

Tensiones y paradoja del amor romántico en la modernidad tardía

Tapia, Danilo

Pontificia Universidad Católica del Perú

danilo.tapia@pucp.pe

§ 1. Introducción

Quisiera comenzar esta comunicación citando al filósofo inglés Simon May, para contextualizar las anotaciones que compartiré con ustedes:

Cuanto más independiente es nuestra identidad frente a pertenencias políticas, religiosas, nacionales o comunitarias, más nos volcamos al amor como signo y fuente de pertenencia (...) cuanto más individualistas nos volvemos, más esperamos que el amor sea un viaje secular para el alma, la fuente final de sentido y de libertad, el estándar supremo de lo valioso, la solución para el problema de nuestra identidad, un refugio ante la falta de estabilidad, un deseo por lo mundano y a la vez un deseo de trascenderlo, una redención del sufrimiento y una promesa de eternidad. O todo eso a la vez¹.

El objetivo de este trabajo es identificar algunas tensiones entre libertad individual y reconocimiento en la Modernidad, siguiendo al pensamiento acerca del amor de tres filósofos: Hegel, Beauvoir y Sartre. Me limitaré a identificar unos pocos elementos del pensamiento de estos autores que nos sirvan para entender las mencionadas tensiones, así como los debates contemporáneos que animan.

La presentación tendrá tres partes. En la primera parte nos introduciremos brevemente al análisis de la familia en la eticidad de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Expondré la forma en la cual la noción hegeliana del matrimonio como “amor jurídico ético” constituye una respuesta a la noción kantiana del matrimonio como contrato y a la noción romántica del amor como unión sagrada independiente del orden social. A partir de ello, abordaremos algunas tensiones entre libertad individual, pasión y reconocimiento presentes en la concepción hegeliana del amor y la familia. En la segunda parte, de la mano del pensamiento de Simone de Beauvoir, problematizaremos críticamente los presupuestos sobre roles de género de la filosofía hegeliana de la familia. Identificaremos cómo la descripción hegeliana del amor en la familia y el matrimonio relega a la mujer a un rol doméstico y veremos cómo, para Beauvoir, esta falta de libertad condena a la mujer a relaciones amorosas de reconocimiento fallido. En la tercera parte, seguiremos una breve introducción al análisis fenomenológico de Jean-Paul Sartre acerca del amor y su imposibilidad en *El ser y la nada*. Sartre, presuponiendo la inescapable libertad del sujeto y una conflictividad inherente a las relaciones humanas, concluye que el amor es una búsqueda de reconocimiento intersubjetivo que fracasa inevitablemente.

§ 2. El contexto de la noción hegeliana de la familia

El inicio del siglo XIX es una época de importantes transformaciones que consolidan el paso al mundo moderno en Europa, tales como la progresiva consolidación del Estado, las transformaciones sociales y económicas de la revolución industrial y el trabajo asalariado, la difusión del ideal revolucionario de los derechos del individuo, entre otros. En este contexto, la literatura y la filosofía de la época plantearon preguntas apasionadamente discutidas acerca de la naturaleza del amor y acerca de la función social

¹ Simon May, *Love: A History* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2011), p. 239.

de la familia y el matrimonio en el mundo nuevo de la Modernidad². La noción hegeliana de la familia y del amor deben entenderse en el contexto de esas preguntas y debates de inicios del siglo XIX. Se puede afirmar que, en su concepción de la familia, Hegel busca responder y superar dos posturas de ese debate.

Por un lado, Hegel busca superar la concepción del matrimonio como contrato. Como es sabido, esta es la concepción del matrimonio que encontramos en la *Metafísica de las costumbres* de Immanuel Kant. Según Kant, el amor dirigido a una persona es básicamente inclinación a usarla como objeto para la satisfacción del deseo sexual. Esta cosificación e instrumentalización es contradictoria con la dignidad del sujeto racional, el cual no debe ser usado meramente como medio. La única forma en la que el sujeto puede recuperar la humanidad y dignidad perdidas por la cosificación sexual es mediante un contrato en virtud del cual ambos miembros de la pareja se adquieran mutuamente. Este contrato de mutua adquisición es, según Kant, el matrimonio³.

Por otro lado, Hegel busca superar cierta concepción romántica del amor, que lo asume independiente del orden social y jurídico, incluso opuesto a él. En su *Filosofía del derecho*, Hegel menciona como ejemplo de esta concepción a la novela *Lucinde* de Friedrich Schlegel. Esta novela de 1799 plantea una “religión del amor”, en la cual el amor sexual es glorificado por su capacidad de regresar a los amantes a la pureza de una naturaleza humana originaria y de abrirlos al amor a la naturaleza y a la humanidad. Lo que Hegel buscará refutar es la sugerencia romántica de que la institución jurídica y social del matrimonio burgués es irrelevante dado el carácter sagrado del vínculo amoroso. Esa interiorización romántica del amor, su repliegue al ámbito del sentimiento subjetivo en oposición al orden social serán objeto de la crítica de Hegel.

§ 3. Amor, familia y reconocimiento en la Filosofía del derecho de Hegel

Ambos enfoques -el kantiano y el romántico- acerca del amor y el matrimonio constituyen ejemplos del repliegue al sujeto propio de la modernidad. Kant representa la imposibilidad de pensar satisfactoriamente al matrimonio y al amor desde la pura racionalidad autónoma y desvinculada, y desde el deber. Por otro lado, la subjetividad sentimental romántica no se hace realidad en el mundo y reniega del orden social. La labor de superación que realiza Hegel es interesante, porque involucra una descripción normativa de la moderna *institucionalización del amor*⁴ como fundamento del matrimonio. Una mirada panorámica a la argumentación de Hegel nos permitirá identificar algunas tensiones entre libertad, reconocimiento y orden institucional implícitas en este proyecto.

Desde los escritos teológicos de la década de 1790, tales como “El espíritu del cristianismo y su destino” o el “Fragmento sobre el amor”, el amor cumple una función

² Daniel Innerarity, ‘El amor en torno a 1800: la crítica de Hegel a la concepción ilustrada y romántica del amor’, *Thémata: Revista de filosofía*, 7, 1990, 67–90 (p. 87).

³ “En efecto, el uso natural que hace un sexo de los órganos sexuales del otro es un goce, con vistas al cual una parte se entrega a la otra. En este acto un hombre se convierte a sí mismo en cosa, lo cual contradice al derecho de la humanidad en su propia persona. Esto es sólo posible con la condición de que al ser adquirida una persona por otra como cosa, aquella, por su parte, adquiera a ésta recíprocamente; porque así se recupera a sí misma de nuevo y reconstruye su personalidad.” Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres* (Madrid: Tecnos, 1994), pp. 98–99.. Así también en las *Lecciones de ética*: “El matrimonium es un contrato entre dos personas, en virtud del cual ambas partes se otorgan idénticos derechos, aceptando la condición de que cada uno entrega al otro toda su persona y cobrando así cada cual pleno derecho sobre la persona íntegra del otro.” Immanuel Kant, *Lecciones de ética* (Barcelona: Crítica, 2013), p. 207.

⁴ La expresión es de Niklas Luhmann. Cfr. Niklas Luhmann, *El amor: el amor como pasión ; curso dictado durante el semestre de verano de 1969*, 1. ed (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012), p. 71.

clave en la filosofía de Hegel: la de ser uno de las vías mediante las cuales busca superar los dualismos de la filosofía de la conciencia, tales como libertad vs naturaleza, sujeto vs mundo, razón vs pasión, deber vs inclinación- y también para mostrar que las supuestas escisiones de la dinámica social del mundo moderno son superables. Cabe anotar que en estos textos teológicos Hegel exhibe herencias tanto del *ágape* cristiano -la noción de amor como infinita autodonación altruista- como del *eros* platónico -la noción del amor como deseo de unidad en el Bien. La identificación de las influencias de la teología cristiana y del platonismo en la noción de amor que Hegel utiliza en la *Filosofía del derecho* es una labor crucial que abordaremos a futuro en la investigación.

Hegel define al amor como “conciencia de mi unidad con otro, de manera tal que no estoy para mí aislado, sino que consigo mi autoconciencia al abandonar mi ser por sí y saberme como unidad mía con el otro y como unidad del otro conmigo.” (§158)⁵. La libertad abstracta e indeterminada del sujeto aislado es insatisfactoria: “El primer momento en el amor es que no quiero ser una persona independiente para mí y que si lo fuera me sentiría carente e incompleto.” Esta constatación es reminiscente de la nostalgia por la unidad perdida del mito de Aristófanes en el *Banquete*. Y le sigue un segundo momento, en el cual “me conquisto a mí mismo en la otra persona y valgo en ella, lo cual le ocurre a ésta a su vez en mí.” El amor es, entonces, un recíproco “ser consciente de sí mismo en *otro*”. (§167)⁶ En el amor, se realiza el “concepto concreto de libertad”, bajo la forma del sentimiento, de forma tal que “el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita a gusto en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo.” (§8)⁷.

Aquí Hegel nos remite a un motivo crucial que atraviesa todo su pensamiento: el sujeto solo puedo conquistar su autoconciencia a través de relaciones de reconocimiento con otros. Como sabemos, esta constatación hegeliana de la importancia de la intersubjetividad y del reconocimiento ha sido inmensamente productiva para diversas vertientes de filosofía social, de fenomenología, de psicoanálisis y de teoría feminista, y constituye un punto de quiebre decisivo en la historia de la filosofía moderna.

El hecho de que el sujeto tenga que negarse renunciando a su libertad indeterminada para poder conquistar su autoconciencia *en otro* constituye “una enorme contradicción que el entendimiento no puede resolver (...)”. (§158)⁸. El entendimiento no puede captar esta renuncia a la libertad abstracta que abre la posibilidad del compromiso amoroso, y tampoco puede captar la noción de una unidad basada en el sentimiento. Kant sería un ejemplo de estas dificultades del entendimiento, por lo cual yerra al conceptualizar el matrimonio como contrato. El punto de vista del contrato es “la personalidad independiente en su individualidad” y es adecuado solamente en el contexto de la sociedad civil, en el cual los lazos humanos se basan en el mero autointerés de los individuos que buscan satisfacer sus necesidades económicas. Para Hegel, el matrimonio “consiste en salir del punto de vista del contrato, del punto de vista de la personalidad independiente en su individualidad, *para superarlo*.” (§163)⁹. Según Joan Landes¹⁰, se trata del intento de Hegel por proteger a la esfera de la familia, basada en el amor, de la esfera de la sociedad civil, basada en el contrato y el cálculo egoísta propios del

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Los libros de Sísifo, 2. ed., 1. reimpr (Barcelona: Edhasa, 2005), p. 277.

⁶ Hegel, p. 287.

⁷ Hegel, p. 87.

⁸ Hegel, p. 277.

⁹ Hegel, p. 282.

¹⁰ Joan B. Landes, ‘Hegel’s Conception of the Family’, *Polity*, 14.1 (1981), 5–28
<<https://doi.org/10.2307/3234493>>.

intercambio económico. Para Hegel, la familia y las relaciones amorosas no deben comprenderse desde la racionalidad individualista del contrato, propia de las relaciones mercantiles.

Por otro lado, Hegel reconoce que, acorde a la libertad subjetiva –principio fundamental del mundo moderno– el “libre consentimiento” de los contrayentes es “el punto de partida objetivo” del amor y del matrimonio. Incluso más coherente con el principio moderno de libertad subjetiva es la idea de que *estar enamorado* es el inicio del matrimonio, y no las estrategias políticas o económicas de las familias de los contrayentes.

En la época moderna se considera (...) el punto de partida subjetivo, el *estar enamorado*, como lo más importante. Se representa con esto que cada uno debe esperar que llegue su hora y que sólo podría entregar su amor a un individuo determinado (§162)¹¹

Sin embargo, pese a esta concesión a la libertad individual, el matrimonio no es exclusivamente amor –como podría pretender la concepción romántica– “pues el amor, que es un sentimiento, admite siempre la contingencia, figura que lo ético no puede adoptar”. (§161)¹². Hegel subraya el carácter particular y arbitrario que presupone la idea del amor como un sentimiento. Análogamente, el “instinto natural”, el aspecto sexual de la relación, “está destinado a extinguirse en su satisfacción”. Así, la “contingencia de las pasiones y del gusto particular pasajero” es inferior y secundaria en relación al “lazo espiritual”, el cual, en el matrimonio es “elevado a su derecho”. (§163)¹³ Por ello Hegel considera que el matrimonio debe considerarse “amor jurídico ético, en el cual desaparece lo pasajero, caprichoso y meramente subjetivo del mismo.” (§161)¹⁴.

Ni la sexualidad ni el puro sentimiento son entonces la base del matrimonio. Hegel identifica la tensión entre, por un lado, la libertad subjetiva de los individuos y sus contingentes pasiones y, por otro lado, la estabilidad requerida para la institución social del matrimonio. Parece ser consciente de que fundamentar el matrimonio en el sentimiento y la libertad individual de los sujetos puede ser problemático. Por ello, considera que el matrimonio es *en sí* indisoluble, pero, dado que “contiene el momento del sentimiento, no es absoluto sino precario y contiene en su interior la posibilidad de su disolución.” (§163)¹⁵. Casi previendo el incremento exponencial en las estadísticas de divorcios en el mundo moderno y contemporáneo, Hegel busca salir de este *impasse* afirmando que “las legislaciones deben (...) dificultar al máximo esta posibilidad <del divorcio> y sostener frente al capricho el derecho de la eticidad.” (§163)¹⁶. En última instancia, ante la potencial inestabilidad causada por concebir al matrimonio desde el amor, Hegel toma partido por el orden y la estabilidad institucional en contra del caprichoso y contingente arbitrio de la libertad de la pasión.

§ 4. *Beauvoir: subordinación femenina y fracaso en el reconocimiento*

Tanto libertad como reconocimiento están en tensa relación con los roles de género naturalizados que Hegel presupone en su noción de familia. En §166, Hegel afirma que las características del hombre lo hacen análogo al animal, a “lo poderoso y activo”, proclive a la racionalidad y educado en la técnica y el pensamiento. Por ello, el hombre

¹¹ Hegel, p. 281.

¹² Hegel, p. 279.

¹³ Hegel, p. 281.

¹⁴ Hegel, p. 279.

¹⁵ Hegel, p. 283.

¹⁶ Hegel, p. 283.

puede desempeñarse en el “mundo exterior” a la familia, en el mundo de la sociedad civil y del Estado, esto es, en el mundo público. Por su parte, según Hegel, la mujer encarna lo individual, lo sentimental, lo subordinado y lo pasivo. Por ello, encuentra exclusivamente en la familia y el hogar “su determinación sustancial”.

Simone de Beauvoir planteará en *El segundo sexo* una crítica a esta forma de comprender la “naturaleza” y el arreglo sociopolítico entre hombres y mujeres. Para Beauvoir, en Occidente la mujer ha sido definida como el Otro del hombre, como su Alteridad radical y carente: “La mujer se determina y se diferencia con respecto del hombre, y no a la inversa; ella es lo inesencial frente a lo esencial. El es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la Alteridad.”¹⁷ Definida siempre en relación al hombre como carente de la cultura, la racionalidad y la actividad, la mujer ha sido puesta del lado de la naturaleza, del sentimiento y de la pasividad. Beauvoir atribuye este fenómeno de dominación a la propensión al conflicto de las relaciones humanas:

Estos fenómenos no se pueden entender si la realidad humana se considera exclusivamente un *mitsein* basado en la solidaridad y en la amistad. Por el contrario, se aclaran inmediatamente si, siguiendo a Hegel, descubrimos en la propia conciencia una hostilidad fundamental respecto a cualquier otra conciencia; el sujeto sólo se afirma cuando se opone: pretende enunciarse como esencial y convertir al otro en inesencial, en objeto.¹⁸

Como es evidente, Beauvoir no parte de una noción de amor como garantía de unión y reconciliación. Ella parte desde una fenomenología del conflicto deudora de la dialéctica del amo y del esclavo hegeliana, pero sin garantías metafísicas de reconciliación ni superación. Asimismo, para su crítica a la subordinación femenina, Beauvoir asume una ética existencialista, según la cual:

Todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia, sólo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades; no hay más justificación de la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto. (...). Todo individuo que se preocupe por justificar su existencia la vive como una necesidad indefinida de trascenderse¹⁹.

Desde este marco, Beauvoir denuncia que a la mujer se le ha negado la posibilidad de vivir una existencia humana auténtica: ha sido condenada a mantenerse en la immanencia, se le ha negado la libertad de trascenderse, y se la ha recluido en la facticidad y el carácter orgánico de su mero en-sí viviente.

Esto tiene consecuencias devastadoras para el amor entre hombres y mujeres. Al estarle negada la posibilidad de conquistar reconocimiento y autoconciencia en proyectos de vida autónomamente determinados, a la mujer no le ha quedado otra opción que buscarlos en el amor. La mujer se realiza en el amor, no porque sea una criatura naturalmente sentimental, sino porque no se le ha permitido el acceso a otras esferas de actividad para la realización de su libertad. El hombre, por otro lado, ha podido encontrar reconocimiento, y por ende su autoconciencia, en proyectos de vida en la esfera del trabajo, de la ciencia y de la política. Por ello, afirma Beauvoir, no le es urgente el reconocimiento en el amor, por lo menos no tan urgente como lo es para las mujeres. Así, la mujer ha sido limitada a buscar su autoconciencia a través de la identificación con el

¹⁷ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trans. by Alicia Martorell Linares (Madrid: Cátedra, 2019), p. 48.

¹⁸ Beauvoir, p. 49. Cabe anotar que Jean-Paul Sartre toma esta lectura de la dialéctica del amor y del esclavo de Beauvoir.

¹⁹ Beauvoir, pp. 59–60.

hombre en relaciones amorosas: se abandona a sí misma en el amor, con un altruismo que tiene poco que ver con el *ágape* y más con la necesidad de un reconocimiento asimétrico en la única esfera en la que éste le ha sido permitido.

Este proyecto amoroso, en el contexto del dominio masculino, está condenado al fracaso. El atractivo del hombre para la mujer, el que la mujer lo perciba como digno de amor, radica en que lo percibe como una autoconciencia autónoma que se ha conquistado a sí misma a través de la libertad. El hecho de que el hombre tenga una identidad y un sentido de valor propio configurados previamente al encuentro amoroso es crucial para el deseo femenino: solo en una subjetividad libre puede la mujer encontrar el reconocimiento y el fundamento para su propio ser. Así, el deseo de la mujer es identificarse con esta subjetividad autónoma masculina. La mujer puede intentar “conquistar” al hombre a través de su autosacrificio y devoción, y hacerse así indispensable para él. Sin embargo, si la mujer tiene éxito en este proyecto, paradójicamente, fracasa. Dado que es justamente la trascendencia e independencia del hombre lo que la atrajo a él, al conquistarlo destruye justamente aquello que la atrajo. El reconocimiento brindado por un hombre que ha sido “conquistado” no tiene suficiente valor como para fundar el ser de la mujer. Por otro lado, si la mujer fracasa en el proyecto de conquistar al hombre, también fracasa: el hombre se mantiene libre del amor de la mujer y de la necesidad de su reconocimiento, y esta se confronta con su fracaso como individuo libre.

La falta de libertad femenina imposibilita el reconocimiento recíproco en el amor. Beauvoir, dadas sus premisas existencialistas, no cree en una optimista resolución del conflicto a través de una superación dialéctica. La igualdad de posibilidades económicas y sociales, y la liberación de la mujer para participar en las esferas de actividad que le han sido prohibidas, serían las únicas formas de solucionar esta situación de fracaso del reconocimiento. Según Beauvoir, la independencia económica de la mujer y su libertad para proyectarse a fines propios son indispensables para que se dé un amor auténtico, en el cual tanto hombres como mujeres sean reconocidos recíprocamente como sujetos:

El amor auténtico debería basarse en el reconocimiento recíproco de dos libertades; cada uno de los amantes se viviría como sí mismo y como otro; ninguno renunciaría a su trascendencia, ninguno se mutilaría; ambos desvelarían juntos en el mundo unos valores y unos fines. Para uno y para otro el amor sería una revelación de sí mismo mediante el don de sí y el enriquecimiento del universo²⁰.

§ 5. Sartre: la libertad inescapable y el reconocimiento imposible

En el capítulo de *El ser y la nada* titulado “Las relaciones concretas con el prójimo”, Jean-Paul Sartre nos presenta una concepción más pesimista acerca del amor, partiendo del mismo presupuesto que Beauvoir: las relaciones con otros son básicamente *conflicto*. “El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro”.²¹ Sartre no cree en la posibilidad de una unidad o fusión con el Otro, ni en un concepto de amor como unidad, ni en la posibilidad de un reconocimiento recíproco en las relaciones amorosas. En lugar de eso, para Sartre, no hay reconciliación posible entre la inescapable libertad de los individuos y su necesidad de reconocimiento.

Para Sartre, el amor es tan importante como imposible. Reconoce que en las relaciones humanas se da algo así como búsqueda de constitución de la propia

²⁰ Beauvoir, p. 765.

²¹ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada: ensayo de ontología y fenomenología* (Buenos Aires: Losada, 2005), p. 498.

autoconciencia: “El prójimo guarda un secreto, el secreto de lo que soy.”²². El proyecto del amor es entonces “hacerme ser adquiriendo la posibilidad de adoptar sobre mí el punto de vista del otro”.²³. No solo eso, en el amor “mi existencia es porque es llamada”, se justifica al prodigarse al deseo del otro. Así:

En vez de sentirnos, como antes de ser amados, inquietos por ser esa protuberancia injustificada e injustificable que era nuestra existencia, en vez de sentirnos ‘de más’, sentimos ahora que esa existencia es recobrada y querida en sus menores detalles por una libertad absoluta a la cual al mismo tiempo condiciona y que nosotros mismos queremos con nuestra propia libertad. Tal es el fondo de la alegría del amor, cuando esa alegría existe: sentirnos justificados de existir²⁴

Sin embargo, el proyecto del amor es imposible, pues las relaciones entre el yo y el otro siempre están marcadas por un conflicto entre libertad y objetivación. Para Sartre, el Otro siempre nos *cosifica* con su mirada pues nos capta en cuanto pura facticidad o en-sí, y nunca puede captar nuestra conciencia o libertad, para-sí. Yo no puedo captar al otro como para-sí, sino como en-sí, solo lo puedo captar como objeto. De esto deduce Sartre que la objetivación en las relaciones humanas es inevitable. El amor siempre fracasa porque la objetivación es ineludible. Así, el amor no puede ser “poseer al amado” porque ello implicaría cosificar al Otro, y un Otro cosificado, una cosa, no puede brindarnos el reconocimiento que deseamos: queremos reconocimiento de un Otro libre, como bien sabemos por la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana.

El compromiso del Otro tampoco satisface. “Te amo porque me he comprometido libremente a amarte...”²⁵ es una afirmación que no satisfaría a ningún amante: queremos que el amado nos ame desde su libertad, que su libertad se captive a sí misma a cada momento, que “la libre decisión de amarme tomada anteriormente por el ser amado se deslice como móvil hechizante en el interior de su libre compromiso presente.”²⁶. Por ende, el amante desea apropiarse o asimilarse a la libertad del otro, pero tal proyecto es imposible.

El amor, entonces, fracasa por ser un proyecto completamente autorreferencial de recuperación del propio ser, y es por ello una remisión al infinito: “amar es querer que se me ame y, por ende, querer que el otro quiera que yo lo ame”. El amor es además un proyecto amenazado siempre por la posibilidad de objetivación: en cualquier momento el otro puede “despertar” y “hacerme comparecer como objeto”, incluso instrumentalizarme. Por último, el proyecto del amor fracasa por la existencia de terceros, quienes, con su mirada, objetivan a los amantes y destruyen el hechizo de la recuperación de mi ser a través del otro. “Sería menester estar solo en el mundo con el ser amado para que el amor conservara su carácter de eje de referencia absoluto”.²⁷

§ 6. Conclusiones

El intento hegeliano por proteger una esfera del reconocimiento basada en el amor frente a la esfera del individualismo económico resuena aún en debates contemporáneos. El sociólogo inglés Anthony Giddens, en su clásico *La transformación de la intimidad*, saludó la superación del amor romántico y celebró, como un triunfo de la democracia y

²² Sartre, p. 499.

²³ Sartre, p. 500.

²⁴ Sartre, p. 508.

²⁵ Sartre, p. 503.

²⁶ Sartre, p. 504.

²⁷ Sartre, p. 516.

las libertades individuales, la llegada a fines del siglo XX de lo que él llama “relaciones puras”. Se trata de asociaciones voluntarias y contractuales entre individuos autónomos independientes, que perduran solo en tanto satisfagan afectiva y sexualmente a ambos miembros y sean coherentes con sus proyectos de vida. Del otro lado de este debate tenemos a autores como Erich Fromm, Zygmunt Bauman, y más recientemente Alain Badiou y Byung Chul-Han. Todos ellos, *mutatis mutandis*, denuncian la supuesta “agonía de eros” en un mundo de la vida sentimental cada vez más colonizado por la racionalidad económica contractual, utilitarista, egoísta, cada vez menos adepta al compromiso y cada vez más determinada por el deseo de satisfacción hedonista a corto plazo. Este debate no va a terminar pronto. Cabe anotar, provisionalmente, que tanto la individualidad autónoma como el reconocimiento intersubjetivo en relaciones íntimas son ideales modernos difíciles de reconciliar, y cuya tensión constituye hoy en día un foco de preocupación y sufrimiento que podemos constatar en el auge contemporáneo de la autoayuda y de la psicología popular.

Por su parte, el pensamiento de Simone de Beauvoir nos invita a pensar la relación entre libertad y reconocimiento desde la construcción sociocultural y psicológica de la oposición entre lo masculino y lo femenino, y desde una perspectiva que asuma al poder como un elemento intrínseco de las relaciones humanas. Trabajos psicoanalíticos, como los de Jessica Benjamin y Dorothy Dinnerstein, sugieren la importancia de rastrear la tensa dinámica entre autoafirmación y reconocimiento en las primeras fases del desarrollo infantil, en las dinámicas eróticas de la adultez y en los ordenamientos socioculturales. Por su parte, Eva Illouz, desde la sociología de la cultura, ha llamado la atención sobre la difícil exigencia de reconciliar la autonomía individual con la necesidad de reconocimiento en relaciones íntimas en la modernidad contemporánea. En esta línea, se hace claro que un pensamiento sobre el amor como reconocimiento tendría que analizar críticamente la posibilidad de que las distinciones y jerarquías más básicas de la cultura moderna -entre público y privado, o entre razón y sentimiento, o entre autonomía y dependencia- estén determinadas por nociones de “masculino” y “femenino” interiorizadas en los procesos psicológicos de individuación en la primera infancia, que luego se reproducen en relaciones íntimas y en el orden social general.

Por último, sin la confianza hegeliana en una noción de amor como unidad y reconciliación final, el conflicto entre libertad y reconocimiento intersubjetivo aparece con toda su fuerza. El análisis fenomenológico de Sartre –por pesimista o cínico que pueda parecernos– nos plantea la pregunta sobre si es factible un pensamiento y una *praxis* del amor desde una perspectiva secular y atea, o si el pesimismo sartreano sobre las relaciones con los otros es la única vía después de la “muerte de Dios”. ¿Es posible pensar la conciliación entre individuo e intersubjetividad sin un pensamiento con compromisos metafísicos? Quizás un primer paso sería interrogar la raigambre tanto platónica como teológica de las nociones de amor de Hegel y del romanticismo, y de nuestro propio concepto de amor, y preguntarnos si pueden tener aún vigencia en un mundo de secularización, de racionalidad instrumental, de sociedades complejas y de predominio de libertades individuales.

Referencias bibliográficas

- De Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra, 2019.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política, Los libros de Sísmo*. Barcelona: Edhasa, 2005.
- Innerarity, Daniel. ‘El amor en torno a 1800: la crítica de Hegel a la concepción ilustrada y romántica del amor’. *Thémata* 7 (1990): 67–90
- Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 1994.

XV Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica, 20-22 de noviembre del 2019, Lima

Kant, Immanuel. *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica, 2013.

Landes, Joan B. 'Hegel's Conception of the Family', *Polity* 14, 1 (1981): 5–28.

Luhmann, Niklas, *El amor: el amor como pasión*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012.

May, Simon. *Love: A History*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2011.

Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada: ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, 2005.