismo sexo ya no aparecerá en el registro del pecado sino en el de la “enfermedad mental”. La homosexualidad será vista como una “degeneración”, una “perversión”, una “aberración”, una conducta “anómala” o “delictiva”, según el caso, y se la asociará a la locura, a la criminalidad, al alcoholismo y a la pobreza.

K.H. Ulrichs fue uno de los primeros en reclamar públicamente por la aceptación social de la homosexualidad. Utilizó el concepto moderno de orientación sexual, aunque lo justificó diciendo que la orientación sexual era innata, inamovible y “natural”, razón por la cual debía ser aceptada. Ulrichs creó la palabra *uranismo*, a la que relacionó con Eros Uranos, refiriéndola a una sexualidad “idealista y casta”.

El primer registro de la palabra *homosexualidad* data de 1869, y reemplazará al término religioso sodomía. El neologismo aparece en el panfleto de Karl Kertbeny, que participa en un debate prusiano en torno a la posibilidad de que el contacto sexual entre personas de un mismo sexo constituya un delito.

Durante los siglos XIX y XX, la sexualidad aspira a ser objeto

de estudio científico a través de la sexología, la psiquiatría, el psicoanálisis, la pedagogía y la medicina. Dentro del esquema de conductas calificadas como “normales” o “patológicas”; se hace referencia a la “vida sexual sana”, a las “disfunciones” y a las “perversiones sexuales”. Se produce una medicalización de las técnicas de introspección y penitencia confesional, y empiezan a desarrollarse prácticas como la interrogación psiquiátrica y penal de los delitos sexuales, la entrevista sexológica, la terapia psicoanalítica y los procedimientos para verbalizar el sexo en la pedagogía o en los medios de difusión.

La literatura erótica

Como contracara del surgimiento de las ideas de vicio y perversión, la literatura erótica de los siglos XVIII y XIX es enormemente prolífica. A partir de 1797 el rey Jorge III inicia una cruzada contra los textos eróticos que publican los periódicos ingleses y funda la Sociedad para la Supresión del Vicio. Así como Francia se especializó en los cuentos de hadas eróticos, la literatura erótica inglesa comienza a desarrollar novelas sobre flagelaciones, una práctica conocida como el “vicio inglés”. Educados con castigos corporales en las escuelas, en el ejército, en la marina y en las prisiones, los gentelmen comienzan a motivarse con los azotes y acuden a recibirlos a unas casas especializadas dirigidas por gobernantas. Una de ellas, Theresa Berkeley, inventa el Berkeley Horse o caballete, un soporte inclinado donde se ata al gentelmen desnudo mientras una mujer, desde el otro lado, manipula sus genitales a través de una apertura. Así como el diario *The Herald Family* daba consejos a las madres inglesas sobre cómo azotar correctamente a los niños; los anuncios eróticos promovían clubes de flagelantes, nuevos diseños de látigos y otros adminículos que asociaban el placer a la violencia.

A comienzos del siglo XVIII también surge en Inglaterra la comedia sentimental, un tipo de historia de amor que siempre tiene final feliz y cuyos personajes son buenos-buenos o malos-malos. Junto con el melodrama y la tragedia doméstica, darán

nacimiento a formas narrativas que nutrirán el imaginario amoroso hasta la actualidad.

Durante el siglo XIX Occidente descubre el erotismo oriental y lo utiliza a modo de complemento del erotismo grecorromano. Se traduce un manuscrito árabe del siglo XVI titulado *El jardín perfumado por la relajación del espíritu*, en el que entre diversos consejos se prescriben dietas alimenticias para convertirse en un “amante infatigable”, y un libro hindú que se convertirá en un clásico para Occidente: el *Kamasutra*, en el que se describen diversos tipos de abrazos, besos, marcas con las uñas, mordiscos, gemidos y posiciones que pueden utilizar los amantes para enriquecer su vida sexual. En 1885 también se traduce al inglés el *Aranga Ranga*, un manual de amor conyugal que enseña a explorar diversas partes del cuerpo y a elegir los mejores momentos para el amor. El libro concluye así: “He mostrado de qué manera el marido, variando los placeres de la mujer, puede vivir con ella como con treinta y dos mujeres diferentes, procurándole goces siempre nuevos que hacen imposible el hartazgo”.

Culturas como la hindú, la china, la japonesa o la árabe (y en cierto sentido la romana) han entendido al amor como un arte, es decir, como una esfera en la que es posible aprender y perfeccionarse. A diferencia de lo que ha ocurrido en el medioevo y en la modernidad occidental, la sexualidad no ha sido valorada fundamentalmente en relación a una ley que dicta qué es lo permitido o lo prohibido, lo “sano” o “lo patológico o perverso”, sino en relación a uno mismo y al placer, entendido primariamente como práctica y experiencia y no como discurso o confesión. Tal como señala Foucault, más que en producir una *ars* erótica, Occidente estuvo interesado en desarrollar una ciencia sexual para decir la verdad sobre el sexo, erigiéndolo en causa omnipresente de buena parte de los conflictos humanos. Podría pensarse que los fenómenos de posesión y de éxtasis que caracterizaron al catolicismo de la Contrarreforma constituyeron una sutil ciencia de la carne. Sin embargo, son muy diferentes a las artes eróticas de otras culturas que no desprecian el cuerpo y que por tanto se ocupan de intensificar sus placeres y no de producir una ley que los regule en forma universal.

El romanticismo

“Pasé tres o cuatro meses... cada día más enamorado, debido a que cada día superaba un nuevo obstáculo creado por mí mismo.”
(Benjamin Constant, *The Red Note Book*)

Durante el siglo XIX el romanticismo exalta las pasiones, los sentimientos y el universo irracional en su conjunto en contraste con la idea de razón de los revolucionarios ilustrados, que descalifican a la Edad Media por considerarla expresión del oscurantismo religioso. El mito medieval de *Tristán e Isolda* reaparecerá como el arquetipo de un amor romántico que desarraiga al individuo de lo mundano y genera opciones radicales, peligrosas para su propia vida y para el orden social.

El romanticismo hará propia la concepción griega del amor entendido como una fuerza dulce y arrolladora que rompe todo a su paso. Sin embargo, a diferencia del contexto mítico, no asociará el amor exclusivamente con la sexualidad sino que adoptará rasgos del amor cortés en la identificación del amor con el período de la conquista y en la preminencia de los rasgos espirituales por sobre los materiales.

En contraste con el modelo de matrimonio fundado en consideraciones económicas, el romanticismo exalta el amor desinteresado y poco a poco impone otro modelo que aparecerá como hegemónico para la burguesía y que se difunde por todo el espectro social. El amor romántico tendrá cara de mujer, consagrará al amor como un destino eminentemente femenino, aún cuando en la literatura encontremos varones como Werther, que padecen todos sus síntomas. El amor romántico comparte con el amor cortés su concentración en el período de la conquista, y por tanto en la idealización y en la ausencia del ser amado. Los hombres no cifrarán su identidad en el amor sino en el trabajo y con frecuencia cultivarán un erotismo extrínseco al matrimonio.

El romanticismo elevará a la categoría de virtud el sufrimiento por amor, que aparecerá una y otra vez como una pasión trágica, es decir, estrechamente unida a la muerte. La historia paradigmática es la del *Werther* de Goethe, el adolescente que se suicida porque se

ha enamorado de una mujer que no corresponde a su sentimiento. Mientras Goethe agradeció haberse salvado del suicidio escribiendo ese libro, muchos de sus lectores se identificaron con el protagonista y decidieron quitarse la vida en circunstancias similares. Las representaciones literarias del romanticismo entenderán al amor como una languidez, como un naufragio que consume y destruye en la soledad y el desamparo. El destino amoroso será la infelicidad.

Con el amor romántico se desliga el lazo marital de otros lazos de parentesco. El marido y la esposa comienzan a ser vistos como integrantes de una empresa emocional conjunta. La casa se diferencia del trabajo y comienza a ser el lugar en donde se obtiene apoyo emocional, en contraste con la instrumentalidad del mundo de la producción. Al limitar el tamaño de la familia, la sexualidad gana autonomía frente a la procreación.

La novela aparece como el género de la introspección, del infinito y detallado espejo de los sentimientos y, por tanto, como el género por excelencia del amor romántico, al punto en que en francés *novela* y *romance* se dicen con una misma palabra: *roman*. Durante el romanticismo las mujeres se convierten en grandes consumidoras de novelas y, aunque no sean escritoras profesionales, en grandes creadoras de historias románticas, capaces de regodearse durante horas y horas con los pormenores de una historia de amor. Kayser afirma que la novela es “la narración del mundo privado (en tono íntimo)”, en contraste con la epopeya, que sería “la narración del mundo total (en tono elevado)”. En este sentido, encuentro que la historia del amor en Occidente es inescindible de la historia del yo, es decir, de la historia de la introspección, del minucioso examen de los propios actos y de los propios sentimientos. Los varones se han mostrado menos dispuestos a desgranar sus romances: el placer de decir el amor ha sido y aún es eminentemente femenino. La Rochefoucault decía que muchas personas jamás se hubieran enamorado si nunca hubieran oído hablar del amor. El romanticismo fue un período crucial para la producción del discurso amoroso. Durante el siglo XX, en el contexto de la cultura de masas, el folletín, la telenovela y el cine ampliarán al infinito el placer de narrar el detalle del amor.

Stendhal y la radiografía del amor-pasión

Stendhal escribió en 1823 uno de los primeros manifiestos románticos aparecidos en Francia (*Racine y Shakespeare*) y fue uno de los escritores que más promovió el placer que Occidente parece haber encontrado en reflexionar sobre la conquista amorosa. El amor a su entender es el milagro de la civilización y la más fuerte de las pasiones, razón por la que muchos se enorgullecerían de sacrificar en su nombre todos los demás bienes obtenidos en la vida. El amor-pasión se convierte en una razón de vivir necesaria y suficiente. “Para mí -escribe- el amor ha sido siempre el más grande de los asuntos, casi el único.”⁶ “La mitad más bella de la vida está oculta para el hombre que no ha amado con pasión. ¿Dónde hallar, fuera del amor-pasión, otro manantial de interés cotidiano comparable por su vivacidad?” Cuando nos interesa una mujer, escribe, se espera de ella tanta felicidad, que en el momento de aproximarnos y conocerla realmente cómo es, temblamos como al borde de un misterio divino.

Stendhal es romántico en su exaltación de la espontaneidad y del poder de los sentimientos, en su condena al materialismo burgués y en su denuncia del eclipse de las grandes y nobles pasiones por el predominio del cálculo egoísta. A su entender todas las páginas de la vida de un ser frío y calculador son iguales. La pasión rompe con el universo de la monotonía encarnado por el mundo de los negocios y genera alternativas peligrosas para el orden social.

Una de las significativas innovaciones de Stendhal es la consideración del amor como un fenómeno subjetivo que se produce menos a partir de las cualidades y valores del ser amado que en la mente de quien ama. Stendhal juzga que la belleza es subjetiva y se aloja fundamentalmente en la mirada del amante y no en la persona en sí, es una aptitud para proporcionarnos placer, y como los placeres de las personas difieren entre sí y muchas veces son opuestos, aquello que para uno es belleza, para otro será fealdad: “El hombre más sabio, desde el momento en que ama, no ve ningún objeto tal como es. Exagera sus pequeñas cualidades y si llega a preferir aquello que muchos juzgan como fealdad, es porque a los ojos del amante la

fealdad es hermosura”.

Stendhal clasifica cuatro formas de amor diferentes:

1) *El amor-pasión*, una suerte de fiebre que nace y muere sin intervención de la voluntad. Un ejemplo de este tipo de amor es para Stendhal la relación entre Abelardo y Heloísa.

2) *El amor de buen tono*, o *amor-gusto*, o *galantería*: todo debe ser color de rosa, agradable y delicado. Aquí no entran la pasión ni lo imprevisto. Se trata de “una fría y linda miniatura”; si se le quita la vanidad, queda poca cosa.

3) *El amor físico*: es la primera forma de amor que se experimenta en la adolescencia. Stendhal encuentra que el placer físico tiene escasa importancia a los ojos de las almas tiernas y apasionadas, de modo que puede haber amor-pasión en la prescindencia de los placeres del cuerpo, pero nunca en la pobreza de imaginación. Para el sentido común contemporáneo, el amor-pasión es impensable sin que el buen entendimiento sexual constituya uno de los lazos más fuertes de una pareja. Para Stendhal, por el contrario, cuánto más placer físico hay en la base de un amor, más está este amor expuesto a la inconstancia y a la infidelidad.

4) *El amor de vanidad*: Es el de los hombres que tienen una mujer a la moda como un artículo de lujo, al igual que poseen un hermoso caballo (hoy diríamos un “hermoso” auto). A veces se combina con el placer físico. El caso más feliz es aquel en el que el placer físico aumenta con el hábito, de modo que los recuerdos hacen que se parezca un poco al amor-pasión. También se puede hablar de amor de vanidad cuando no importa obtener el amor de tal o cual persona sino vencer a un contrincante al que se considera juez del propio mérito. Si se aleja el rival, la pasión decae al instante.

Stendhal no tiene como objetivo la prescripción de un arte de amar sino el análisis del amor “tal como es”. Su propósito es hacer una radiografía de las emociones, los pensamientos, las expectativas y los temores que vive el enamorado. Para ello describe las siguientes etapas:

1) *La admiración*

2) *Uno se dice: “¡Qué gusto besarla o ser besado por ella!”*

3) *La esperanza. Se estudian las perfecciones; en ese momento la mujer debería rendirse para el mayor placer físico posible. La pasión y el placer son tan fuertes que se los traiciona por señales sorprendentes.*

Stendhal no deja de subrayar la falibilidad de la primera intuición del flechazo en el testimonio de una mujer que afirma: “Me avergüenzo de pensar con qué rapidez me arrastré hacia él. Si al hablarme su primera frase hubiera sido: ¿Me adora usted?, seguramente le hubiera contestado que sí. Estaba lejos de creer que los efectos de un sentimiento pudieran ser tan súbitos y poco previstos. Esto me sorprendió de tal modo, que hubo un instante en que pensé estar envenenada. Quise tanto a Hermann durante el primer cuarto de hora, que después ya no he podido quererlo así. Veía todos sus defectos y se los perdonaba con tal de que me amase”.

4) *El amor ha nacido. Amar es experimentar un placer viendo, tocando, sintiendo con todos los sentidos y tan de cerca como sea posible un objeto amable que nos ama.*

5) *Comienza la primera cristalización. Nos gusta adornar con mil perfecciones a la mujer que amamos. Así es como exageramos una propiedad que no conocemos bien y de cuya posesión estamos seguros. Dejen trabajar la cabeza de un enamorado veinticuatro horas y miren lo que encuentran. Basta pensar en una perfección para encontrarla en el objeto amado. Este fenómeno es el que me permito llamar cristalización. El salvaje no puede ir más allá del primer paso. Está demasiado ocupado en procurarse la comida para otra cosa. Mientras que al salvaje le da lo mismo cualquiera, en el otro extremo de la civilización no dudo de que una mujer sólo pueda experimentar placer físico junto al hombre que ama.*

6) *Nace la duda. El amante, repuesto de su primer asombro, pide seguridades más positivas. Pero si avanza muy rápidamente, se le opone la indiferencia, la frialdad y hasta la cólera. El amante duda de la ventura que se le prometía. Los demás placeres de la vida han perdido su valor para él. Teme una horrible desgracia.*

7) *Segunda cristalización. El amante confirma esta idea: “Ella me ama”. Descubre nuevos encantos. El amante piensa: “Pero, ¿me amaré de verdad?”. También: “Ella me proporcionará placeres como ninguna en el mundo puede proporcionármelos”.*

Este último pensamiento hace que la segunda cristalización sea más fuerte que la primera. Comenzada la cristalización, se goza deliciosamente de cada nueva belleza que se descubre en el sujeto amado. El amante vaga entre estas 3 ideas:

a) *Ella posee todas las perfecciones*

b) *Ella me ama.*

c) *¿Qué hacer para obtener de ella la mayor prueba de amor posible?*

La idealización (a la que Stendhal llama *cristalización*) jugará un rol muy importante en los comienzos, pero estará al servicio de una relación existente y no sólo deseada. A diferencia de Platón y de la tradición platónica, Stendhal no encuentra que la condición de posibilidad para el amor sea la carencia, por ello define al amor como la presencia del placer “viendo, tocando, sintiendo con todos los sentidos y tan de cerca como sea posible un objeto amable que nos ama”. Sin embargo, al promover al amor-pasión o enamoramiento como la forma superior del amor, contribuirá también a correlacionar el amor y el sufrimiento. Si bien el amor-pasión se cuece a fuego lento y precisa de altas dosis de idealización, no excede en mucho el período de la conquista, que por cierto no es breve en el siglo XIX.

Werther y el Don Juan: dos modelos contrapuestos

La figura literaria del Don Juan -inspirada en la biografía de Casanova- encarna para Stendhal el modelo por excelencia de la anti-pasión. Werther, en cambio, el personaje de la novela de Goethe que se suicida porque la mujer que ama no corresponde a su amor y se casará con otro, resume los rasgos constitutivos del amor-pasión. Acaso Stendhal ofrezca la descripción más puntual de este tipo de amor a través de la caracterización de Werther, y en contraste con el modo en que Don Juan se relaciona con las mujeres.

Mientras Don Juan es el arquetipo del conquistador, Werther es el arquetipo del suspirante. A Don Juan le importa la cantidad de amantes que conquista, a Werther le importa la calidad de su única amante. Don Juan publicita sus romances, si es necesario Werther

mantiene en secreto su amor. Don Juan es vanidoso y tiene sangre fría, las mujeres son el partido enemigo y con frecuencia suele alegrarse de sus desgracias. Werther no es malvado, el hábito de la justicia le parece, salvo accidente, el camino más seguro para llegar a la dicha. Para Don Juan el amor mata otros deleites de la vida, para Werther los centuplica y abre el alma a las artes y a otras formas de la sensibilidad. El sentimiento del Don Juan se parece al del gusto por la caza. El sentimiento del Werther es el del colegial que compone una tragedia. Don Juan ve satisfechos sus deseos “por la cruda realidad”, piensa en el éxito de sus maniobras como un frío general. Werther acrecienta su deseo mediante un larguísimo período de conquista.

El error del Don Juan es creer que conquista en quince días lo que un amante a lo Werther alcanza a conquistar en tres años: “El placer que se encuentra al lado de una mujer deseada tres meses no es igual al que se encuentra en una querida deseada tres años -escribe-. A esta última uno se acerca temblando, y el hombre que tiembla no se aburre como lo hace el Don Juan. Los placeres del amor son siempre proporcionales al temor. La desgracia de la inconstancia es el tedio; la desgracia del amor-pasión es la desesperación y la muerte”.

Don Juan -sigue Stendhal- cree que no hay más de veinte variedades de mujer, y que una vez poseídas dos o tres de cada variedad, la saciedad comienza. “Yo respondo -escribe- que sólo la imaginación libra para siempre al hombre de la saciedad. Cada mujer inspira un interés diferente, y es más, la misma mujer, si el azar la presenta dos o tres años más pronto o más tarde en el curso de la vida, es amada de una manera distinta”.

Aún cuando Stendhal define al amor por su presencia y no por su ausencia, su elogio del amor-pasión, al que identifica con la figura de Werther, no puede menos que consagrar un ideal de amor desdichado. Werther se encapricha y se obsesiona hasta convertirse, como tantos jóvenes, en un fanático que se enfrenta al mundo en la dicotomía del todo o nada: Carlota -el “alma gemela”- o la muerte. Como todo joven, también, ha desarrollado insuficientemente su capacidad de frustración e ignora la rapidez con que el enamoramiento puede mudar su objeto de deseo. El suicidio por

amor nos resulta familiar desde la mitología griega (en los mitos de *Píramo y Tisbe* o *Hero y Leandro*, antecedentes de *Romeo y Julieta*); el romanticismo, del que Stendhal es precursor, sellará definitivamente esta correlación. El suicidio joven por amor aparecerá “naturalizado”: ya no resultará extraña la desproporción entre un amor no correspondido y la muerte. Y no sólo no encontraremos nada de extraño en el suicidio por amor sino que hasta sentiremos simpatía y cierta consideración piadosa por el “inevitable destino” de los amantes. Si la mitología antigua y medieval ya había enlazado el amor-pasión a la desdicha, el modelo del Werther lo cristalizará por completo. La exaltación de un larguísimo período de conquista y de las bondades de la imaginación no puede menos que dar lugar a una descomunal frustración cuando el amor no es correspondido.

Aún cuando Stendhal explicita su propósito de describir sin prescribir, su valoración del amor-pasión por encima de otras formas de amor adquiere una fuerte connotación prescriptiva.

Indiferente a toda consideración ética en este punto, sugiere darle celos a la mujer amada seduciendo a su hermana y, por regla general, nutrirse del peligro, ya que “el amor es una flor deliciosa que es necesario encontrar al borde de un precipicio”. Stendhal fue coherente con sus escritos: pasó buena parte de su vida enamorado de mujeres que no correspondieron a su sentimiento; durante muchos años se obsesionó por Metilde Viscontini Dembovski, una activista revolucionaria, separada y madre de dos hijos, que no lo rechazaba del todo pero lo hacía sufrir limitando los encuentros a una cita fugaz cada quince días. Stendhal contribuyó a favorecer las relaciones basadas en la libre elección, que en el siglo XIX se habían convertido en hegemónicas en Francia. *Del amor* habla de una pasión gratuita que no está al servicio del matrimonio ni de la reproducción. En este sentido Stendhal se opone a la concepción que postula Schopenhauer en el anexo de la cuarta parte de *El mundo como voluntad y representación*, donde la pasión aparece como el instrumento de la selección natural para que los hombres y las mujeres puedan cumplir con eficacia los designios reproductivos de la especie. Para Schopenhauer el individuo cree que al amar obra en favor de sí mismo pero en realidad está cumpliendo con el

mandato de la naturaleza, y a nivel individual se perjudica por los trastornos que le ocasionan el amor y la crianza de los hijos. A su entender la pasión es un fenómeno instrumental, completamente diverso a la pasión entendida como desperdicio. El amor no se opone al mundo del deber sino que lo genera.

Schopenhauer discute con la visión romántica, que ve en el amor un fenómeno gratuito, opuesto al mundo del deber y, al igual que muchos de sus contemporáneos, se excede en una mirada biologicista que subestima su valoración como construcción cultural.

¿Por qué Occidente anudó amor y sufrimiento? Stendhal arriesga una de las tantas razones que pueden responder a esta pregunta al señalar que, para las leyes de la novela, la referencia al amor virtuoso y satisfecho parece aburrida y poco interesante: “Quizá parte del sufrimiento por amor provenga del hecho de que la gente lee novelas y quiere vivir vidas como las de sus protagonistas”. La historia de Madame Bovary iluminará este nexo entre ficción y realidad, entre el amor leído y el amor vivido.

Madame Bovary: defensa y crítica del amor romántico

“Esas mujeres sentimentales que, por no haber reflexionado jamás, confunden sin cesar el amor con el amante, creen que sólo aquel con el que buscaron el placer es su depositario y, verdaderas supersticiosas, tienen por el sacerdote el respeto y la fe que sólo le son debidos a la divinidad.” (Choderlos de Laclos, *Relaciones peligrosas*)

El realismo es en sus orígenes un movimiento paralelo al romanticismo, del que elimina sus cualidades “suaves” -ternura, idealismo, pasión- para pintar el fresco de un ambiente social que se caracteriza por el auge de la burguesía como clase dominante, el aumento de la población urbana como consecuencia del desarrollo industrial y la eclosión del proletariado. El drama romántico da paso a la novela realista, algunos de cuyos exponentes serán Dostoievski, Tolstoi, Balzac, Dickens, Galdós y Flaubert con *Madame Bovary*. Lukács entendió a la novela realista como una lucha del individuo

contra la sociedad, de ahí la omnipresencia del tema del adulterio, en virtud de que el matrimonio aparece como una institución impuesta socialmente.

A mediados del siglo XIX los franceses ya están habituados al discurso de la pasión. El terreno es fértil para saborear una parodia de las novelas románticas, así como en tiempos del Quijote los lectores estaban dispuestos a dar la bienvenida a una parodia de las novelas de caballería. *Madame Bovary* es el Quijote de las novelas de amor. Flaubert no deja de ironizar en torno al amor romántico, y al mismo tiempo valora algunos de sus rasgos.

El argumento

Ema vive en una pequeña aldea rural y se casa con Carlos, un practicante que nunca llega a obtener el título de médico. En un comienzo cree estar enamorada, pero rápidamente se desilusiona porque encuentra a su marido tímido y torpe, “sin conversación” ni interés por el arte, sin destreza para tirar el sable o manejar la pistola.

Carlos disfruta de las cosas sencillas: un paseo al caer el sol, el balanceo con el que su mujer se pasa la mano por el cabello. Cree que Ema es dichosa, pero ella comienza a odiarlo por la pesadez de hombre satisfecho que su propia felicidad le produce.

Ema podría haberse interesado por el oficio de Carlos. Sin embargo, un alma apasionada del siglo XIX no aprecia el conocimiento científico sino las artes. Tal como había planteado Stendhal, el amor-pasión se opone al pragmatismo, a la omnipresencia del dinero y al universo científico. Ema pinta, toca el piano, aprecia los detalles en la decoración y -este es su costado más racional- administra su casa con eficiencia. Como toda mujer burguesa del siglo XIX, no se ocupa de la limpieza ni de la cocina; tareas que estarán a cargo de la sirvienta, razón por la cual tendrá mucho tiempo libre para leer, para pensar y sobre todo para fantasear con un amor que no llega.

Ema quiere saber exactamente qué es la pasión, la embriaguez, palabras que le han parecido extraordinarias al leerlas en los libros.

Carlos prefiere la tranquilidad, las amadas rutinas.

El modelo de felicidad de Ema es eminentemente moderno, está centrado en un permanente afán de cambio. Tiene mucho tiempo libre y lo ocupa en la lectura de novelas pobladas de amantes y damas perseguidas que se pierden en “pabellones solitarios, bosques sombríos, corazones torturados, juramentos, lágrimas y besos, góndolas a la luz de la luna, caballeros valientes como leones, dulces como corderos, virtuosos como ya no se tiene idea, siempre elegantes y que lloran como fuentes”. Flaubert se mofa de la jerga romántica; a partir de esta historia se entenderá por *bovarismo* el hábito común en tantas mujeres de leer novelas de amor y soñar con llevarlas a la práctica. Uno de los problemas del bovarismo es su inspiración en historias centradas en el período de la conquista amorosa que, por su propia dinámica literaria, operan como carreras de obstáculos, con frecuencia insalvables.

Ema no sueña con un amor que crezca gradualmente sino con uno que la arranque en forma abrupta de su letargo doméstico. Aunque sin mencionarla explícitamente, Flaubert describe muy bien la concepción del flechazo: (para ella el amor debía llegar) “con grandes estallidos y fulguraciones, huracán de los cielos que cae sobre la vida, la destroza, arranca las voluntades como las hojas de los árboles y arrastra al corazón hacia el abismo”. A Ema no le importa sufrir siempre y cuando ese dolor la distraiga de su vida monótona.

Finalmente ocurre lo previsible. Ema logra vivir un par de romances y, al igual que en las novelas que lee, sufre considerablemente más de lo que goza. Planea una fuga con Rodolfo, su primer amante, y él la deja plantada. Con León, su segundo amante, se vuelve posesiva, dominante, exigente, caprichosa y experta en reproches al punto de tornarse insoportable. Flaubert sintetiza magistralmente el drama de amor moderno: “Todas sus ideas parecían limitarse al cuidado de sí misma”. El individuo llena el mundo; no existe otro drama más allá del individual. El único destino propio de la mujer burguesa del siglo XIX parece ser el amor. Pero Ema siente que ha fracasado en esta “vocación” amorosa. Para halagar a su amante le hace grandes regalos por los que contrae más deudas de las que puede afrontar,

hipoteca la casa sin que el marido se entere, le embargan los muebles, ya no tiene a quién pedirle prestado dinero y, sumergida en una profunda depresión, se suicida.

Los límites del amor-pasión

Flaubert desconfía del amor-pasión, aunque no deja de valorar a la pasión entendida como sinónimo de entusiasmo. Mientras procura seducir a Ema, Rodolfo dice: “¿Por qué declamar en contra de las pasiones? ¿No son por ventura lo único hermoso que existe sobre la tierra? Fuente de heroísmo, de entusiasmo, de la poesía, de las artes, de todo, en fin”. Flaubert valora la alternancia entre el mundo del sueño y el mundo de la acción, pero desprecia de las pasiones que conducen irremediabilmente a la desdicha.

-¿No sabe usted -dice Rodolfo- que hay almas atormentadas sin cesar? ¿Almas que necesitan sucesivamente el sueño y la acción, las pasiones más puras y los goces más furiosos, y por esto se arrojan a toda clase de caprichos y locuras?

Ema lo miró como se contempla a un viajero que ha recorrido países extraordinarios, y dijo:

*-Nosotras, ¡pobres mujeres! No tenemos ni aún esa distracción.
-Triste distracción, pues en ella no se encuentra la dicha.*

Por un lado Flaubert parece admitir que el deber -entendido como aquello que la sociedad espera que hagamos: ser buenos trabajadores, buenas madres de familia, adquirir reputación- no puede ser el único motor de la vida. También es necesario el sueño, el capricho y el goce furioso. Pero aunque sea posible encontrar la dicha en ellos, como en la práctica no es lo más frecuente, lo mejor es prevenirse en relación a sus desafortunados efectos.

Ema logra vivir su “amor prohibido”, ese amor “al borde del precipicio” del que hablaba Stendhal, pero siente que una vez que la han conquistado, sus amantes ya no se preocupan más por seducirla. Sus romances duran tres o cuatro años, el mismo tiempo que buena parte de las historias de amor-pasión que nos ha legado

la literatura (*Tristán e Isolda*, *Rojo y Negro*). Ema sentirá que toda pasión que se prolonga puede llegar a adquirir los peores rasgos del matrimonio. El enamoramiento no excede en mucho el período de la conquista. O se convierte en otra forma de amor o, como toda pasión, se extingue irremediamente.

Flaubert escribe una excelente novela que desmitifica el amor-pasión, un ideal que con frecuencia conduce a la desdicha en virtud de que se nutre menos de presencias que de ausencias, y que cimenta sus pilares sobre expectativas desmedidas e idealizaciones basadas en la falsa analogía de la “media naranja”.

El victorianismo

La reina Victoria de Inglaterra asume en 1837 y se propone luchar contra lo que califica como el “libertinaje” que caracterizó a las cortes con anterioridad a la Revolución Francesa. La Liga de la Cruz Blanca es una de las tantas organizaciones que surgen por aquella época con el fin de abogar por la continencia sexual y hacer públicas las “horrendas consecuencias de la masturbación”, a la que se juzga -al igual que las poluciones nocturnas- causante de enfermedades que van de la impotencia a la psicosis.

El victorianismo promueve el disimulo de las formas femeninas bajo la ropa y la desaparición del tema de la sexualidad del lenguaje cotidiano. Considera que las mujeres no sienten un gran apetito sexual, excepción hecha, claro está, de las “lascivas”, para las que se prescribe desde la amputación del clítoris hasta la hospitalización de por vida en institutos psiquiátricos.

La esposa debe ser “el ángel del hogar” y, puertas adentro, limitarse a complacer a su marido que, “como todo hombre, posee un instinto sexual altamente desarrollado”. El amor de la mujer debe centrarse en el aspecto sentimental y tener como objeto a los niños y a las amigas.

Las amistades románticas entre mujeres son muy apreciadas durante el victorianismo, hasta que en 1870 aparece una revista de psiquiatría con un artículo en el que Karl Westfal habla del lesbianismo como “una enfermedad mental” y la amistad femenina

comienza a ser objeto de sospecha, particularmente si las chicas presentan signos de ser “invertidas”, es decir, si adoptan rasgos masculinos (El término “invertido” aparecerá por primera vez durante el victorianismo y se generalizará décadas más tarde). En *Psychopathia Sexualis*, Krafft-Ebing identifica estos rasgos masculinos con el cabello corto, el gusto por el deporte y los cantantes de ópera, el interés por los soldaditos de plomo, la escasa pulcritud en el aseo y la desestimación del arte en favor de la ciencia. Se recomienda que las chicas eviten las amistades muy afectuosas, e incluso que eviten acurrucarse muy juntas si duermen en la misma cama. Durante todo el siglo XIX también fue muy común la desacreditación de los movimientos feministas bajo la acusación de lesbianismo.

La era victoriana promueve la valoración de las relaciones sexuales estrictamente al servicio de la reproducción. Por aquel entonces circula un chiste en el que a la reina Victoria le preguntan qué es el sexo y ella responde: “Cierra los ojos y piensa en Inglaterra”. Algunos manuales médicos aconsejan mantener relaciones sexuales una vez por mes, otros afirman que es preferible mantenerlas una vez por año. Los médicos sugieren a los novios que no hablen de sexo y a los maridos que abandonen el sexo después de los cincuenta.

El término *flirt* proviene del victorianismo y refiere originariamente a un tipo de galanteo que prescinde de las relaciones sexuales. Se flirtea con los ojos o con un ligero roce de las rodillas, en un carruaje o debajo de la mesa. Por aquella época también aparece el término “luna de miel”, una vacación iniciática del matrimonio que podía convertirse en un verdadero infierno para las personas que jamás habían convivido o que carecían por completo de experiencia sexual. Durante la época victoriana se tornan ilegales las autopsias practicadas en cuerpos femeninos. El médico no puede revisar más que las partes que una mujer habitualmente deja a la vista, razón por la cual el conocimiento ginecológico es prácticamente nulo. Una dama de honor de la reina muere de un cáncer de vientre, deshonrada por los cortesanos, que creen que se embaraza soltera.

La contracara de la requisa de literatura erótica que lleva a cabo

la policía es el fervor por las historias sobre niñas “perversas y licenciosas” y sobre la desfloración forzada de “mujeres decentes”. El argumento favorito es el de la vírgen que, una vez violada, se convierte en una irrefrenable ninfómana. El complemento del modelo de esposa casta y pura es el de la prostituta “indecente”.

Durante el victorianismo la prostitución se desarrolla profusamente en Inglaterra. Por un lado están las prostitutas “caras” -amantes permanentes o cortesanas- y por el otro las putas de burdeles o clubes, que contraen innumerables venéreas y mueren en la más absoluta insanidad. También se vuelven muy populares las llamadas casas de disciplina, donde un caballero puede ser azotado por una dama mientras otra estimula sus genitales si él promete ser un niño bueno.

El victorianismo da lugar a un nuevo género de literatura erótica. Si antes este tipo de literatura se vinculaba sólo con la sátira o con la pretensión de mostrar costumbres más “acordes a la naturaleza”, ahora se la asociará a “lo inconfesable”, a los deseos eróticos que toda persona tendría miedo de confesarse a sí misma por temor al rechazo social. El psicoanálisis, que bien puede ser considerado como una reacción contra el victorianismo por la omnipresencia que otorga al universo sexual -aún cuando su lectura incluya el orden simbólico-, contribuyó en mucho a alimentar la literatura de “lo inconfesable”.

El victorianismo es exportado de Inglaterra al resto de Europa, a los Estados Unidos y a buena parte de los países occidentales. Nunca antes la sexualidad había sido tan reprimida y, por tanto, tan exaltada. En Francia uno de los escritores más críticos de la moral victoriana fue Pierre Louys, que parodiaba los *Consejos e instrucciones a las señoritas para conducirse en el mundo*, de Madame de Maintenon, a quien Louys juzgaba una santurróna hipócrita. Louys enseña a las niñas cómo comportarse en la casa (“No meéis sobre el peldaño superior de la escalera para hacer cascadas”), en la cocina (“Cuando os hayáis servido de un plátano para divertirlos en solitario o para hacer gozar a la criada, no volváis a poner el plátano en el frutero sin haberlo secado antes cuidadosamente”), en la mesa (“No hagáis salir y entrar un espárrago en la boca mirando lánguidamente al joven que queréis

seducir”), en clase (“Si la suma que os dan para hacer da 69 no os muráis de risa como una loquita”), en el teatro, en el mar, en el campo, de visita (“Cuando la señora de la casa se inclina para besaros no le metáis la lengua en la boca. Eso no se hace delante de testigos”), en viaje, en el museo (“No trepéis a los pedestales de las estatuas para serviros de sus órganos viriles”). El manual termina con un catálogo de locuciones que responden a la estructura “No digas....., di....”. Ante el censor que se indigna con sus escritos, Louys responde: “¿De qué se queja? Yo repito claramente que *no me gusta ver todo eso*. Doy lecciones de moral como usted”.

Un argumento muy frecuente en sociedades que, como la victoriana, aspiran al conservadurismo, es la falacia *ad antiquitatem*, que consiste en afirmar que algo es bueno o correcto sencillamente porque es antiguo o porque “es la forma en que siempre fue”. La sexualidad que los victorianos pretendieron “normal” fue elpreciado tesoro a ser conservado.

El argumento opuesto es la falacia *ad novitatem*, propia de la década del sesenta, cuando con frecuencia se juzgó que algo era bueno sencillamente porque era nuevo. Por entonces el intercambio de parejas o las experiencias de matrimonios grupales fueron sin duda enriquecedoras y novedosas para mucha gente. Sin embargo, no todos los que estaban habituados a una estructura de pareja monogámica basada en la exclusividad sexual encontraron que aquellas experiencias, por entonces novedosas, fueran apropiadas para ellos.

Otro argumento frecuente en sociedades conservadoras como la victoriana es la falacia de la *pendiente resbaladiza (slippery slope)*, según la cual si ocurre un evento, otros eventos catastróficos ocurrirán, una afirmación que se formula sin evidencia suficiente de que dichas consecuencias sean probables. Ejemplos de esta falacia son afirmaciones como “Si legalizamos el divorcio, más parejas se separarán”, “Si legalizamos la marihuana, las personas comenzarán a tomar crack y heroína y deberemos legalizar también estas drogas”. La sociedad victoriana auguró catástrofes como consecuencia de la masturbación, el sexo entre varones y la desfloración prematrimonial, entre otras prácticas que juzgó “aberrantes”.

En los Estados Unidos, el puritanismo de los blancos contrastó con la diversidad de hábitos de los esclavos. Mientras los puritanos asociaban la sexualidad exclusivamente con la procreación, para los descendientes de africanos esclavizados la sexualidad era algo vital, poderoso, natural y placentero.

Ciertas comunidades africanas apreciaban la virginidad; otras, en cambio, no la consideraban valiosa. En algunas el rito iniciático del matrimonio era la mutilación del clítoris, práctica que -creían- aumentaría la fertilidad de las mujeres. En otras se distinguía a la sexualidad de la intimidad. Se promovía la intimidad (abrazos, muestras de afecto, confesiones) con miembros del mismo sexo, y la sexualidad con miembros del sexo opuesto. Hubo también comunidades africanas que celebraron matrimonios entre mujeres basados en acuerdos económicos. En el nuevo mundo estas variadas tradiciones se diluyeron por completo.

La homosexualidad es el máximo tabú de la época victoriana. Las traducciones victorianas omiten toda referencia a la homosexualidad, a la que se califican como “el indecible vicio de los griegos”. Hasta la década del sesenta, el siglo XX fue mucho más intolerante con la homosexualidad (al menos en su forma masculina) de lo que lo fueron las épocas precedentes. La reputación de un hombre podía desmoronarse exclusivamente por la revelación de su amor por los varones. Tributarias del puritanismo victoriano fueron las tragedias que se desataban cuando los padres, horrorizados, descubrían que su hijo tenía relaciones sexuales con una persona de su mismo sexo. Muchos de ellos habrían preferido que su hijo estuviera muerto antes que aceptar su elección sexual. Tributaria del puritanismo victoriano fue también la caza de brujas que tuvo por objeto a los negros, los comunistas y los homosexuales durante el gobierno de Joseph McCarthy en los Estados Unidos.

En 1895, el juicio y posterior encarcelamiento de Wilde, acusado por el padre de su amante de “corromper menores”, fue una expresión muy divulgada de esa homofobia. Wilde fue condenado a dos años de trabajos forzados y en la cárcel contrajo una enfermedad que lo mataría pocos años después de quedar libre. El debate público que tuvo lugar durante el juicio contribuyó al ocaso de la moral victoriana. No obstante, los ecos del victorianismo aún

se hacen sentir cuando la sexualidad es vivida con culpa, como si se tratara de algo pecaminoso. El psicoanálisis, las vanguardias artísticas de entreguerras, los ecos del informe Kinsey y el movimiento de liberación sexual de los sesenta contribuyeron a revertir esta historia.

En las últimas décadas del siglo XX, gracias a la acción de los frentes de liberación homosexual, cada vez con mayor frecuencia los gays han manifestado en favor de sus derechos. En 1973 la homosexualidad fue eliminada como trastorno psiquiátrico del DSM (Diagnostic & Statistical Manual), un manual tomado como referente por la comunidad científica internacional. Desde hace algunos años se ha desarrollado un conjunto cada vez más amplio de teorías y prácticas culturales englobadas bajo el nombre *queer*. El término, que significa “raro”, excéntrico, fue recuperado por su valor antagónico y designa todas las formas de sexualidad no reproductivas, por cuyo reconocimiento aboga, desdeñando las taxonomías binarias homo/heterosexualidad, normalidad/anormalidad, tan caras a los científicos de los siglos XIX y XX.

SIGLO XX

El marxismo y la Union Soviética

En *La Sagrada Familia* Marx defiende los derechos del amor y en diversos escritos muestra tanto una visión crítica sobre el matrimonio, al que considera fundado en la propiedad privada, como una visión crítica de la comunidad de mujeres que propugnaría el “comunismo grosero” (quizá refiriera a Platón, que en *República* instauro la comunidad de mujeres, a ciertos anarquistas o a Fourier, que alienta la comunidad de hombres y mujeres).

En *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* Engels postula que la monogamia se origina en razones económicas y se pregunta si desaparecerá con la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Finalmente considera que en el comunismo la monogamia no sólo no desaparecerá sino que “será plenamente realizada”, que el matrimonio debe durar siempre y cuando el amor persista y que tras la revolución proletaria desaparecerían la esclavitud de la mujer y la de los niños, la moral hipócrita y, sobre todo, el cúmulo de condicionamientos económicos que rodean a la familia.

Tras la victoria de la revolución rusa, el régimen matrimonial de ese país cambia radicalmente; resulta muy fácil disolver un matrimonio ante el Estado (basta el pedido de uno de los cónyuges), se reconocen las uniones no registradas, se suprime la diferencia entre hijos legítimos e hijos naturales, se autoriza el aborto (que de ahí en más comienza a ser gratuito), se derogan las leyes zaristas que prohibían la homosexualidad y un nuevo código penal suprime el carácter delictivo del adulterio, la bigamia, el incesto, la sodomía, el aborto, la prostitución y el concubinato. El *Código soviético del matrimonio* de 1919 decía: “La familia subsiste porque tenemos que vernos con un socialismo en estado naciente. (...) La institución del matrimonio lleva en el socialismo el germen de su ruina”.

Alrededor de 1917, en los medios revolucionarios rusos había comenzado a circular la “teoría del vaso de agua”, por la que se

alienta a que la vida sexual sea tan natural como beber un vaso de agua. En Moscú se crearon comunidades de intercambio de parejas y se experimentaban “nuevas formas de vida” (*Novii Bit*).

Durante los primeros años que siguieron a la revolución rusa, se pensó que marxismo y psicoanálisis debían confluir en pos de la liberación erótica. Alejandra Kollontai, en un primer momento colaboradora de Lenin, preconiza y practica el amor libre, y en nombre de un marxismo radical se convierte en la apóstol de la liberación sexual. En un artículo titulado *Eros con alas* critica la reducción de la sexualidad a una operación fisiológica y la vincula a los sentimientos, a los intereses culturales y a un cambio de conciencia política. Kollontai apoya el amor libre en la convicción de que la revolución bolchevique haría desaparecer a la familia: las mujeres se integrarían al trabajo de producción junto a los hombres y los niños serían cuidados por las *creches*, las guarderías infantiles del Estado. A su modo de ver las relaciones eróticas son por definición inestables, y justifica la posibilidad de mantener relaciones con dos personas al mismo tiempo si, por motivos diversos, colman expectativas distintas.

En 1929, en una entrevista con Clara Zetkin, otra activista de la problemática femenina, Lenin “endereza el timón” y condena severamente a Kollontai, a la “teoría del vaso del agua” y al “anarquismo erótico, la licencia sexual, el amor libre y el amor-pasión”. Censura incluso el excesivo interés teórico por el tema del amor, considerándolo una “problemática burguesa”. Al amor libre Lenin opone el modelo de “matrimonio proletario con amor”: *“Cierto, la sed debe ser saciada - declara-, pero un hombre normal, en condiciones normales, ¿se echaría boca abajo en la calle para beber en una charca de agua sucia? ¿O aún en un vaso cuyos bordes hubieran sido manchados por decenas de otros labios?”*

Lenin propone su propia versión de la teoría del vaso de agua y afirma que “así como no nos gusta beber de un vaso de agua que han usado otros, una mujer que ha hecho el amor con otros hombres no gusta a su propio hombre”. Expresa su enérgico rechazo a la estrategia del Partido Comunista alemán de aceptar que las prostitutas conformen un gremio autónomo dentro del partido y

exige a Clara Zetkin la disolución de ese grupo. Poco a poco se va configurando la idea de que el sexo es una distracción banal ante la necesidad de crear la estructura política y económica de una nueva sociedad. Para la juventud Lenin no propugna el desarrollo pasional sino “deporte, gimnasia, natación, excursiones, toda clase de ejercicios físicos, intereses morales variados, estudios, análisis, investigaciones, todo aplicado simultáneamente”. A su modo de ver, mientras se reorganiza la producción no es conveniente dar importancia ni debatir cuestiones vinculadas con el amor y el erotismo. Si los jóvenes se obsesionan con el sexo, dice, perderán las fuerzas requeridas por las nuevas tareas productivas y por el desarrollo de los soviets. El erotismo aparece como una práctica contraria a la producción. Algo similar ocurriría tras el triunfo de la República Popular China, que prohíbe la poligamia y el concubinato antiguos y promueve un amor “productivo, reproductivo, severo, austero, social, societario y socialista”.

Lenin estuvo unido durante décadas y hasta el fin de su vida a una mujer, aunque paralelamente mantuvo relaciones amorosas con otras mujeres en el marco de la tolerancia del adulterio como una de las posibilidades de mantener una unión estable.

En los primeros años de la Revolución, numerosos intelectuales soviéticos -entre ellos Trotsky- expresan su simpatía por el psicoanálisis y su deseo de que Marx y Freud sean las sombras tutelares de la nueva sociedad. En su afán por combinar el marxismo y el psicoanálisis, Wilhelm Reich realiza una gira por la Unión Soviética con el fin de preconizar la liberación sexual. El resultado es su exclusión del partido comunista y de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Con los años los marxistas soviéticos juzgarán al psicoanálisis como una “ideología reaccionaria, individualista y pan-sexualista”.

En 1934 la homosexualidad es presentada en la Unión Soviética como un “testimonio de la degeneración cultural de la burguesía depravada” y vuelve a ser considerada un “crimen social” penado con la cárcel y la muerte. En la Rusia de los años treinta la persecución de homosexuales fue uno de los métodos preferidos de control social por parte de los contrarrevolucionarios. En 1934 se produjeron arrestos masivos de homosexuales en Moscú,

Leningrado, Jarkov y Odesa. Todos fueron condenados a largos años de trabajos forzados en Siberia. Se cita con frecuencia una frase atribuida por Reich a Gorki: “Que desaparezcan los homosexuales y desaparecerá el fascismo”. La influencia soviética se hizo sentir en la izquierda alemana, que en la década del treinta analoga la homosexualidad al fascismo. Curiosamente, otros nazis calificarían a la homosexualidad como “sexual-bolchevismo”. En 1936 Stalin prohíbe el aborto, reglamenta severamente el divorcio, refuerza los valores de la familia y obliga a las parejas que viven juntas a legalizar su unión. El proceso de restitución de la antigua moral sexual estaba concluido.

El anarquismo y el amor

A fines del siglo XIX y principios del XX, para el anarquismo la discusión en torno al tema de la sexualidad y el amor se inserta en el contexto de un debate más general en torno a la subversión de las costumbres, basado en un marcado anticlericalismo.

El anarquismo tradicionalmente se ha mostrado contrario a la institución del matrimonio. Muchos anarquistas analogaron el matrimonio a la prostitución en virtud de la enorme cantidad de matrimonios consagrados por interés económico, sacrificando el amor. En *Inmoralidad del matrimonio* Rene Chaughi encuentra que el matrimonio es una trampa para el libre desarrollo de la mujer porque “el hombre se transforma en propietario de su cuerpo, de su cerebro, de su libertad, de su salario, de su fortuna, de su nombre, de sus hijos y hasta de los hijos que ella pueda haber tenido con otro”.

En *El matrimonio en el pasado y en el porvenir* Elías Reclus cifra el origen del matrimonio en el rapto, el asesinato, la esclavitud y la promiscuidad brutal. El guerrero entraba de improviso en una aldea, escribe, y en las tinieblas de la noche la incendiaba llevándose a las cautivas, sobre cuyo cuerpo pasarían todos los machos de la horda. El furor del asesinato se convertía en rabia amorosa, y la maternidad calmaba las heridas. Así es como los valientes se proveían de esposas en los tiempos heroicos, agrega.

Poco a poco el rapto se habría consolidado en matrimonio, prueba de ello sería el simulacro de rapto que perdura como ritual en gran cantidad de culturas. En las sociedades que dependían de la agricultura, escribe Reclus, el matrimonio fue una institución agrícola, generadora de hijos que servían como mano de obra para el campo. La mujer, sin embargo, habría permanecido en cautiverio.

En *Matrimonio y amor* Emma Goldman entiende al matrimonio tal como es visto hegemónicamente por la burguesía del siglo XIX, como un pacto de seguridad y un acuerdo económico: “Difiere del seguro de vida en que compromete más y es más riguroso. Pero los beneficios son insignificantes en comparación con la inversión. El seguro del matrimonio condena a la mujer a una larga vida de dependencia, de parasitismo, de total inutilidad, tanto desde el punto de vista individual como social. El matrimonio y el amor no tienen nada en común. Sin duda, ha habido matrimonios por amor. Pero esto no ha sido así porque el amor sólo se pueda afirmar en el matrimonio, sino porque muy poca gente es capaz de superar una convención. Si hay matrimonios basados en el amor, ello ocurre a pesar del matrimonio, no gracias a él. El amor posee el mágico poder de convertir al mendigo en rey. Sí, el amor es libre; no puede vivir en otra atmósfera. En la libertad se entrega sin reservas. Cuando el amor echa raíz no hay leyes, estatutos ni tribunales capaces de arrancarlo del suelo”. Y agrega: “El alto porcentaje de infelicidad, miseria, angustia y padecimiento físico dentro del matrimonio se debe a la criminal ignorancia femenina de los temas sexuales, alabada desde siempre como una gran virtud”.

Para algunos teóricos, tal el caso de Orlando Angel según el estudio de Dora Barrancos sobre el anarquismo en la Argentina de principios de siglo, el amor figura por encima de la sexualidad en virtud de su carácter espiritual, al punto en que “la pareja que se ama verdaderamente puede prescindir de los placeres fisiológicos”.

El repudio al matrimonio burgués concertado exclusivamente en atención a intereses económicos parece ser el tema en el que más coinciden los teóricos anarquistas. En relación a otros temas, el panorama es más variado. Tolstoi celebró la abstinencia sexual; Quiroule se identificó con la propuesta eugenésica y celebró el *amor libre* pero sin concesión de simultaneidad (Proudhon y gran

cantidad de anarquistas califican al adulterio como traición), Bakunin destaca que “amar es querer la libertad y la completa independencia del otro, ya que un ser humano no se distingue de una cosa más que por la libertad”, y Luigi Fabri recomienda no ser ortodoxo en cuestiones de amor: “Haced lo que queráis”, escribe.

El psicoanálisis y el amor

En *El malestar en la cultura* Freud sostiene que la historia de la cultura presupondría la represión de los instintos sexuales y agresivos, entre ellos los instintos sexuales. La cultura se debatiría en la dualidad de *Eros* y *Thánatos*, considerando al primero como el exponente de las pulsiones sexuales, así como también de aquellas fuerzas sublimadas que habrían sido desviadas de sus fines y se encontrarían al servicio de la cultura, y al segundo, *Thánatos*, como la pulsión de muerte, el cúmulo de fuerzas destructivas que se habrían vuelto ingobernables y amenazarían con la autoaniquilación humana. La civilización se basaría así en una renuncia a la vida instintiva, dicho en términos freudianos, en la transformación del *principio del placer* -que regiría el inconsciente- en el *principio de realidad*. El ser humano aprendería a sustituir el placer momentáneo, incierto y destructivo por el placer retardado, restringido pero “seguro”. Lo reprimido no desaparecería sino que permanecería en el inconsciente y retornaría en forma subterránea. De la sublimación de los instintos sexuales se extraería la energía que se canaliza en la cultura, generándose agresividad y culpa. Sin embargo, esta represión de los instintos sexuales terminaría por hacer fracasar la obra misma de *Eros* y fortalecería los instintos destructivos. Así se explicaría por qué esta civilización reprimida y represora es incapaz de controlar la agresividad que genera. Freud se muestra bastante pesimista respecto a la posibilidad de lograr un pleno estado de bienestar en el contexto de la civilización. A su entender el conflicto entre civilización y sexualidad sería provocado por la circunstancia de que el amor sexual es una relación entre dos personas en las que una tercera sólo puede ser superflua y

perturbadora, mientras que la civilización está fundada en las relaciones entre grupos de personas más vastos.

Una de las grandes novedades del psicoanálisis consistió en afirmar que los niños no son seres asexuales. Fue sin duda un gran contraste con la manera victoriana de ver las cosas. Freud consideró que los niños sienten poderosos deseos sexuales, aunque difusos e indiferenciados. Este apetito sexual -al que llamó *libido*- prefiguraría la maduración sexual posterior y se manifestaría como deseo erótico hacia un progenitor y rivalidad hacia el otro. El niño desearía a la madre y rivalizaría con el padre. Estos sentimientos le despertarían desde el temor a perder el amor de sus padres hasta el miedo a ser castrado, y por ello serían reprimidos, es decir, expulsados de la conciencia, y retornarían luego en forma simbólica (en los sueños, actos fallidos, síntomas, etc). El niño o la niña deberían entonces reprimir estos impulsos incestuosos y agresivos considerados indeseables por la familia y la sociedad.

Freud resume la preocupación moderna por la sexualidad y en muchos sentidos encarna una de las reacciones más contundentes contra el victorianismo. Si el victorianismo pretendió borrar a la sexualidad de la faz de la tierra, el psicoanálisis la convirtió en fundamento de todo. Como tantos escritores muy enamorados del concepto articulador de su teoría, Freud se valió de la sexualidad para explicar casi todo y, como se sabe, las ideas utilizadas para explicar casi todo terminan no explicando nada.

Freud afirma también que, durante el desarrollo, la tendencia heterosexual y la homosexual lucharían y una de ellas saldría vencedora. Freud no comparte los argumentos innatistas ni entiende, como muchos psiquiatras de su época, que el homosexual deba ser encerrado. Al pretender dar una apariencia científica al estudio de la sexualidad, más allá de que haya logrado o no convertir al psicoanálisis en ciencia, contribuyó enormemente a su legitimación social, oponiéndose al discurso victoriano. Pero aunque para Freud la homosexualidad constituye una variante sexual, al considerarla como una detención en el desarrollo, dio pie para que gran cantidad de psicoanalistas juzgaran que los homosexuales son incapaces de mantener relaciones maduras y procuraran “convertir” a sus pacientes en heterosexuales. Los

estudios científicos hoy desmienten la teoría de Freud: la homosexualidad responde a razones tan diversas que ni siquiera puede ser considerada una entidad clínica.

El informe Kinsey

En la década del veinte comienza a organizarse un movimiento que lucha por el reconocimiento de idénticos derechos para la homosexualidad en relación a la heterosexualidad. La psiquiatría empieza a dejar de lado ciertas concepciones que reprobaban la homosexualidad, pero aún la considera una conducta “desviada” por no perseguir la finalidad fisiológica de la reproducción. Las teorías que explican la homosexualidad con argumentos biológicos nuevamente salen a luz, y aparecerán intermitentemente hasta la actualidad. Hasta 1935 la homosexualidad era considerada un delito en muchos países, entre ellos Suecia, Suiza, Gran Bretaña y Alemania, donde se la castigaba con una “prisión menor”. En los campos de exterminio nazis los homosexuales fueron estigmatizados con un triángulo rosa en los pantalones. Las penas aplicadas iban desde la castración hasta la muerte. El matrimonio fue convertido en una razón de Estado, y se rechazó toda unión que no correspondiera al rubio arquetipo alemán. La eugenesia, concebida como una disciplina destinada al mejoramiento de la raza, constituyó el “brazo científico” del nazismo, y fundamentó el rechazo de toda unión que apareciera como defectuosa para la continuidad de la raza aria. En 1945 Alemania Oriental abolió las leyes nazis contra la homosexualidad. Alemania Occidental las mantuvo hasta la década del sesenta.

Recién a partir del informe Kinsey los escrúpulos en contra de la homosexualidad sufrirían una estocada decisiva. En los años cuarenta el biólogo norteamericano Alfred Kinsey decidió iniciar una investigación en la que no se partía de los supuestos sobre lo “normal” y lo “anormal”, sino de la voluntad de descubrir cuál era efectivamente la conducta sexual de los norteamericanos. Junto a un grupo de investigadores compiló relatos sexuales de cien mil personas de diversa procedencia educativa, religiosa, ética y

socioeconómica. Su descubrimiento de que los gays y las lesbianas representan una proporción considerable de la población fue un golpe decisivo para el discurso psiquiátrico y psicológico. Kinsey comprobó que los trabajos realizados hasta entonces en el ámbito de la sexualidad humana contenían grandes errores vinculados con lo que los investigadores consideraban “normal” o “anormal”.

La mayor parte de los trabajadores de la salud mental rechazó por entonces los datos del informe Kinsey. Hoy día no hay estudio sobre orientación sexual que no cite el libro de Kinsey *La conducta sexual masculina*, uno de los más comprados y menos leídos de la historia, ya que de erótico tiene poco y nada, más bien es abundante en datos vinculados con el frío universo de las estadísticas. La comunidad gay celebró su aparición: la conducta homosexual ya no aparecía como un “desvío” sino como propia de una minoría oprimida. Un 37% de los hombres entrevistados informó que había tenido una relación homosexual en su vida, y la tasa ascendía al 50% en los hombres solteros de hasta treinta y cinco años. Un 10% de los hombres mantenía relaciones exclusivamente homosexuales. Kinsey afirmaba que el juez que considerara la posibilidad de arrestar a un hombre por sus prácticas homosexuales debería recordar que casi el 40% de los demás hombres podría ser arrestado en algún momento de su vida por actividades similares. El tribunal que lo condenara a prisión, agregaba, debía además tener en cuenta que el 85% de los presos desarrollaba algún tipo de actividad homosexual.

El informe Kinsey reveló también que entre el 27 y el 37% de los hombres casados admitía tener relaciones sexuales extramatrimoniales, que más del 90% de los hombres se masturbaba y el 60% tenía algún tipo de contacto oral-genital. Los conceptos de “normalidad” y “anormalidad” debían ser revisados.

En un segundo informe, publicado en 1953 y titulado *La conducta sexual de la mujer*, se reveló que un gran porcentaje de las mujeres entrevistadas manifestaba interés erótico por otras mujeres. El 25% “reconocía reaccionar eróticamente ante otras mujeres”, y el 19% tuvo algún contacto sexual con otra mujer. Nuevamente la comunidad psiquiátrica se mantuvo indiferente a lo expuesto por Kinsey. Veinte años más tarde, comenzó a reconocer

que la actividad homosexual era algo común por lo menos en algún momento de la vida, y que no debía considerarse un trastorno en absoluto.

El informe Kinsey corrió el velo de hipocresía que sustentaba el puritanismo norteamericano y contribuyó a que, años más tarde, la comunidad científica revisara sus erróneos conceptos sobre “normalidad” y “anormalidad”.

La revolución sexual de los sesenta

Durante el siglo XX, tres descubrimientos científicos fueron cruciales en la conquista de los derechos femeninos: la aparición del agua potable, la introducción de los antibióticos y la creación de la píldora anticonceptiva. En 1850, antes de la aparición del agua potable, uno de cada diez niños nacía vivo. Hasta ese momento el agua venía cargada de bacterias y gérmenes que producían gran cantidad de enfermedades infecciosas, muchas de ellas mortales. Si una mujer quería tener muchos hijos, debía pasar por lo menos por treinta embarazos, es decir, pasar buena parte de su vida embarazada o llorando por los embarazos que había perdido. Con la aparición del agua potable, con la introducción de los antibióticos en 1929 y con la disponibilidad masiva de procedimientos anticonceptivos de alta confiabilidad (particularmente con la aparición de la píldora), que posibilitaron las relaciones sexuales sin riesgo de embarazo, la mujer redujo a unos pocos años el tiempo de gestación, pudo por primera vez decidir qué cantidad de hijos deseaba traer al mundo y mantener relaciones sexuales con mucho menos riesgo de quedar preñada. La introducción de los antibióticos hizo perder el miedo a las enfermedades de transmisión sexual, e impidió que murieran la mayor parte de las mujeres que se sometían a una cesárea.

La revolución sexual de los sesenta tuvo lugar gracias a la posibilidad de separar la sexualidad de su lazo ancestral con la reproducción, cuando la alta tasa de mortalidad en el parto hacía que el placer sexual fuera inescindible del temor al embarazo y a la muerte. (Por otros motivos, el SIDA volvió a anudar el amor a la

muerte). Con la introducción de los anticonceptivos, la sexualidad declaró su independencia.

La revolución política y la revolución sexual irán de la mano en los sesenta, una década en la que el cambio social radical parece posible y en la que utopías largamente acariciadas parecen a un paso de concretarse. El mayo francés del 68 reivindica la liberalización de las costumbres, lucha contra la reprobación ancestral de la homosexualidad a través de las conquistas de los grupos por los derechos civiles de gays y lesbianas y jaquea al machismo mediante las luchas feministas por la igualdad social, económica y sexual. Movimientos juveniles antiautoritarios como el de los hippies rechazan la moral oficial y el militarismo de Vietnam y de Corea, exaltan el amor y la paz y crean la moda unisex, que rompe con los viejos modelos de género sexual. El hippie es más tolerante, menos machista; critica el consumismo y exalta el ocio y el amor. Es la figura opuesta al yuppie de los noventa que, agobiado por el trabajo, con frecuencia no tiene tiempo ni energía suficiente para el amor. En su *Discurso acerca de las pasiones del amor*, Pascal afirma que las dos pasiones fundamentales del hombre son el amor y la ambición. Ambas incluyen a la mayoría de las otras pasiones, que a su entender son secundarias. Pascal encuentra que el exceso de ambición mata al amor, que el ser humano sólo es capaz de tener una gran pasión, y que cuando el amor y la ambición se asocian, ambas se reducen a la mitad.

La década del sesenta lleva a cabo un verdadero combate por la liberación del deseo. Los textos situacionistas del período 1959-1969 reivindican la herencia surrealista en la afirmación de la soberanía del deseo y en la propuesta de un “nuevo empleo de la vida”. La revolución sexual se manifiesta en una mayor permisividad en torno al sexo, en particular el de niños y adolescentes, en la disminución de la edad para iniciar las relaciones amorosas, en la afirmación de la elección de pareja por amor y no por consideraciones económicas y en la caída en descrédito de los modelos religiosos, evidente por ejemplo en la pérdida de importancia de la virginidad femenina. La vieja dicotomía según la cual las mujeres buscaban amor y los hombres sexo, perdía sentido.

La contracara del proceso de liberación fue la voluntad de disciplinamiento de la sexualidad, presente en autores como Wilhelm Reich y Edgar Morin, que en *El amor en cuestión* hace pie en la teoría freudiana de la represión para concluir que las caricias en todo el cuerpo “perpetúan el erotismo infantil presexual y perturban la sexualidad llamada normal”. El beso en la boca tampoco sería recomendable (es decir, “adulto”) por cuanto implicaría “un retorno a la sensualidad infantil, que acentuaría la nostalgia de la relación primera con la madre”. No todos, claro, aceptaron hacer el amor como a Morin, Reich y a otros policías del sexo les venía en gana. Las voces de Finkelkraut y de Foucault alertaron sobre el disciplinamiento que se ocultaba en muchos de los discursos de liberación sexual.

La década del sesenta produce una sexualización de las relaciones amorosas. La imagen cinematográfica del hombre y la mujer satisfechos en la cama como sinónimo de pareja bien avenida es una de las evidencias de este cambio operado en la concepción hegemónica sobre el amor. El concepto de amor-pasión, tal como aparece caracterizado por Stendhal, no excluye la sexualidad pero compromete fundamentalmente la esfera espiritual. La década del sesenta invertirá este esquema y establecerá una correlación directa entre la sexualidad y el amor entendido como pasión.

Sartre y Simone de Beauvoir fueron una pareja paradigmática de los sesenta. Comprometidos políticamente y comprometidos como pareja, aúnan la política, el arte y el amor. Se conocieron en la universidad cuando él tenía 23 años y ella 20, y estuvieron ligados durante toda su vida. Desde los inicios de su relación decidieron mantener una “pareja abierta”, una expresión divulgada en los sesenta para definir a las parejas que renunciaban a la exclusividad sexual. Sartre y Simone de Beauvoir sellaron este pacto bajo la condición de no ocultarle nada al otro. Ella llegó a formar una pareja paralela con un escritor norteamericano durante diez años. Por las cartas que se escribieron, sabemos que la revelación de sus amores paralelos les ocasionó no poco sufrimiento. Formaron parte del imaginario intelectual de la época como paradigma de amor existencialista, un amor que se elige una y otra vez, entrelazando libertad y angustia.

Fourier

Utopista y representante del naturalismo del siglo XVIII, Fourier es otro de los referentes fundamentales de los sesenta. A su modo de ver la felicidad consiste en tener numerosas pasiones y diversos medios para satisfacerlas. Tributario de la exaltación del cambio propia de su siglo y de la concepción platónica del deseo como ausencia, afirma que sin situaciones novedosas el individuo cae necesariamente en el tedio. Y ejemplifica con una canción popular: “Nuestra mujer tiene mucho encanto/la del vecino no tiene ninguno/ pero uno quiere lo que no tiene/y lo que tiene deja de gustar”. Fourier sueña con una sociedad que suprima las “plagas mayores del comercio y la familia”, y donde la mentira y la coacción sean desvinculadas del amor. Habla de la hipocresía de los matrimonios acordados por intereses económicos que se presentan tras una máscara de virtud, de la hipocresía de los esposos y sus amantes, trata al adulterio como uno de los componentes del matrimonio -distinguiendo 114 especies de adulterio femenino, desde el “cornudo en potencia” hasta el “cornudo póstumo”- y denuncia la esclavitud doméstica de la mujer.

Pero Fourier no se limita a criticar. En *El nuevo mundo industrial y societario* y en *La armonía del nuevo mundo* describe en detalle los rasgos de una sociedad que permitiría el impulso integral y continuo de las pasiones. El trabajo sería rotativo y no ocuparía más que unas pocas horas por día. Las necesidades amorosas serían satisfechas “eliminando el egoísmo”, es decir, “el espíritu de propietario celoso, maníaco, dominador”, que nos hace decir a alguien “eres mío”, “no serás de otro”, y también “el espíritu cínico que nos lleva a coleccionar conquistas”, es decir, “el espíritu feudal y burgués en el amor”. “Lo que puede intentarse -escribe-, o al menos considerarse, es el amor ‘en racimo’ del que habla Jacques Legrand, en el que la multiplicidad de amores enriquecerá cada amor en particular en lugar de debilitarlo”. Fourier llega a proponer que nadie se niegue a los requerimientos amorosos de una persona, de modo que el grupo conyugal deje de ser “restringido y egoísta”, aislando a dos seres que no viven más que para sí mismos, y afirma que “una mujer que ha cambiado de amante doce veces y que

conserva amistad por los doce, reservando el amor para el trigésimo, formó, en medio de esa inconstancia, doce lazos amistosos que no habrían existido si hubiese sido constante”.

Reich

Si bien Wilhelm Reich vivió y escribió mucho antes de la década del sesenta, fue una de sus principales sombras tutelares, fundamentalmente porque vinculó la revolución del proletariado con la revolución sexual, las dos grandes pasiones de la época. En sus libros *La función del orgasmo* y *La liberación sexual*, juzgó imposible la reforma sociopolítica sin la liberación sexual: libertad y salud sexual se convirtieron, sin más, en sinónimos.

Reich fue perseguido por un abanico de grupos, desde la ortodoxia psicoanalítica hasta el partido comunista, desde diversas organizaciones religiosas hasta el gobierno norteamericano. Su muerte en una prisión norteamericana inflamó en los sesenta el antagonismo con los Estados Unidos.

Reich entiende que la represión sexual es el origen de todos los males sociales y que obedece al deseo de perpetuar la dominación política y de satisfacer los imperativos de la producción. El placer amoroso sería un “lujo” y un “desperdicio” que no conviene a la industria ni a la burguesía. El deseo habría sido reprimido durante siglos en favor del interés económico de una minoría, básicamente a través del matrimonio monógamo y del autoritarismo paterno, a su entender los dos grandes instrumentos funcionales a la sociedad burguesa. El matrimonio monogámico serviría para desarrollar rasgos de carácter autoritarios y estaría al servicio de un sistema social explotador. En este contexto la sexualidad infantil no podría expresarse libremente, y por ello Reich insta a los niños a masturbarse y a practicar otros juegos sexuales.

La sexualidad aparece para Reich en las antípodas de su idea de poder. Todo aquel que es feliz -y una buena sexualidad aparece ante sus ojos como sinónimo de felicidad- estaría libre de la sed de poder. El cambio social no podría limitarse a la reforma política sino que debería estar basado en la reforma del carácter de las personas.

Reich acentúa la veta genital del psicoanálisis, desconfía del modelo de cura basado en la confesión y crea la “terapia Orgone”, destinada a promover la expresividad sexual por medio del orgasmo genital, la relajación, el masaje y la disipación de la tensión corporal. La libre asociación a su entender no ayuda sino que perturba la posibilidad de conocer los problemas de una persona. El cuerpo tiene su propio lenguaje expresivo, y de lo que se trataría es de posibilitar que la emoción aflore mediante la postura corporal. En sus últimos escritos habló de una energía sexual *orgónica*, que sería medible en unidades denominadas *orgón*.

Reich entiende que Freud habría minado deliberadamente las posibilidades de liberación sexual, modificando en sus últimos escritos su temprana y exagerada insistencia en la libido y bloqueando las implicaciones más radicales de sus propias ideas. Para Reich no existe, como para Freud, un instinto de muerte, sino que la destructividad resultaría de la frustración de la libido.

La homosexualidad aparece para Reich como el producto de una libido frustrada y como una “desviación” que obedece a causas sociales que obstaculizan la fluida relación entre hombres y mujeres. Al evitar la satisfacción de la energía sexual, la sociedad burguesa promovería diversos trastornos psíquicos y somáticos. A su modo de ver la homosexualidad desaparecería con la liberación progresiva de la sexualidad, tal como sucedería con la pornografía. Reich desconocía los estudios transculturales de Malinowski que, al igual que otros trabajos posteriores, demostraron que la homosexualidad es común en contextos culturales completamente ajenos al capitalismo.

Así como hubo quien calificó a Diógenes “el perro” como un “Sócrates loco” por el modo en que radicalizó el ideal socrático de autonomía, habría buenas razones para calificar a Reich como un “Freud loco” por el modo en que radicalizó el componente sexual de la teoría psicoanalítica, reduciendo el bienestar humano a un espasmo (delicioso sin duda, aunque acaso insuficiente para valorar al conjunto de la vida).

Además de Foucault, a quien me referiré más adelante, Alain Finkelkraut es uno de los escritores más críticos del pensamiento de Reich. Finkelkraut cuestiona a Reich y a ciertas consecuencias del

ideario de los sesenta en lo que hace a la normativización y al disciplinamiento de la sexualidad. En *El nuevo desorden amoroso*, publicado en 1977, critica a la “religión del orgasmo” reichiana, que sirvió por aquellos años de bandera para la liberación sexual. Se distancia tanto de los puritanos como de los “liberadores del deseo” o militantes del goce sin sentimientos, fanáticos de la salud y de la higiene. Contra esa camarilla normalizadora, se alinea con el movimiento feminista y con los movimientos minoritarios (gays, lesbianas y prostitutas), que reivindican la coexistencia de todas las formas de sexualidad. Finkelkraut discute directamente con Reich y considera que el parco capital de su revolución sexual es la eyaculación y el esperma, la mercancía suprema con la que deberá medirse toda reflexión sobre la sexualidad. Aunque afirmamos vivir en sociedades democráticas, escribe, seguimos habitando cuerpos monárquicos reunidos en torno al soberano pontífice, el dios Pene. En consonancia con Foucault, Finkelkraut juzga que la línea de demarcación ya no pasa por lo permitido y lo prohibido sino por la norma y sus desviaciones. Se impone una tecnología del goce que trata a los órganos como máquinas técnicas dispuestas en función de un rendimiento, que racionaliza la voluptuosidad y produce en el deseo genital un nuevo imperativo categórico.

En esta escena la mujer sería convocada como una actriz que no puede modificar ni una coma del texto. La liberación sexual que propone Reich sería una invitación a la genitalidad masculina. De la falocracia se habría pasado a la genitocracia, última forma de la misoginia, y a la obligación de la eficacia hedonista entendida en términos de erección y eyaculación permanentes. Finkelkraut no ignora que cuando Freud habla de sexo también lo hace en un nivel simbólico. Sin embargo, afirma que desde Freud (un poco) y desde Reich (sobre todo) nada escapa al imperativo del orgasmo. Si alguien no fijara su atención en el orgasmo, sería “infantil”. El único placer adulto sería genital, y ese sería el placer que predominantemente destacan las doctrinas de la liberación sexual. En torno a la eyaculación se ordenaría todo el ritual amoroso. El orgasmo sería el foco de todas las pulsiones y un nuevo medio de salvación del cuerpo. El placer parecería proporcional a la cantidad de esperma, como aquel libertino del *Justine* de Sade que se ahorca para eyacular

varias veces seguidas y corta la cuerda justo antes del estrangulamiento total. Sin embargo, ironiza Finkelkraut, el pene tiene sus inconvenientes: cuelga, oscila entre las piernas como un péndulo de relojería, es vulnerable, pasivo, testarudo, se levanta cuando nadie lo llama, se queda fofo en instantes cruciales y tiene una limitada potencia de riego. El modo occidental de hacer el amor, dando excesiva importancia al orgasmo, traduciría la angustia fundamental de los varones. El atleta sexual no podría exhibir su debilidad, debería mostrarse como un “jornalero del pito” y un “jadeante de la bragueta”. El imperativo del orgasmo, por otra parte, habría reemplazado al imperativo de la reproducción.

Finkelkraut califica a Reich como un “policía del sexo” que imparte órdenes tales como la de no reír ni hablar durante el acto sexual. A su modo de ver la teoría del orgasmo reichiana es utilitarista: adapta un medio (el placer) a un fin (el orgasmo); el orgasmo aparecería como políticamente correcto porque es breve y compatibiliza con las presiones sociales del trabajo. Los amantes serían los obreros de un trabajo llamado sexo. La relación sexual perfecta sería una mecánica sin falla alguna. El orgasmo se vincularía con el orden de las evidencias, sería de algún modo “visible”, y atribuiría a la mujer los mismos deseos que el hombre. Contra el goce disciplinario, contra la tiranía de la genitalidad, Finkelkraut opone un modelo de sexualidades múltiples y abiertas.

Las críticas de Finkelkraut y Foucault a Reich coinciden justamente en este punto, que es el de advertir que bajo la apariencia de “liberación” se puede esconder en realidad el afán disciplinario por determinar cuáles son las formas “normales” y “anormales” de sexualidad. Foucault y Finkelkraut se rebelan contra este afán normalizador y proclaman el derecho a la diversidad.

Pocas veces se explicita hasta qué punto Foucault discute con Reich en muchos de sus libros, particularmente en la *Historia de la sexualidad*, donde destaca que, lejos de ser reprimido, el discurso sobre el sexo fue permanentemente suscitado en Occidente. Por momentos parece excederse en su crítica a la hipótesis represiva, lo que lo obligará a efectuar aclaraciones en las que dirá que no niega las múltiples prohibiciones que han estado vinculadas a la esfera de

la sexualidad. Foucault también critica a Reich por el modo en que opone el sexo al poder, ya que desde la matriz nietzscheana con que Foucault entiende al poder, como una fuerza que atraviesa todo el tejido social, y no, tal como lo hace Reich, asociándolo al dominio, el discurso sobre el sexo encarna en sí mismo una forma de poder, un poder que constituye a los sujetos y articula sus preferencias y sus formas de ser.

Marcuse

Herbert Marcuse es otro de los inspiradores de mayo del '68, particularmente a través de su proyecto de aunar la liberación sexual y la liberación política. A su entender la disciplina del trabajo moderno sólo es posible en la medida en que el cuerpo queda deserotizado. El amor puede ser liberador porque predispone a respetar al otro como a un igual, un hábito que rompería con el modelo de familia autoritaria y patriarcal. El amor sería compatible con un concepto de ciudadanía más amplio, con una sociedad menos represiva y más gratificante. De este modo, en *Eros y civilización*, uno de sus libros fundamentales, Marcuse enmarca dentro de la esfera social las categorías ahistóricas de *El malestar en la cultura*, y revierte el pesimismo de Freud para imaginar una sociedad en la que sería posible aunar la liberación sexual y la liberación política. Allí donde Freud juzgaba que la represión sexual es la condición de posibilidad de toda sociedad, y que esta represión a la larga fortalece los impulsos destructivos, que se vuelven ingobernables, Marcuse afirma que la represión no es propia de todas las sociedades sino de la “razón explotadora” del capitalismo mediante sus instituciones. El amor aparecería así como un problema social. El optimismo de Marcuse se relaciona justamente con su categorización histórica de la represión: desaparecido el capitalismo, sería posible edificar una organización más nueva y racional de la sociedad que prescindiera de esa represión sobrante, en la que la pulsión de vida debería predominar sobre la pulsión de muerte y destrucción, y en la que se daría fin al trabajo alienado. Marcuse encuentra que existe un camino para

evitar que la civilización se autoaniquile, ya que a su entender el capitalismo avanzado cuenta con una plenitud de recursos intelectuales y materiales que tornarían posible la construcción de una civilización no represiva.

Marcuse también ve en la sexualidad reducida a la esfera genital una restricción del placer impuesta con el fin de reducir al mínimo el tiempo destinado al sexo para potenciar el resto del cuerpo como instrumento de trabajo. La homosexualidad a su entender es una elección legítima que, sin proponérselo, opera como una crítica a esta restrictiva sexualidad genital y reproductiva.

Fromm

Erich Fromm, otra de las sombras tutelares de los sesenta, adopta una perspectiva similar a la de Ovidio: el amor no es una sensación placentera con la que uno “tropieza” si tiene suerte sino un arte que requiere conocimiento y esfuerzo, tal como lo requiere el arte mismo de vivir. Si bien dedicamos mucha energía a alcanzar éxito, dinero, prestigio y poder, escribe, nos abocamos muy poco a aprender el arte de amar.

El amor es un asunto difícil. Fromm encuentra que la satisfacción en el amor no puede lograrse sin la capacidad de amar al prójimo, humildad, coraje, fe y disciplina. A su modo de ver no son muchas las personas capaces de amar, básicamente porque la mayoría de la gente cree que el problema del amor consiste en ser amado y no en la propia capacidad de amar. De allí que -cabría agregar a lo dicho por Fromm- cuando una persona se separa no es frecuente que considere que no ha perdido su capacidad de amar.

Para Fromm, que reivindica implícitamente el concepto de *agape* cristiano, dar produce más felicidad que recibir. Sin embargo, escribe, casi todos están más preocupados por ser dignos de amor que por amar, y lo hacen a través de la búsqueda del éxito, del poder y la riqueza, en el caso de los hombres, y siendo atractivas, mediante el cuidado de su cuerpo y de su ropa en el caso de las mujeres.

Otra razón por la que se cree que en el amor no hay nada que

aprender es la suposición de que el amor es un objeto y no una facultad. La gente piensa que amar es sencillo y que lo difícil es encontrar a alguien apropiado para amar. Esta idea habría surgido por contraste con la mentalidad victoriana, para la que el matrimonio debía ser un arreglo entre familias y no una elección personal. La posterior imposición en todo el mundo del concepto de amor romántico, tan asociado a la libertad, habría acrecentado la importancia del objeto frente a la función. Como, además, toda nuestra cultura está basada en el deseo de comprar, focalizaríamos la atención en la búsqueda del candidato adecuado y no en nuestra capacidad de amar. Así es como “atractivo” refiere habitualmente a un conjunto de cualidades que son populares y por las cuales hay demanda en el mercado de la personalidad, señala Fromm. Dos personas se enamorarían cuando sienten que han encontrado el mejor objeto disponible en el mercado, dentro de los límites puestos por sus propios valores de intercambio.

Fromm advierte que prácticamente no hay ninguna otra actividad o empresa que, como el amor, se inicie con tantas expectativas, y que, no obstante, fracase tan a menudo. Si ello ocurriera con cualquier otra actividad, la gente estaría ansiosa por conocer los motivos del fracaso y por corregir sus errores.

Al igual que otros autores que influyeron en el ideario de los sesenta, Fromm señala que estar en pareja puede ser una buena ocasión de practicar el egoísmo de a dos. Si una persona ama a otra y es indiferente al resto de sus semejantes, escribe, su amor no es amor sino una relación simbiótica, un egoísmo ampliado. Si amo realmente a una persona, amo a todas las personas, amo al mundo, amo la vida. Si amo a una persona, debo poder decir “Amo a todos en ti, a través de ti amo al mundo”.

Junto a Finkelkraut y a Foucault, Fromm se inscribe en la corriente crítica de la excesiva normativización y tecnificación del sexo que corre paralela a los procesos de liberación sexual del siglo XX. Admite que si bien la terapia psicoanalítica no concuerda con la idea de que el conocimiento de la “técnica sexual apropiada” conduce a la felicidad sexual y al amor, esta sexualización de las relaciones amorosas se vincula en alto grado con las teorías de Freud, para quien el amor es básicamente un fenómeno sexual. Y

cita a Freud: “El hombre, al descubrir por experiencia que el amor sexual (genital) le proporcionaba su gratificación máxima, lo convirtió en un prototipo de toda felicidad, y debió haberse visto impelido a hacer de su erotismo genital el punto central de su vida”. Freud habría estado influido por el materialismo predominante en todo el siglo XIX, razón por la cual a su entender hasta la ternura aparecería como una sublimación del instinto sexual.

A Fromm rara vez se le perdona que su excelente libro *El arte de amar* se haya convertido en un best-seller. Sin embargo, su mérito no es menor: a contramano de tanto teórico sesentista dispuesto a legislar en torno al amor y la sexualidad, retoma una tradición poco frecuentada en Occidente, la del amor como un arte y no como una fuerza extraviada que rompe todo a su paso. Hoy, cuando el discurso amoroso parece agotarse en una red interminable de reclamos mutuos, su valoración del amor como entrega (*agape*) parece de lo más oportuna.

Foucault y la “Historia de la sexualidad”

La invención del concepto de *sexualidad* para Foucault es parte de los procesos involucrados en la formación y consolidación de las instituciones sociales modernas. El término *sexualidad* aparece por primera vez en el siglo XIX. La palabra existía en la jerga técnica de la biología y de la zoología, pero recién en el 1800 fue utilizada con el significado que tiene hoy para nosotros -el que describe el Oxford English Dictionary: “la cualidad de ser sexuado o tener sexo”-. La investigación de Foucault no parte de la biología sino de la historia: desde esta perspectiva la sexualidad es un constructo social, opera en campos de poder y no meramente como un conjunto de impulsos biológicos que claman por ser liberados.

Foucault escribió buena parte de sus libros en las décadas del sesenta, setenta y ochenta del siglo XX. En su *Historia de la sexualidad*, su última obra, en lugar de hablar sobre la represión, como hacen tantos autores, postula que Occidente ha encontrado una enorme satisfacción en hablar sobre sexo, critica la tesis de Reich y de Marcuse sobre la represión sexual, y señala que la

supuesta “represión” ha sido en realidad una técnica para poner al sexo en discurso, una incitación creciente a hablar de sexo y a implantarlo en todos los dominios (demografía, medicina, psicología, pedagogía, justicia penal).

En coincidencia con Deleuze y Guattari, duda de que todos los efectos del así llamado “movimiento de liberación sexual” sean realmente liberadores, y postula que al amparo de ese movimiento también anidó un considerable afán de normatividad y disciplinamiento. Foucault alude entre otros a Reich y a su consideración de que la única sexualidad “sana” es genital y heterosexual, a ciertos psicoanalistas, según los cuales existen formas “adultas” e “infantiles” de sexualidad, y a todo manual que dictamine un “deber ser” sexual.

Los sesenta son años pródigos en manifestaciones públicas de orgullo gay, a las que Foucault juzgaba peligrosas por su esencialización de la preferencia sexual, es decir, por la posibilidad de que antes de valorar cualquier otra cualidad humana, un individuo fuera definido ante todo como “un homosexual”, y por la posibilidad de que el deseo sexual por personas del mismo sexo fuera tomado como patrimonio de un grupo bien delimitado de individuos. Para Foucault la homosexualidad no funda por sí misma una identidad. En oposición al modelo contemporáneo, en Atenas las prácticas homosexuales eran libremente aceptadas sin que existiese la homosexualidad en cuanto tal, definitiva, estampillada. La reivindicación identitaria moderna sería incomprensible para un ateniense. En el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, Foucault escribe: “Los griegos no contrastaban como dos opciones exclusivas, como dos tipos de comportamiento totalmente diferentes, el amor por su propio sexo y el amor por el otro. Lo que oponía a un hombre moderado y dueño de sí mismo a aquel que se entregaba sin freno a los placeres era, desde el punto de vista moral, mucho más importante que aquello que distinguía las categorías de placeres a los que era posible consagrarse con el mayor interés. Tener costumbres ligeras era no saber resistir ni a los hombres ni a las mujeres, sin que lo uno o lo otro fuera más grave. (...) Se puede hablar de la ‘bisexualidad’ ateniense, pensando en la libre elección que se acordaba entre los dos sexos. Sin embargo, esa posibilidad

no estaba para ellos referida a esta doble estructura, ambivalente y 'bisexual' del deseo. A sus ojos, aquello que hacía desear a un hombre o una mujer era únicamente el apetito que la naturaleza había implantado en el corazón del hombre por aquellos que son 'bellos', sin importar su sexo".

La voluntad de dar una enorme importancia al discurso sobre sexo también está presente en la voluntad de regular la vida sexual de los creyentes mediante la confesión católica, en el examen de conciencia impuesto por la Contrarreforma y en la práctica psicoanalítica. En su sentido moderno, la confesión es para Foucault el conjunto de procedimientos por los que el sujeto se ve incitado a producir un discurso de verdad sobre su sexualidad. Mientras antes del siglo XVIII la cuestión de la sexualidad es abordada fundamentalmente por las familias y los moralistas, desde finales del siglo XVIII nace una nueva tecnología del sexo en la que también intervendrán hombres de gobierno, médicos y pedagogos. La estadística será una ciencia del Estado que se esforzará por conocer las leyes de la población con el fin de controlarla en función del logro de un buen gobierno. Se estudiarán fenómenos tales como la natalidad, la fecundidad, el número de hijos legítimos e ilegítimos, los efectos del celibato, la frecuencia de las relaciones sexuales y las prácticas contraceptivas. La sexualidad infantil saltará a un primer plano y se observará un creciente interés por aquellos que son considerados "criminales y locos".

Foucault encuentra que en la era victoriana la sexualidad era un secreto abierto, discutido sin cesar en innumerables textos y fuentes médicas. Tal fue la obsesión del victorianismo por la sexualidad, que la juzgó el núcleo de toda experiencia humana. Algo similar ocurre con Freud: mientras Platón juzga que la esfera decisiva es la espiritual, y que el amor físico es una versión degradada de esa forma de amor "alta" y espiritual, Freud invierte ese discurso, considerando que la esfera decisiva es sexual, y que toda expresión espiritual es una transformación o "sublimación" de esa energía primordial.

La exaltación del discurso sexual de la que habla Foucault en realidad no refuta la tesis de la represión sexual sino que obra como su contracara. En *La transformación de la intimidad* Giddens

escribe: “Quien crea que la hipótesis represiva no contiene verdad alguna debería ponderar el hecho de que, sólo hace setenta y cinco años, en Gran Bretaña las muchachas solteras que quedaban embarazadas eran enviadas a reformatorios y hospitales mentales”. Foucault extrema su crítica a la hipótesis represiva, al igual que tantos filósofos que en su afán de postular una tesis audaz, indefectiblemente resultan unilaterales. La obsesiva y permanente puesta en discurso de la sexualidad, que Foucault recalca con enorme pertinencia, no es más que la contracara esperable del fenómeno de la represión.

EPILOGO

“Es el amor. (...) La hermosa máscara ha cambiado, pero como siempre es la única”. (Jorge Luis Borges, *El amenazado*)

En Occidente ha prevalecido una concepción irracional sobre el amor. Curiosamente éste fue uno de los aportes más significativos de los antiguos griegos -fundadores de la cultura racionalista- a nuestras formas contemporáneas de entender el amor, y también una de las tantas razones por las que se ha establecido un nexo tan estrecho entre amor y sufrimiento. A diferencia de los hindúes, de los chinos o de los japoneses, los griegos no entendieron al amor como una virtud por ser cultivada sino como una enfermedad, como una forma de locura que, aunque muy dulce, puede destruir todo lo que una comunidad e incluso el mismo amante valoran. El amor no fue considerado un arte, una práctica que se enseña, se aprende y se perfecciona, sino un mecanismo irracional, espontáneo, no intencional e inducido desde el exterior -mediante las flechas de un dios caprichoso- que deja al individuo inerte, a merced de fuerzas completamente externas a sí mismo.

Un refrán popular previene que “la única ventaja de jugar con fuego es que uno puede aprender a no quemarse”. Desde una perspectiva completamente irracionalista del amor, estaríamos condenados a quemarnos una y otra vez.

La concepción hegemónica que hemos heredado de los griegos identifica al amor con una forma particular y breve del amor que conocemos como enamoramiento, una exquisita efervescencia con pronta fecha de vencimiento, basada en la idealización y en la ausencia del ser amado. Esta noción ha dado lugar a una recurrente falacia en el discurso amoroso, la de la ambigüedad que supone el uso de la palabra *amor* con sentidos diversos a lo largo de un mismo razonamiento, por ejemplo cuando se afirma que la pareja debe estar basada en el amor (en referencia a una acepción amplia que conjuga la atracción sexual con el compañerismo y el apego que se establece con el paso del tiempo), y que por tanto cuando uno de sus integrantes no ama (en alusión a la efervescencia del enamoramiento), ya no tiene sentido seguir juntos.

Entender al amor como un sentimiento espontáneo y repentino (tal la concepción del flechazo) y no como una relación que se construye a lo largo del tiempo, supone el desarrollo de altas dosis de idealización, en particular por parte de las mujeres, que aún son más educadas para el amor que los hombres.⁷ “Acabo de conocer a un hombre maravilloso; es de ficción, pero no se puede tener todo”, comenta la protagonista de *La rosa púrpura del Cairo*, una película de Woody Allen que refleja muy bien el proceso de idealización que caracteriza al discurso amoroso femenino. Contribuyen a esta idealización procedimientos característicos de la seducción amorosa como la mimesis, que lleva a brindar una imagen mejorada de uno mismo, subrayando las afinidades y ocultando los desacuerdos y las propias debilidades. Cuando se ingresa al amor por la puerta del flechazo y del enamoramiento, las expectativas suelen ser altísimas, el otro es menos quien es que quien deseamos que sea, y con frecuencia se incurre en una falacia de *generalización indebida* al considerar que en unos pocos encuentros resulta evidente que los amantes están “hechos el uno para el otro”. Se espera que la pasión se afiance en la pareja, pero cuando el hechizo se ha roto -y la pasión es finita por definición-, sólo resta el desencanto, la desilusión o el omnipotente deseo femenino de cambiar al otro. El divorcio aparece entonces como la resolución previsible de un sentimiento que no puede durar. Este proceso de desencantamiento también se vincula con la *falacia de falsa analogía* presente en el mito del andrógino (divulgado popularmente como el de las “almas gemelas” o el de la “media naranja”). Si mediante el flechazo se reconoce a la “mitad perdida”, con mucha más razón el amado deberá responder a la imagen que se ha forjado de él, similar por otra parte a la que el amante tiene de sí mismo.

De la analogía de las “almas gemelas” se desprenden otras ideas que han contribuido a anudar amor y sufrimiento: la de no juzgarse “completo” si no se está en pareja, la de confundir la pérdida de un amor con la pérdida de nuestra capacidad de amar y el supuesto de que una y sólo una persona está destinada a “hacernos felices” en el amor. La falsa analogía de las almas que vagan en busca de su mitad

7. Juegan más con muñecas y están más en contacto con narraciones románticas, mientras los varones juegan con autos o con armas de guerra.

perdida también dio lugar a la falacia de la *falsa dicotomía* (o falacia del *blanco y negro*), que plantea mediante juegos de oposiciones dos alternativas, sin considerar que en realidad existen muchas más. Los crímenes y los suicidios pasionales, un tópico de referencia obligada desde la mitología griega hasta el presente, con frecuencia presuponen esta concepción según la cual sólo una persona está “destinada” a amarnos.

Si la relación con el “alma gemela” no es posible, la vida carecería de sentido. Nuestra propia integridad habría sido avasallada. Pero el amor no consagra la individualidad. No somos naranjas rebanadas ni erramos en busca de nuestra mitad perdida. A lo sumo encontraremos personas afines pero distintas a nosotros a las que podremos amar más allá del período de encantamiento primero (si lo hubiere), de acuerdo a nuestra disposición para conciliar las diferencias y a resolver los problemas que sobrevienen a toda relación humana que se prolonga en el tiempo.

La concepción platónica del deseo como ausencia -según la cual se ama fundamentalmente cuando se carece del sujeto amado o de sus cualidades dignas de amor-, profundizada por el cristianismo, el amor cortés medieval, el romanticismo, el psicoanálisis y la sociedad de masas contemporánea, favoreció la concentración del interés en el período de la conquista. Amaríamos más la búsqueda del amor que el amor en sí mismo. Desde esta perspectiva se juzgó erróneamente que el ser humano es por definición un animal insatisfecho, sin considerar que el deseo también se crea en la presencia de lo amable y de sus cualidades. La concepción platónica, fundamentalmente a través del carácter extremo que adquirió para el cristianismo, también contribuyó a estrechar el lazo entre amor y sufrimiento mediante el dualismo con que descalificó al cuerpo en favor de la esfera espiritual. A diferencia de India y China, donde se pensó que la iluminación espiritual está asociada con el sexo y es una forma de trascender la mortalidad, Occidente inscribió a la sexualidad en el registro de lo inconfesable, suscitando complementariamente su sobredimensionamiento, multiplicando al infinito el placer de decir el amor y valorando a la sexualidad como si se tratara de la clave de la condición humana en su conjunto.

La cultura occidental pareció menos interesada en focalizar su

atención en un arte de amar que en inscribir el discurso amoroso en el registro de lo prohibido y de lo permitido, en el de las “normas” y en el de sus supuestos “desvíos”. De ahí la fascinación por los “amores prohibidos” y la identificación del “triángulo amoroso” con el argumento de las historias de amor.

El amor cortés medieval subrayó la identificación del amor con el deseo, y del deseo con la ausencia. La exaltación del amor no correspondido propia de la cultura de masas contemporánea es tributaria del canto de aquellos trovadores que entendieron que el sufrimiento era prueba necesaria y suficiente del amor.

Lamentablemente las mejores ideas sobre el amor aportadas por el cristianismo -su acento en el amor entendido como donación y no como exigencia, su ampliación del concepto de amor al conjunto de la humanidad-, fueron oscurecidas por la exaltación del sufrimiento en prácticas autoflagelantes que en muchos casos pretendían dominar los impulsos sexuales, y por siglos de intolerancia y persecuciones realizadas paradójicamente en nombre de la “religión del amor”.

El romanticismo consagró a la infelicidad como destino del amor. *Madame Bovary*, la novela realista de Flaubert, describió la infelicidad de la mujer burguesa educada en el romanticismo, y fue una historia arquetípica en la descripción de los efectos indeseados que la “educación para el amor” (*bovarismo*) suele tener en gran cantidad de mujeres. Flaubert valora al amor-pasión en su justo límite, no lo considera omnipotente e incluso lo desmitifica por la frecuencia con que conduce a la desdicha al abreviar en ausencias, idealización y expectativas desmedidas.

La revolución sexual que tuvo lugar a mediados del siglo XX invirtió definitivamente el dualismo platónico y cristiano: el cuerpo sería ocasión para la alegría, para la experimentación y para la libertad. Todas las orientaciones sexuales serían admitidas. Sin embargo, también fue clara la voluntad de disciplinamiento en autores como Reich, que aseguraba que cuando culminara el proceso de liberación sexual desaparecería la homosexualidad de la faz de la tierra, o en ciertos cultores del amor libre cuando sólo podían sostener el ideal de la “pareja abierta” (que no supone la exclusividad sexual) al precio de un enorme sufrimiento, infligido a sí mismos o a sus parejas. Por supuesto, no fue el caso de todos los cultores de la

“pareja abierta”: muchos de ellos experimentaron nuevas formas de entender el amor sin infligir daño en aras de un “deber ser”.

Siempre que se ama existe la posibilidad de sufrir. La mayor parte de las cosas que nos colman de felicidad, al mismo tiempo tienen el poder de infligirnos dolor. Sin embargo, como señalaba en el comienzo de este libro, las concepciones hegemónicas que signaron a Occidente dieron un paso más, llegando a postular la “dignidad” del sufrimiento por amor y entendiendo que el dolor es prueba de la intensidad del sentimiento.

Parte de la cuota necesaria de sufrimiento que implica el amor se vincula con el hecho de que, como individuos modernos y occidentales, debemos elegir por nuestra cuenta a la pareja con la que compartiremos gran cantidad de momentos de nuestra vida. En las sociedades premodernas, y aún en gran cantidad de culturas del presente, esta tarea corresponde a los padres, sin que por ello la posibilidad de sufrimiento esté ausente. La libertad, creo, trae innumerables ventajas. Por nada del mundo renunciaríamos a ella. Sin embargo, también agrega responsabilidad y otro tipo de sufrimiento, el que resulta de nuestras propias elecciones. Como sujetos modernos, estamos librados a nuestras propias fuerzas. Como sujetos modernos, somos compelidos a pensar que el cambio siempre es bueno para nuestras vidas. La publicidad y las representaciones culturales no parecen decirnos otra cosa. No es extraño que el zapping amoroso se convierta entonces en el juego generalizado de la sociedad de consumo. Si antes se toleraba demasiado, ahora no se tolera casi nada, de modo que con frecuencia el amor adquiere la “vida útil” de un electrodoméstico. Como sujetos modernos, también, vivimos una época en la que el lazo social tiende a quebrarse. Los más afortunados encuentran en la familia, en los amigos o en la pareja un amparo que los preserva de las inclemencias de un individualismo feroz. Otros sufren uno de los efectos más penosos del individualismo moderno: se sienten solos, desamparados, excluidos de la estructura de “vida en pareja” o de “vida en familia” que aún parecería signar hegemónicamente a ciertas sociedades.⁸ Si desean encontrar un amor,

8. En grandes ciudades como Nueva York o Berlín parece bastante más frecuente que el eje articulador de la vida sean los amigos y no la pareja. En estas ciudades, no estar en pareja no parece tan desafortunado como en otras ciudades más conservadoras (tal el caso de Buenos Aires).

no saben dónde buscarlo, ya que una de las consecuencias del atomismo contemporáneo y de la moderna libertad de elección de pareja es que los mecanismos sociales que facilitan este cometido son insuficientes. Internet palió de algún modo esta dificultad, posibilitando una red de conexiones humanas impensables hasta hace pocos años y un contacto menos mediado por la presencia física, pero potenciando también la idealización mediante el juego de ausencias planteado por el género epistolar.

Reflexionar sobre el amor constituye un verdadero desafío en momentos en que los cambios científicos se tornan vertiginosos, cuando es posible escindir por completo la sexualidad de la reproducción, cuando los métodos de fertilización asistida plantean cambios que apenas alcanzamos a vislumbrar, cuando asistimos a cambios sustanciales como la disolución de un modelo de familia centrado en la crianza de los hijos.

Como he tratado de plantear en este libro, encuentro que el amor puede exceder en mucho el período del enamoramiento o del amor-pasión. El *amor-acción o amor-compañero* es un amor de más largo alcance que implica querer al otro porque se lo conoce y se goza de su presencia y no de su ausencia, una relación en la que el paso del tiempo puede estrechar el vínculo y convertirse en un dato a favor y no en contra, y en la que es posible sobrellevar los problemas que necesariamente alcanzan a toda relación humana duradera.

Creo que el amor en sus múltiples formas tiene un fuerte componente emancipador ante la lógica ascética del trabajo y del deber. En un mundo cosificado y hostil, el amor aún representa el reino de la gratuidad. Encuentro que un desafío importante para el individuo contemporáneo es el de aceptar el carácter problemático del amor frente a las imágenes idealizadas de gran cantidad de representaciones culturales. La pareja sigue siendo el ámbito donde es posible aunar una ética de la ternura con el sexo, cultivando al amor como un arte, es decir, aprendiendo del error para barajar nuevamente las cartas de uno de los juegos más bellos y antiguos del mundo.

BIBLIOGRAFIA BASICA

- Abelardo, Pedro: *Historia de mis desventuras*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993
- Acevedo, Zelmar: *Homosexualidad, hacia la destrucción de los mitos*, Buenos Aires, Del Ser, 1985
- Ackerman, Diane: *Una historia natural del amor*, Barcelona, Anagrama, 2000
- Alain: *Les arts et les dieux*, La Pléiade, París, 1961
- Alexandrian: *Historia de la literatura erótica*, Buenos Aires, Planeta, 1990
- Aristóteles: *Obras completas*, Gredos, Madrid 1984
- Barthes, Roland: *Fragments de un discurso amoroso*, México, Siglo XXI, 1982
- Bakunin, Mijail, Malatesta, Errico, y otros: *El amor libre. La revolución sexual de los anarquistas*. Buenos Aires, Rodolfo Alonso, 1973
- Barrancos, Dora: *Anarquismo, educación y costumbres*, Buenos Aires, Contrapunto, 1990
- Bestard, Joan: *Parentesco y modernidad*, Buenos Aires, Paidós, 1998
- Bonifaz Nuño, Rubén (comp.): *Antología de la lírica griega*, México, UNAM, 1998
- Comte-Sponville, André: *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 2000
- La felicidad, desesperadamente*, Barcelona, Paidós, 2001
- El amor, la soledad*, Buenos Aires, Paidós, 2000
- Cooper, David: *La muerte de la familia*, Barcelona, Planeta, 1976
- Donzelot, Jacques, *La policía de las familias*, Valencia, Pre-textos, 1979
- Dubby, Georges: *El amor en la Edad Media*, Buenos Aires, Eudeba, 1973
- Epicuro: *Obras*, Barcelona, Atlaya, 1995
- Epigramas eróticos griegos. *Antología Palatina*, Madrid, Alianza, 2001
- Ficino, Marsilio: *Sobre el amor*, México, Universidad Autónoma, 1994

- Finkielkraut, Alain: *La sabiduría del amor*, Barcelona, Gedisa, 1993
- Flaubert, Gustav: *Madame Bovary*, Barcelona, Luis Tasso, 1963
- Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1997
- Fourier, Charles: *La armonía pasional del nuevo mundo*, Madrid, Taurus, 1973
- Fromm, Erich: *El arte de amar*, Buenos Aires, Paidós, 1961
- Giddens, Anthony: *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra, 1998
- Guillebaud, Jean-Claude: *La tiranía del placer*, Andrés Bello, 1998
- Guitton, Jean: *Ensayo sobre al amor humano*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968
- Sabiduría cotidiana. El libro de las virtudes recuperadas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2002
- Haliczer, Stephen: *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, Madrid, Siglo XXI, 1998
- Hebreo, León: *Diálogos de amor*, Buenos Aires, Austral, 1965
- Kierkegaard, Soren: *El amor y la religión*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1967
- Langley Moore, Doris: *La técnica de la seducción*, Buenos Aires, Vergara, 2001
- Le Goff, Jacques: *Los intelectuales en la Edad Media*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965
- El amor en la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1985
- Lo Duca: *Historia del Erotismo*, Buenos Aires, Siglo XX, 1970
- Marcuse, Herbert: *Eros y civilización*, Madrid, Sarpe, 1983
- Marina, José Antonio, y Pópez Penas, Marisa: *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Anagrama, 1999
- Maurois, André: *Cinco rostros del amor*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942
- Ovidio: *Arte de amar. Remedios contra el amor*, Barcelona, Akal, 1987
- Pascal, Blaise: *Pensamientos*, Madrid, Sarpe, 1984
- Platón: *Obras completas*, Gredos, Madrid 1988
- Paz, Octavio, Marcuse, Herbert, Axelos, Kostas, Morin, Edgar y otros: *El amor en cuestión*, Buenos Aires, Rodolfo Alonso, 1969
- Reich, Wilhelm: *La revolución sexual*, Barcelona, Planeta, 1993

- Rougemont, Denis de: *Amor y occidente*, México, Caltz, 1993
- Savater, Fernando (comp.): *Filosofía y sexualidad*, Barcelona, Anagrama, 1982.
- Schopenhauer, Arthur: *El amor, las mujeres, la muerte*, Tresal, Buenos Aires, 1972
- Spinoza, Baruch: *Ética*, Madrid, Hispamérica, 1972
- Stendhal, *Del amor*, Buenos Aires, Granica, 1967
- Sternberg, Robert: *La experiencia del amor. La evolución de la relación amorosa a lo largo del tiempo*, Barcelona, Paidós, 2000
- Tannen, Deborah: *You just don't understand. Women and men in conversation*, New York, Quill, 1991
- Vengetti Finzi, Silvia: *Historia de las pasiones*, Buenos Aires, Losada, 1998

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento a dos de las sombras tutelares que inspiraron la investigación de este tema: Denis de Rougemont y André Comte-Sponville. Ambos plantearon el nexo entre amor y desdicha que está presente en las concepciones occidentales sobre el amor. Rougemont cifra el origen de esta correlación en el *fin amour* medieval. En *Falacias del amor* mi propósito fue extender este análisis a la mitología griega y a otras concepciones sobre el amor que anudan estrechamente amor y sufrimiento. Comte-Sponville se concentra en su crítica a la concepción platónica del deseo como ausencia, incorporada a esta investigación como una de las formas históricas y contemporáneas de pensar el amor en términos de desdicha.

Quiero agradecer a los asistentes a todos los cursos que di en Buenos Aires, en Jujuy y en Internet bajo el nombre *Teorías sobre el amor. ¿Por qué Occidente anudó amor y sufrimiento?*, y a los asistentes al Café Filosófico de la Asociación Argentina de Filosofía Práctica. Su aporte fue sumamente valioso para reflexionar sobre muchas de las hipótesis postuladas en este libro.

Quiero agradecer también a Norma Primero, por su entrañable afecto y por la foto de la tapa, a los periodistas Alejandro Rapetti, Fabiana Fondevila, Dolores Vidal, Laura Haimovichi y Marta Gordillo, por el interés que han mostrado en difundir la filosofía más allá de los circuitos académicos, y a Gerardo Primero por su laboriosa colaboración con este libro y por el amor de todos estos años.

Esta edición se terminó de imprimir en los talleres gráficos CARYBE-EDITARE, Udaondo 2646, Lanús Oeste, Provincia de Buenos Aires, en el año 2004.

