

RAE

1. TIPO DE DOCUMENTO: trabajo de grado para optar por el título de MAGISTER EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.

2. TÍTULO: EL EROTISMO COMO APERTURA AL CONOCIMIENTO DEL OTRO.

3. AUTOR (ES): Jesús David Hermida Carvajal.

4. LUGAR: Bogotá, D.C.

5. FECHA: agosto de 2018.

6. PALABRAS CLAVES: Erotismo, Eros, Filosofía, Amor, Enamoramiento, Corporeidad, Apertura, Conocimiento, Otredad, Cuerpo, Análisis reflexivo, Verdad, Fenomenología, vivencia, Reconocimiento del otro.

7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO: el objetivo principal de este proyecto es la resignificación del erotismo por medio del análisis reflexivo, teniendo en cuenta la vivencia de los sujetos y los elementos que surgen a partir de la relación del erotismo. El erotismo ha sido abordado desde una variedad de disciplinas entre las cuales, cabe resaltar la literatura y el psicoanálisis, por ejemplo. Estas perspectivas comprenden el erotismo como una experiencia ligada al cuerpo y la sexualidad. Otras relaciones contempladas con dicha temática son el amor y las relaciones de pareja, donde se refleja el vacío de un análisis que vaya más allá de las relaciones anteriormente descritas.

8. LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: filosofía contemporánea.

9. METODOLOGÍA: fenomenología, análisis reflexivo.

10. CONCLUSIONES: teniendo en cuenta el presente trabajo se concluye que: abordar el erotismo como comprensión y como un método de conocimiento del otro, y por ende constituir un objeto de investigación desde múltiples abordajes, siendo efectivamente multidisciplinario. En ese sentido, formas de interpretación actual lo sitúan desde aspectos meramente sexuales o conectados con lo mercantil (maquinaria sexual del capitalismo) lo que acontece a que se utilicen categorías y conceptos como vivencia, cuerpo, apertura, sujeto, otredad, experiencia verdad, conocimiento entre otras, constituyendo nuevas relaciones teóricas y conceptuales desde la filosofía para una resignificación del concepto.

EL EROTISMO COMO APERTURA AL CONOCIMIENTO DEL OTRO

JESÚS DAVID HERMIDA CARVAJAL.

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA.
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES.
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.**

BOGOTA, D.C. -2018

EL EROTISMO COMO APERTURA AL CONOCIMIENTO DEL OTRO

JESÚS DAVID HERMIDA CARVAJAL.

**Trabajo presentado como requisito parcial para optar por el título profesional en
maestría en filosofía contemporánea.**

Asesor: Joaquín Darío Huertas Ruiz.

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA.

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES.

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.

BOGOTÁ, D.C. -2018

DEDICATORIA.

El presente proyecto investigativo está dedicado en primera instancia a mi familia quienes me apoyaron en cada una de mis etapas como estudiante de la maestría en filosofía contemporánea y que nunca me abandonaron a pesar de las dificultades del camino.

Este trabajo no podría existir sin la apreciación de todos los amigos y compañeros quienes motivaron e inspiraron a la construcción de este proyecto como Juan Diego Cabrejo, William Mesa y Angela María Pardo. Especialmente dedicado a la memoria de JUAN JOSE DE LA PAVA MARTINEZ quien compartió parte de su vida, alegría y quien siempre fue un gran amigo regalando una enseñanza musical y a sus familiares.

Y por último a la sociedad en la que vivimos que a partir de sus prácticas me inspiran a seguir luchando por un mejor futuro y por un sentido de humanidad concreto en donde todos los seres humanos quepamos sin distinción, ni clase, ni raza.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco en cuanto a lo académico a cada uno de los maestros de la maestría en filosofía contemporánea de la universidad de San Buenaventura, quienes inculcaron la pasión por la fenomenología y el análisis reflexivo como el Dr. Alfredo Rocha De La Torre, Dra. Diana María Muñoz y Dr. José Luis Luna Bravo.

Especialmente agradezco al tutor investigativo profesor Joaquín Darío Huertas Ruiz quien apoyo el proceso y proyecto de investigación a pesar de tantas adversidades académicas y personales.

Agradecimientos personales a mi familia, a mi padre Francisco Hermida Rojas, a mi madre Amparo Carvajal Calderón y a mi tío Mesías Hermida Rojas.

Mi total agradecimiento a ellos quienes apoyaron y brindaron cariño para seguir en la lucha.

TABLA DE CONTENIDO INICIAL

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I.	11
1. ASPECTOS CENTRALES DEL EROTISMO EN LA RELIGIÓN Y LA FILOSOFÍA.	11
1.1. ACOTACIONES SOBRE EL EROTISMO Y LA FILOSOFÍA.	11
1.2. EL MITO DE EROS.	13
1.3. EROS EN LA FILOSOFÍA GRIEGA: TEXTO FEDRO Y EL <i>BANQUETE DE PLATÓN</i>	31
1.4. DE LA MITOLOGÍA AL EROTISMO RELIGIOSO.	33
1.4.1. San Agustín y las Confesiones.	33
1.4.2. San Agustín y el concepto de amor desde Hanna Arendt.	37
1.4.3. Teresa de Ávila y el enamoramiento del cuerpo de Cristo.	40
CAPÍTULO II.	44
2. VIVENCIA Y EROTISMO	44
2.1. EL AMOR Y EL EROS: CUERPO, CONOCIMIENTO Y APERTURA.	44
2.1.1. Bataille : erótica del desfallecimiento y corporeidad.	45
2.1.2. Michel Onfray y el erotismo materialista.	47
2.1.3. Alan Badiou y el eros de la experiencia.	51
2.1.4. Emmanuel Levinas: de la subjetividad erótica y la otredad.	53
2.1.5. Jean luc Marion: otredad, reciprocidad y cuerpo.	57
CAPÍTULO III.	62
3. LA CONSTITUCIÓN DEL EROTISMO: CORRESPONDENCIA EN HEIDEGGER Y ARENDT.	62
CONCLUSIONES.	79
BIBLIOGRAFÍA	84

INTRODUCCIÓN

El erotismo ha sido abordado desde una variedad de disciplinas entre las cuales, cabe resaltar la literatura, el psicoanálisis y la filosofía. En estas disciplinas, ha sido hegemónico el pensamiento sobre el cual, el erotismo constituye una experiencia ligada hacia el cuerpo y la sexualidad como vehiculizadores de lo erótico. En otros aspectos también preponderantes de dicho abordaje, se encuentra el amor y las relaciones de pareja, como sustrato y núcleo de estos análisis.

Más aun, la complejidad del erotismo, si se atiende a las interpretaciones del actual modelo cultural, sobre el cual, esta categoría se liga a condiciones netamente sexuales, enmarcado en prototipos de ser y en formas de manipulación mediática como la pornografía, donde se acentúa y demarca el erotismo desde la objetivación del deseo sexual.

En ese sentido, la presente investigación establece un alejamiento crítico de estas versiones, interpretaciones o abordajes del erotismo en cierta manera limitantes para el concepto y para la comprensión de la práctica erótica. Así pues, se plantea la posibilidad de analizar el erotismo vinculado fundamentalmente desde una perspectiva a la fenomenológica ligada a la vivencia como posibilidad de apertura, conocimiento, otredad y sujeto, desencajándose precisamente de estas formas hegemónicas.

En esencia, el cuestionamiento que trasciende la monografía establece ¿Se puede considerar la vivencia del erotismo como una forma de acercamiento y conocimiento desde la apertura intersubjetiva?

Para dar solución al planteamiento, se ha optado por estructurar la investigación en tres partes distribuidas en:

La primer parte contextualiza los aspectos centrales del erotismo en la filosofía y la religión, refiriéndose principalmente a la construcción histórica desde la filosofía griega y la mitología, además de los efectos en las construcciones religiosas. La segunda parte, relaciona los principales conceptos de la investigación, erotismo, vivencia, cuerpo, conocimiento y apertura desde una variedad de autores y filósofos fenomenológicos, intentando conectar puntos neurálgicos para una mayor comprensión del objeto de estudio.

La tercer parte de la monografía toma una producción filosófica y literaria sobre la cual plantea un análisis desde la perspectiva del erotismo y la fenomenología como apertura, otredad y conocimiento. El texto que ha sido trabajado en esta parte es la correspondencia entre Hannah Arendt y Martin Heidegger entre 1925 y 1975, realizando una elección particular de misivas en las cuales se pueda establecer este tipo de relacionamiento erótico.

El análisis reflexivo desde la fenomenología, permite considerarse en la presente investigación desde dos perspectivas como método para analizar el erotismo; el primero es la “adopción” de una actitud que permite la construcción reflexiva y crítica del tema, y en segundo lugar del análisis en sí mismo. Efectivamente es un proceso de indagación e investigación de fenómenos como elementos de apertura hacia el conocimiento. Se fundamenta profundamente en dos actos diferentes surgidos de la relación con el objeto de estudio: el primero como intencionalidad, referenciada a la creación, la valoración o la voluntad, y el segundo como conciencia fundamentada a partir de observar y examinar el objeto, en este caso el erotismo como posibilidad.

Teóricos de la metodología fenomenológica como Lester Embre, plantean que en definitiva cuando se utiliza el enfoque fenomenológico en los procesos de investigación, no se hace una interpretación del texto, sino que su propósito es buscar el conocimiento de las cosas o los fenómenos. Para este autor el enfoque desde la fenomenología adopta procesos de indagación-investigación-cosas. En efecto, la investigación produce textos de las cosas o del objeto de estudio, se aleja por ende del nivel de “erudición” de los autores, a veces, pues el resultado de las investigaciones es en si mismo el producto de su erudición y no de la investigación y el análisis reflexivo de las cosas, por ende:

(...) la gente dedicada a la fenomenología puede con frecuencia dedicarse a la erudición, pero no son fenomenólogos cuando lo hacen (y si confunden sus resultados de investigación con sus resultados eruditos, tanto peor). En otras palabras, ser un fenomenólogo genuino exige ir mas allá de los textos y abordar las cosas mismas (Embre, p. 35)

Desde esta perspectiva, más allá de la utilización de elementos técnicos propios de la teoría fenomenológica no se suscribe su carácter de fenomenología en si misma, este se conecta firmemente con el análisis como etapa elemental entre la observación, abordaje de los textos o la realidad y la producción textual de la investigación en si. La fenomenología como análisis reflexivo supone por tanto la utilización de descriptores y explicaciones, todo desde un análisis intencional, ligado precisamente a los *procesos intencivos*, es decir no como objetos culturales, -el erotismo no como un componente cultural-, sino como flujos o corrientes de *intencividad* individuales o colectivos.

Finalmente si se atiende desde el enfoque reflexivo para una análisis intencional del erotismo, se puede hacer emerger los procesos de intencionalidad que le subyacen, para describirlo, clasificarlo y generar resultados.

CAPÍTULO I.

1. ASPECTOS CENTRALES DEL EROTISMO EN LA RELIGIÓN Y LA FILOSOFÍA.

1.1.ACOTACIONES SOBRE EL EROTISMO Y LA FILOSOFÍA.

El erotismo parece moverse en un sentido polisémico si se tiene en cuenta los contextos contemporáneos donde su sinónimo establece relaciones directas con la sexualidad y la pornografía. Efectivamente, el erotismo oscila en una categorización difícil de enmarcar y delimitar en función, no del uso popular o generalizado, sino desde aspectos de la filosofía, igualmente complejos si se atiende a la búsqueda de un concepto universal. Desde esta perspectiva, se hace preponderante establecer los aspectos conceptuales del erotismo a través de la filosofía y desde allí acotar su definición desde un aspecto vivencial y fenomenológico (Barthes, 2001).

En el texto titulado “Filosofía de la razón erótica” (2009), se plantea en principio la dificultad antes descrita sobre la cual, el erotismo es un concepto difícil de delimitar si se atiende al uso generalizado, así como al componente instintivo y subjetivo:

Como es ostensible, resulta difícil establecer con exactitud los límites del erotismo. La razón debe buscarse, quizá, en la acción erótica que se desarrolla en situaciones que objetivamente pueden confundirse con la pornografía o con un sensualismo elemental, de tal suerte que en la definición –siempre relativa– del erotismo entra en juego un componente importante, el componente subjetivo (relacionado con la intención), que debe entenderse como el propósito de quienes intervienen en el acto erótico (Bermúdez, 2009, p. 20).

En ese sentido, parte de la propuesta investigativa en este texto, es adentrarse en el erotismo sin la necesidad de relacionarlo directamente con el aspecto instintivo con el que

generalmente se le conecta. Lo anterior implica asumir el erotismo como un agente de relacionamiento donde se genera una multiplicidad de formas de subjetividad, entre las cuales efectivamente se encuentran la sexualidad y el acto sexual, pero no como únicos núcleos. Parte importante de la investigación, es presentar el contexto erótico como una posibilidad de saber relacionado con la sexualidad, emergiendo la noción de “saber sexual”. En esta categoría, se asume que el erotismo constituye una relación en primera instancia desde una lógica individual y subjetiva, que acaba precisamente en una esfera de lo íntimo y lo privado referenciado al conocimiento sexual (Bermúdez, 2009).

En otro sentido, Edgar Morín (2003) estima que el erotismo tiene su surgimiento en la medida en que se relaciona, mente y sexualidad, lo cual necesariamente transgrede la consideración del erotismo como mero aspecto instintivo o incluso genital. Bajo esa medida, el erotismo demarca el cuerpo develándolo con características tales como provocador, excitante, apetitoso y perturbador, de allí su complejidad, pues establece relaciones intrincadas entre la búsqueda del sexo y del amor:

El eros va a proyectarse, expandirse en todas partes, incluidos los éxtasis religiosos, va a extraviarse en los fetichismos. La atracción erótica deviene fuente de complejidad humana, desencadenando encuentros improbables, entre clases, razas, enemigos y enemigas, amos y esclavos. El eros irriga mil redes subterráneas presentes e invisibles en cualquier sociedad suscita miradas de fantasmas que se levantan en cada mente. Opera la simbiosis entre la llamada del sexo, que procede de las profundidades de la especie, y la llamada del alma que busca adorar” (Morín, 2003, p. 45).

Habría que asumir en este campo al erotismo como una producción universal. Es decir, hace parte inherente de la práctica humana y según referentes como David Buss (1994) se encuentra en todas las culturas del mundo. Se trata por ende, de una “presencia definitiva del amor” en la humanidad. Fundamentalmente, este autor precisa que la concepción del amor

en la modernidad occidental se funda en la construcción de un “compromiso”, presentado en una infinidad de facetas, que van desde la fidelidad hasta la canalización de los recursos sexuales, energías y esfuerzos conjuntos, entre otros, fija los actos del erotismo como una generación de “compromisos de recursos relevantes” (Buss, 1994) .

El hombre no se define ni por el logos, no por el ser dentro de sí, sino por aquello que ama (u odia), lo quiera o no. En este mundo, solamente el hombre ama, ya que a su manera los animales y las computadoras igualmente piensan, e incluso mejor que él, pero no podemos afirmar que amen. El hombre sí -el animal amante (Marion, 2005, p. 14).

En efecto, el eros ha sido a lo largo de la historia un objeto de investigación profunda de la filosofía entendiendo el amor como una derivación de cierta racionalidad erótica, esta última profundamente humana y que lo distingue del resto de componentes vivos del mundo.

1.2. EL MITO DE EROS.

La necesidad de generar un relato del mito de eros se centra en establecer la génesis propia del erotismo desde algunos elementos conceptuales que propone la investigación: otredad, sujeto, cuerpo, conocimiento, apertura, etc., sustentado a través de dos dinámicas: el relato textual a modo de crónica y el acompañamiento con imágenes y obras de arte que contribuyen a reflejar la importancia histórica, artística y filosófica del erotismo en la cultura.

En la construcción mitológica del erotismo es fundamental realizar un recorrido histórico por una de las más impactantes narrativas en la construcción grecorromana. Apuleyo, escribe en el siglo II el libro “el asno de oro”, en el cual inserta la historia/mito de Psique y Eros. Inicialmente es una historia doble, narrada por Apuleyo, el cual pone el mito de Psique y eros en palabras de una anciana (también inserta en la historia). En segundo lugar, es fundamental

explicar la etimología de las palabras para tener una aproximación a su significado y el peso histórico y cultural del mito: Psique o psyche se traduce como alma, vida, ánimo, espíritu a incluso mente, mientras que Eros era la presentación del enamoramiento, llamado en la cultura romana también como Cupido.

En detalle, la construcción mitológica sobre Psique y Eros tiene su principio en la familia de los reyes de Anatolia, fundamentalmente hacia sus tres hijas. Cuenta el relato que las dos primeras hijas eran hermosas, pero su belleza no se podía comparar con la menor de estas. En efecto, la belleza de la hermana menor la cual “sobrepasaba la elocuencia humana”, constituía un hito para los habitantes del país y los extranjeros, que venían para rendirle cierta pleitesía a una belleza de diosa, siendo por ende comparativa a la propia Afrodita. La reputación de su belleza, comenzó a trascender los límites de su país y los territorios próximos de manera rápida, lo cual tuvo efectos nefastos en la contemplación y los sacrificios que hacían los navegantes de Pafos, Gnido y Citeria, famosos por ser templos de la verdadera diosa Afrodita, mientras que a esta princesa, se le otorgaban toda clase de fiestas, flores y banquetes. El nombre de esta princesa era Psique.

Al observar esto, la diosa Afrodita se enfureció, asumiendo que Psique esta usurpándole:

-¡He aquí que a mí, la madre de toda la naturaleza, el origen de los elementos, el alma del orbe entero, una muchachita- rugía Venus desde el alto Olimpo agitando su cabellera- me arrebató no sólo mis honores sino incluso mi nombre! En vano el pastor aquel me señaló como la más bella de las diosas. Pero no ha de durar mucho el gozo de esta usurpadora: yo haré que se arrepienta de su ilícita belleza!

Para cobrar venganza, la diosa Afrodita llamó a su hijo, Eros, descrito por Apuleyo como travieso y de malas costumbres, y cuyas flechas eran caracterizadas por traer problemas a

matrimonios. Le pidió que le otorgara un castigo a Psique, haciéndola enamorar del hombre más feo, cruel y pésimo, función que fue asumida por Eros.



Eros. Joseph Paellinck (1781-1839)

Relata el mito, que mientras tanto en la familia real, Psique, que a pesar de su extraordinaria belleza, no había logrado encontrar el amor ni la felicidad. Efectivamente su belleza no traía beneficios en tanto ningún hombre se atrevía a pedirla en matrimonio, ni aquellos que osaban de poseer territorios, ni tampoco plebeyos, todos absortos de su belleza, simplemente la contemplaban como se contempla una estatua o una obra de arte. Esta situación era coaccionada también por la suerte de sus hermanas, que aunque mucho menos hermosas, ya estaban casadas. Observando esta situación, los padres deciden consultar el oráculo de Apolo, cuya respuesta fue:

En la roca más alta del monte, rey, coloca a tu hija
Para una boda funeraria vestida
y adornada. Y no esperes un yerno de estirpe mortal nacido,
Sino cruel, malo como una serpiente y fiero,
Que a todos atormenta volando por el cielo, todo debilita a

sangre y fuego, por quien tiembla el propio Júpiter, y las divinidades, y los ríos, y las tinieblas Estigias.

Ante tal respuesta, los reyes cayeron en depresión y llanto, sin embargo el oráculo constituía la verdad y el futuro de cualquier decisión humana, debido a ello, los reyes optaron por apresurar la boda, aunque era más similar a un funeral. Psique fue acompañada por todo el pueblo, y esta intentando animar a sus padres, les explicaba que no estuvieran tristes, que en definitiva este largo tiempo sin encontrar pretendiente había sido similar a un velorio, y era consiente que debido a su belleza, disponía ahora de un destino terrible. Llegaron pues a la cima del monte donde fue dejada absolutamente sola. En ese momento llegó Céfiro, considerado el dios del viento cálido, que tomándola en sus brazos la llevó hasta un prado donde pudo descansar.



En la mitología griega, Céfiro era el dios del viento del oeste.
Céfiro era el más suave de todos los vientos y se le conocía
como el viento fructificador, mensajero de la primavera.

Al despertar, Psique observó un bosque denso, adornado por ríos de agua cristalina y al fondo un hermoso palacio, al cual, y sin dudar, ingresaría. La arquitectura del palacio no se asemejaba a nada visto por Psique; tenía dibujos en el suelo, grandes estructuras elaboradas

en oro, y ningún guardián. Asombrada de tantos objetos, Psique escuchó una voz sin cuerpo, que le dice que todo cuando puede observar le pertenece, ahora ella es dueña y señora del palacio, por lo cual debe descansar y bañarse. Psique atiende a este mensaje y obedece.



Paisaje con Psique a las afueras del Palacio de Cupido, (1604)

de Claudio de Lorena

A la hora de cenar, Psique se encuentra con vinos perfumados y deliciosos manjares, todos traídos por el aire como por arte de magia, mientras la música no venía de ninguna orquesta o instrumento, sino de las paredes. Al terminar de cenar, Psique fue a dormir. Entrada la noche, fue despertada por un ruido, era su esposo, quien quería consumar el matrimonio, él ubicado desde la oscuridad, impedía que fuera visto por Psique. A la mañana siguiente, Psique se encontraba sola, mientras su esposo había salido antes que amaneciera. Así pasaban los días, su esposo solo se aproximaba en la noche, sin lograr Psique verle el rostro o el cuerpo, mientras tanto sus padres envejecían sin que ella pudiera salir del palacio y cuya única compañía eran aquellas voces sin cuerpo.

El esposo de psique una noche le habla así:

-Psique, dulcísima y querida esposa, he de advertirte de una grave amenaza: tus hermanas, pensando que has muerto, pronto se acercarán a la roca donde te dejaron y te llamarán con grandes quejas y lamentos. No las escuches ni atiendas sus ruegos, pues, si así lo hicieras, ciertamente me causarías un gran dolor, mas para ti sería la más completa perdición.

Psique prometió a su esposo mantener su matrimonio tal y como está. Sin embargo entró en una gran depresión, llorando y sopesándose todas las noches, ni en brazos de su marido podía estar tranquila debido al amargo pensamiento de su familia y la desdicha que esta les había dado, al hacerles suponer que en vez de marchar hacia un palacio, marchaba hacia su propia muerte, y observaba a sus hermanas ir a diario a la punta de la cima a llorar por esta tragedia. Psique comienza a rogar a su esposo que le permita ver a sus hermanas para minimizar su dolor y depresión, cuyo permiso fue condicionado por su esposo en tanto podría llevarlas al palacio, regalarles gemas pero nunca, revelarles las condiciones de su matrimonio, por ende no responder anda sobre su aspecto físico.

Al siguiente día, Psique al escuchar a sus hermanas llorando, ordena Céfiro que las trajera hasta el palacio, las cuales al llegar observan tan grandioso lugar, Psique las reconforta, les da de comer y les hace regalos. Tras la sorpresa, las hermanas no dudaron en preguntar quien era el esposo de Psique, esta lo describió mínimamente como un hombre con barba, quien mantenía ocupado en cacerías y trabajos rústicos, finalizando rápidamente el tema para no dar particularidades.

Las hermanas antes de irse, cuestionaron la veracidad de la identidad del esposo, y presas de la envidia al considerar la mejor de la vida y la suerte de psique pensaban:

-¡Qué cruel e injusta es la Fortuna!– exclamó una en cuanto cruzó el umbral de su casa-. ¿Cómo es posible que a nosotras, mayores por nacimiento, nos haya tocado tener maridos extranjeros que nos tienen por esclavas y nos hacen vivir como

exiliadas, y a la menor, nacida cuando nuestra madre estaba ya harta de parir, corresponda un dechado de belleza y tesoros? Pues ya has visto cuántas gemas, alhajas y tesoros tiene y cómo es de hermoso el cónyuge que tiene. Si no miente, sin duda no hay ni nunca habrá mujer más feliz en todo el orbe. En cambio, yo he de soportar a un viejo calvo y más débil que un niño, y obsesionado por cerrar todo bajo siete llaves.

Además de eso, la envidia era más significativa al pensar que los vientos la obedecen, suponiendo que su esposo habría de ser un dios. Las hermanas pensaban que dicha visita era una manera de Psique demostrarles y jactarse de sus riquezas ante ellas y la mejor suerte que le tocó, por lo cual, las hermanas idearon una forma de venganza. Inicialmente acordaron no decirle nada a sus respectivos esposos y padres, con el fin de intentar ir nuevamente donde Psique. Esa misma noche, su esposo advirtió del peligro y la amenaza que trae consigo las hermanas de psique, explicándole que estas traman trampas y venganzas, y más aun, deberá tener cuidado por que en el vientre de Psique crece una nueva vida.

Psique respondió ante tal advertencia, la reserva que ella a tenido para con su esposo, pero ya que no es licito verlo, pedía nuevamente autorización para ver a sus hermanas, en quienes podía desahogar su soledad, y más aun con la nueva vida creciendo en su vientre, más cuidadosa y más temerosa sería tras esta nueva visita. Su esposo concedería tal permiso nuevamente.

Al día siguiente, las hermanas aparecieron en la cima, para ser llevadas por Céfiro hacia el palacio. Allí nuevamente se alimentaron y recibieron grandes regalos por parte de Psique, recobrando la envidia de las hermanas e iniciando su “maquinación”, preguntando nuevamente por su esposo y acosando a Psique para que diera respuesta. Ante estas peticiones, Psique confundida por el momento de felicidad, describió a su esposo ahora como

un hombre mayor y de negocios, siempre fuera del palacio, situación que fue dudosa para las hermanas y tras salir del palacio tramaron venganzas:

-¿Qué te parece, hermana, este prodigio? –comentó la mayor-. Quien era ayer joven y sin barba, hoy es maduro y ya peina canas. ¿Cómo se explica esta maravilla? Para mí que o ésta nos engaña como una bellaca o no ha visto nunca a su marido. Y bien cierto es que está casada, pues buena preñez lleva. ¡Imagínate si fuera un hijo divino! Por de pronto, conviene que hagamos como la otra vez: no digamos nada a nadie. Su hermana asintió a todo y entre ambas iban pensando cómo podían aprovechar estas circunstancias para apoderarse de su riqueza y quitarle su felicidad, y así, inflamadas de envidia, llegaron a su morada.

Al día siguiente, llegaron de nuevo a la cima y con llantos y quejas, llamaron la atención de su hermana, quien mandó por ellas a través de Céfiro. Al llegar al palacio, las hermanas le dijeron a Psique que estaba en grave peligro y la función de ellas era el cuidar de su hermana menor y de su hijo. Argumentaron que el esposo de Psique era una enorme serpiente, dispuesta a devorarla, de allí los manjares y la vida de opulencia que este le ofrecía, más aun, su argumento era conectado con lo que ella había escuchado del propio oráculo de Apolo.

Psique confundida con las advertencias de su esposo y los comentarios de sus hermanas, optó por decirles la verdad a estas últimas, y explicarles que realmente nunca había avisto el rostro ni el cuerpo de su marido. Ante esta situación, las hermanas explicaron que tenían un plan preparado para que Psique se liberara de esta bestia. El plan consistía en esconder una lámpara de aceite y una navaja en la esquina de la habitación donde reposan ambos y cuando el esposo ya estuviese dormido, ella iba tomar la lámpara para alumbrar a la bestia y con la navaja cortarle la cabeza. Además las hermanas se comprometieron a brindarle toda la ayuda posible a Psique para deshacerse del cuerpo de la serpiente.

Tras irse sus hermanas, Psique pasó la tarde llena de vacilaciones y dudas, efectivamente temía por su vida y la de su hijo, además que amaba a su esposo, pero la figura de la serpiente era más poderosa, y dejando de lado las advertencias de su esposo, optó por hacer caso a sus hermanas, guardó la navaja y la lámpara de aceite tal y como se lo expusieron, y esperó a su esposo. Caída la noche, Psique se levantó, prendió la lámpara y juntándola al rostro de su esposo dormido, observó a Eros, descrito de la siguiente manera:

Una vez recuperada de la sorpresa, Psique se acercó al cuerpo dormido y comenzó a recrearse en su hermosura: sus cabellos de oro todavía estaban húmedos por la ambrosía; sus mejillas rosadas y su piel blanca refulgían de puro inmaculado; de sus hombros brotaban unas alas brillantes de rocío, quietas a pesar del leve temblor de sus plumas. En fin, en todo era un cuerpo digno de haber sido engendrado por Venus.

Mientras esculcaba el lecho, Psique sacó el arco de Eros y al hacerlo, se pinchó con una de las flechas del mismo, quedando totalmente enamorada. Ante este evento, Psique inclino la lámpara sin querer y una gota de aceite cayó sobre el cuerpo de Eros, despertándolo.



Psique reconociendo a Cupido dormido (fragmento), de

Joseph Marie Vien

Eros al verse descubierto y traicionado por Psique, lanzó toda clase de insultos sobre esta, arrepintiéndose de no haber cumplido las ordenes de su madre y de haberse enamorado de ella. Desde ahí, Eros le prometió a Psique que no lo iba volver a ver y que sufriría de desamor, y el castigo será la ausencia eterna de su amado.

Psique observó como Eros partía dejándola en el suelo, el tormento fue tan fuerte y tras verse sin esperanza, se arrojó en el río más cercano del palacio, pero el río al reconocer el poder de Eros en Psique, no permitió que esta se ahogara, sino por el contrario la dejó en el césped. Por allí pasó el dios rustico Pan, quien la llamó y al verla sufriendo por amor, le aconsejó que dejara atrás su tristeza y melancolía y suplicase al dios Eros, en cuyo caso, podría llegar a ser perdonada.

Decidida psique a reconquistar el amor de Eros, inicia su trayecto por la casa de su hermana a quien solicitó, y luego de alegrías y abrazos, le narró que en vez de encontrarse a una bestia, su marido era el mismo Eros , el hijo de la diosa Afrodita, y envilecida por la belleza del mismo, dejó derramar aceite sobre su cuerpo, despertándole, lo que causó una gran furia en él, a tal punto que en venganza, Eros le prometió que se casaría con la hermana. Efectivamente, la hermana ardua de deseos por Eros, deja a su esposo y sale a la montaña, donde supone que Céfiro la recibiría para llevarla al palacio, y al tirarse al risco gritó “¡Recíbeme, Eros, como tu diga esposa, y tú, Céfiro, recoge a tu nueva señora!”, pero por el contrario, fue recibida por la muerte.

Bajo esta misma dinámica, Psique acudió donde su segunda hermana, la cual sin ninguna vacilación asumiría el mismo destino que la anterior, encontrar la muerte en las peñas de la montaña. A partir de allí, Psique recorrería pueblos en busca de su amor Eros, mientras que

este, en cama de su madre y aun dolido por las quemaduras del aceite, olvidó su función de flechar humanos y animales, por lo cual la tierra languidecía de su ausencia. No tardaría entonces en llegar la información a la diosa Afrodita por medio de una gaviota de los efectos de la usencia de Eros sobre el mundo, y Afrodita enfadada supuso que se debía a un posible enamoramiento de su hijo, al cuestionar por la persona que era objeto de amor de Eros, la insólita respuesta de la gaviota la enfureció más, era Psique.

-¡Pues claro que es esa Psique, ésa que se creía igual a mí en belleza!-estalló Venus en grandes voces coléricas-. Pero en verdad lo que más rabia me causa es haber sido yo improvisada alcahueta, quien se la puso ante los ojos. Dicho esto, rauda se marchó al encuentro de su hijo. Cuando lo vio herido y sufriente, aun se acrecentó su cólera y, pese a los esfuerzos de Juno y Ceres por calmarla, decidió hacer pagar muy caro a Psique todo el daño causado.

Psique, que estaba recorriendo territorios en busca de su amante, llegó próxima a un templo en la cima de una montaña. Al ver, que el templo estaba desorganizado con los sacrificios y las flores por el suelo, esta se apresuró a organizarlos, suponiendo que ningún templo en honor a los dioses puede estar de esa manera. Era el templo de la diosa Ceres, diosa de la agricultura, quien se apiado de esta, y tomando forma humana le explicó que Afrodita la estaba solicitando, y espera para ella el peor de los castigos, incluso aliándose con dioses para atormentarla. Pero ¿cómo Ceres podría hacerle daño si por el contrario, Psique cuida de su templo?, sin embargo Ceres no podía ayudarla, más allá de no entregarla a Afrodita, por lo cual Psique continuó su camino en busca de Eros. Tras la desesperación, Psique invoca a Juno, diosa del matrimonio para pedir su auxilio, pero esta apareciéndosele le explica que es imposible ayudarla sin traicionar a Afrodita, lo cual le incurriría en graves problemas con esta.

Al observar esta situación Psique decide que no puede huir ni escapar de la diosa Afrodita, por lo que asume presentarse ante ella para conocer las posibilidades de su perdón. Afrodita aun enfurecida por no encontrar a Psique decide dirigirse hasta donde Mercurio, dios mensajero, enviando el siguiente mensaje: *“Si alguien capturase o mostrase dónde está Psique, hija de rey y esclava de Afrodita, se presente ante Mercurio, mensajero que esperará tras el templo de Afrodita Murcia y recibirá de la diosa Afrodita siete besos suaves y uno de tornillo mucho más dulce”*.

El mensaje llegó hasta Psique, quien definitivamente pensó que debía presentarse ante ella, en tanto se acercaba al palacio, fue apresada y llevada directamente con Afrodita, esta al verla, le anunció los suplicios y sufrimientos por los que iba pasar; en principio llamó a las esclavas para que la atormentaran y golpearan. Luego estas, cansadas de lastimarla, se la entregaron nuevamente a Afrodita, quien tras amenazas le hizo saber a Psique que el hijo que lleva dentro no era de importancia puesto que provenía de un matrimonio ilegítimo, sin consentimiento de ella ni de su padre, y sumado a esto, no quería ser abuela, estando en la “flor de la vida”, por lo tanto, si el niño naciera, sería un bastardo. Mientras decía esto, le halaba el pelo y la lastimaba, pero en un momento exclamó que Psique no le parecía tan agradecida y que en efecto, debe tener algo de diligencia como mujer, por lo cual le ordenó organizar montones de granos para esa misma noche, y la dirigió hasta un montón de cebada, trigo, habas, garbanzos y demás, todos revueltos, para que esta los organizara antes del amanecer.

Psique sin fuerza por el mal trato recibido, le era imposible la labor encomendada, a lo cual, una hormiga se apiadó de ella y persuadiendo a su hormiguero, organizaron

perfectamente los granos. Al volver Afrodita y ver la tarea realizada, se enfureció de nuevo y culpándola de no haberlo hecho sola, le dio un mendrugo y la encerró en una celda.

Al día siguiente Afrodita vuelve a encargarle una labor y mostrándole el bosque le pide traerle la lana de unas ovejas, lana que en efecto era oro mismo. Psique salió del palacio, pero pensó en quitarse la vida en el río, queriendo encontrar paz a tanto sufrimiento. Un junco que se apiadó de ella, le aconsejó no hacerlo y el explicó que la mejor manera de quitar esa lana de oro a las ovejas era en la noche, cuando estas ya estaban dormidas, y realizándolo de esa manera, Psique podía llevarle un gran trozo a Afrodita, esta nuevamente la increpó por recibir ayuda. Así que le puso otra tarea: traer un pozalito de agua de la fuente que nutre a la laguna Estigia y el Cocito, ambos considerados como “infernales”.

Cuando llegó Psique ante el monte donde nacía la fuente, se encontró con laderas lisas y riscos imposibles de escalar, y con las aguas encajadas en un canal muy angosto y vallado por grandes árboles. Además, unos ferocísimos dragones custodiaban el agua. Hasta tal punto la situación era peligrosa e imposible que las propias aguas advirtieron a la joven de los graves riesgos y le aconsejaron huir de allí. Mientras Psique, quieta como una estatua, dudaba, un águila, viéndola en situación tan apurada y recordando el gran servicio que Eros prestó a Júpiter con motivo de Ganimedes, decidió ayudarla. Así que se presentó ante ella y volando sin peligro llenó el pozal para la joven.

Al volver con Afrodita, esta nuevamente la increpó y encomendó la tarea más difícil, enviándola al mismo inframundo para que llenara una bujeta o caja de oro con la hermosura de Proserpina, diosa del inframundo y esposa de Ares, también conocida como Perséfone. La hermosura que le traería Psique de Proserpina, era para pagar la belleza que tanta dificultad le había traído el matrimonio entre su hijo y Psique. Psique pensó que la única manera de estar en el inframundo era muriendo, así que decidió saltar desde una torre, pero antes de hacerlo el mismo Zeus la detuvo, y le explicó como podría llegar al inframundo sin morir.

La dirigió entonces a la ciudad de Lacedemonia, específicamente en el monte Tenaro, en donde hay una puerta directa al infierno. Para poder entrar psique necesita llevar dos monedas de oro en la boca y dos pastelillos, y dirigirse hasta el rio que controla Caronte, el barquero, quien cobrara por el viaje y será pago con una de las monedas de la boca de Psique.



Caronte y Psique (1890),
de Spencer Stanhope.

Tras cruzar el rio, no podía hablar ni tocar nada, ya que eran trampas que la propia Afrodita le había puesto. Al llegar al palacio de Prosefina, un perro guardián se encontrará en la entrada y a quien deberá darle uno de los pastelillos, y tras entrar al palacio, será atendida por la propia Prosefina, quien la invitará a tomar asiento y a comer los mejores manjares, pero Psique deberá sentarse en el suelo y aceptará solo pan. Finalmente tras recibir la belleza de Prosefina y guardarla, saldrá dándole el otro pastelillo al perro y la última moneda al barquero para que la traiga de vuelta. Como último consejo, Psique no puede abrir la bujeta. Psique decide entonces hacer cada palabra que le fue expuesta, sin embargo al regresar, la

curiosidad pudo más que ella, y al abrir la bujeta, se dio cuenta que no había hermosura sino un sueño infernal similar a la muerte, por lo cual cayó al suelo dormida profundamente.



Psique abriendo la caja de oro (1903).

de John William Waterhouse.

Mientras tanto, Eros, ya recuperado de su herida pero atormentado por no tener a su amante Psique, escapa de la cama de Afrodita y va en busca de ella, despertándola con un beso, y logrando esta, presentarse con la tarea cumplida ante Afrodita. Eros, cansado de tanto sufrimiento para ambos, decide hablar con Zeus, y este accediendo a las peticiones, establece una asamblea de dioses:

-Dioses conscriptos- comenzó una vez reunidos los dioses-, todos conocéis a Eros. Pienso que ha llegado la hora de refrenar sus ímpetus de juventud, pues es demasiado grande su fama de corruptor y adúltero. Por ello, y porque ha elegido a una doncella y la ha privado de su virginidad, he decidido que la tenga, la posea y abrazado a Psique

siempre goce de su amor. Y tú Afrodita – añadió dirigiéndole la mirada-, no te entristezcas ni temas un matrimonio desigual ni ilegítimo.

Tras escuchar esto, llamaron a Psique, y Zeus ofreció que tomara ambrosia, el alimento de la inmortalidad, con la finalidad que ese sea el compromiso eterno de amor. Se dice que en efecto, el banquete fue precedido por todos los dioses, quienes comieron y bebieron. El nombre de la hija fue felicidad, mientras que en otros textos fue placer.



En efecto, las diferentes interpretaciones a lo largo de la historia de este mito, han propendido por establecer la referenciación y representación de Psique como parte de la naturaleza humana, la cual y en búsqueda de la plenitud a través del amor, sufre un riguroso, complejo y contradictorio proceso, en el que incluye situaciones tormentosas, de dolor y tristeza, así como de felicidad, gozo y amor (Barrantes & Ayala, 2002).

Es fundamental para conectar el mito de Eros con el desarrollo de la investigación resaltar algunos aspectos. En primer lugar subrayar el *ocultamiento* de Eros a Psique, en tanto la relación construida en la primer parte del mito, impide que esta pueda conocerlo. Solo tras un largo tiempo en el cual Psique busca a Eros, este logra mostrarse como es, vinculando en cierta forma la necesaria apertura al conocimiento de otro, como elemento fundamental de la erótica mitológica.

En segundo lugar emerge del mito una necesaria percepción, sin la cual no se podría generar la relación erótica. Esta percepción es visible en dos condiciones, la primera referenciando a Eros bajo la imposibilidad inicial de ser conocido o “dejarse ver” y la segunda vinculada a la curiosidad de Psique. Se establece una percepción sobre la cual el Eros es invisible o más bien, no es evidente, solo como posibilidad a partir del surgimiento de una otredad, bajo la percepción de “tener” la necesidad de conocerlo. En cierta manera, se trata de una confrontación con la realidad, pues para que Psique quiera conocer a Eros se necesita el reconocimiento de la otredad, es decir la prueba y la aceptación del otro, en tanto otro.

De otra parte, es necesario subrayar el tema de la *diferencia* como aspecto importante. La dificultad y la complejidad que emerge en el mito de eros y que en definitiva a concitado su importancia en explicar la naturaleza del ser humano, en tanto quiere explicar los posibles equilibrios o desequilibrios entre la razón y los sentimientos, puede efectivamente relacionarse a la *diferencia* como construcción y movilización de límites entre los amantes y en definitiva la vivencia.

La *diferencia* en este caso subyace inicialmente a los componentes que le son particulares a cada uno de los protagonistas del mito; por un lado se trata de un Dios y por el

otro de una humana, dos subjetividades diferenciales. Se parte que a través de esa diferencia que le subyacen a su construcción natural, impide ciertamente el conocimiento del otro, en este caso de eros, hacia su amada. La construcción por ende de límites o fronteras inquebrantables a partir de la promesa de no cuestionar la apariencia de eros tiene su razón en tanto las líneas o segmentariedades que le separan, son fundamentales mantenerlas en el desconocimiento de una de las partes para establecer la relación erótica.

Efectivamente los límites se hacen visibles en tanto el cuerpo de Eros es descubierto por Psique, y la armonía de su físico desencadena un enamoramiento mas apasionado de esta. No solo se trata de la ruptura de la promesa, lo que descubre eros y le torna a la huida, sino también por haberse hecho visible él y sus límites que lo diferencian de su amada.

La situación cambia más adelante, la *diferencia* no implica necesariamente la oposición o la resignación en el sentimiento de Psique, sino por el contrario la búsqueda de la diferencia como necesaria en la generación dual del proceso.

En concordancia, llama la atención precisamente que la búsqueda de la diferencia, su aceptación y su necesidad para la otredad parte de un proceso ardúo que sufre psique, y que como proceso tiene infinidad de variables, aumentos y descensos de fuerzas. Solo hasta el final, incluso aun siendo humana, antes de ser convertida en diosa, la diferencia unifica más que separa, lo une a partir de una vivencia y de una comprensión de la otredad como esfuerzo y potencia de sí.

1.3.EROS EN LA FILOSOFÍA GRIEGA: TEXTO FEDRO Y EL *BANQUETE* DE PLATÓN.

En el siguiente apartado, se desarrollará la categoría de erotismo desde la perspectiva mitológica, ahora relacionada al diálogo de Fedro por un lado, seguido del texto del banquete en Platón. El primero de ellos, el texto de Fedro, ha sido considerado uno de los textos más importantes para la filosofía, debido a su composición artística y literaria (García, 2007). Se trata de un diálogo entre Sócrates y Fedro, un simpatizante del orador Lisias, y del cual, se ha aprendido un extraordinario discurso, el diálogo se da inicio cuando Fedro desea expresárselo a Sócrates. La intención en efecto de Fedro, es explicarle de memoria el discurso que había escuchado, sin embargo Sócrates observó que este discurso estaba escrito y oculto bajo el manto de Fedro, por lo cual, prefirió Sócrates que este fuera leído. El discurso versa sobre el Eros, que como se afirmó, proviene fundamentalmente de Lisias, y establece una dinámica utilitarista de las relaciones amorosas, en la cual el amante deberá de entregar los “favores” no al enamorado de este, sino a aquel que no este enamorado. Esto se debe a las posibles desventajas que esa forma de “entregar” los favores al amado, trae consigo.

Entre estas desventajas se encuentra el hecho de que los enamorados son egoístas, interesados, mantienen una profunda relación de atamiento al ser que ama, por lo cual son celosos, y muy posiblemente muchos de los elogios a su amado no son merecidos. Por el contrario, los no enamorados poseen cierto dominio de si mismos, y pueden conjugar dos elementos importantes, el eros (pasión) y la philia (amistad). Se constituye por ende cierto modo de ver el Eros desde el utilitarismo o funcionalidad, incluso como locura, lo cual deja como conclusión la necesidad de alejarse de los deseos del amante.

Comprobamos que el discurso de Fedro no permite oponer término a término el eros y el ágape, dado que el ágape es uno de los modos en que se expresa el eros que une al amante con lo amado (...) por otra parte, el texto que pronuncia Fedro no brinda una definición del amor, sino que lo pone en escena bajo la forma de un desplazamiento, de una sustitución de funciones (Le Brun, 2006, p. 34).

A este discurso, Sócrates opone otro, no solo literariamente mejor, sino evidenciando los vacíos del discurso de Lisias y por ende de su reproducción en Fedro. En principio Sócrates establece defendiendo la naturaleza del Eros en dos partes, una de ellas establece el deseo de placer y la otra la opinión que se crea del bien, por lo cual la sensatez del hombre cuando opta por el bien debería llevarlo a la moderación:

Al apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo que es recto y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño, tomando el nombre de esa fuerza que le impulsa, se le denomina Eros (Platón, p. 238)

Efectivamente de allí se deduce la inclinación a querer dar los “favores” al amante y por ende las posibles ventajas y desventajas que allí se tejen. En ese sentido si son desventajas, es por que se toma al eros como simple guía de las acciones y actividades humanas, lo que implica la pérdida de sensatez, el cultivo del espíritu, entre otros. Para Sócrates, en ese caso, el eros puede configurarse como cierta “manía” y deseo incontrolable por la belleza del cuerpo, como cierta enfermedad estética y ética del ser que esta amando. Allí Sócrates establece que las ventajas o desventajas se dan por necesaria contraposición, pero de lo que se trata por ende, es de configurar y definir la naturaleza del eros.

El eros, se torna entonces locura, se vuelve arrebatado por el cuerpo y la pasión irracional, una locura que hace perder al hombre su carácter e insinuarle cierta forma de divinidad, pero le conlleva inexorablemente a la vulgaridad. A pesar de este argumento, Sócrates tiende a

retractarse hacia el final del discurso, ha rebajado al hijo de la diosa afrodita, a una forma de alejamiento de la verdadera felicidad y el espíritu.

En otro texto, “El Banquete”, Platón establece una relación preponderante entre eros y el amor, por medio del cual, el ser humano consigue estados de satisfacción, reposo y tranquilidad. Este texto asume una relación sumamente interesante entre componentes epistemológicos, éticos y estéticos, en tanto existe una representación de la sabiduría como un elemento de “belleza”, siendo la belleza algo que es amado por el eros, emergiendo la relación entre el Eros como amante de la belleza, el amor como garantía de lo bueno y lo dichoso (Barrantes & Ayala, 2002).

Se establece por ende en *el Banquete* una relación erótica entre la belleza como virtud y el amor que surge debido a la plenitud que esta ofrece. El amor a lo bello es amado por si mismo, encontrando un modo de ser divinizado a través del amor, en tanto lo transforma, lo inspira hasta el punto de someter su relación finita o su existencia ya que puede incluso “morir” por el otro.

1.4.DE LA MITOLOGÍA AL EROTISMO RELIGIOSO.

1.4.1. San Agustín y las Confesiones.

El texto *Confesiones* de San Agustín, cobra relevancia para el presente apartado, pues instaaura una perspectiva sobre el amor, conectado con el elemento religioso. Consta de 13 Capítulos, cada uno de estos distribuidos en varios puntos de su pensamiento. Así pues, en primera instancia San Agustín establece la “conversión” como un primer acercamiento para comprender el amor como parte inherente del ser, en tanto Dios esta dentro de San Agustín,

por lo cual, la conversión en definitiva más que una transformación, es un reconocimiento del don y la gracia. Desde allí, elementos como la oración no constituyen necesariamente una “súplica” de lo que se necesita, aunque generalmente según San Agustín esta haya sido la interpretación. La oración, permite un proceso de interlocución con el “otro”, con Dios, y por ende comunica y conecta consigo mismo, en tanto Dios es sujeto interior y exterior. Dice San Agustín respecto a la interiorización de Dios:

Mas aquellas cosas las creí. ¡Ay, ay de mí, por qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! Y todo, Dios mío –a quien me confieso por haber tenido misericordia de mí cuando aún no te confesaba–, todo por buscarte no con la inteligencia –con la que quisiste que yo aventajase a las bestias–, sino con los sentidos de la carne, porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más alto que lo más sumo mío (San Agustín, Libro Tercero).

El amor se presenta en este texto desde varias perspectivas. Efectivamente tras la conversión y la oración como acto de interlocución con Dios, este en definitiva constituye el principio y el final de la felicidad humana, en él reside la fuente real del amor. San Agustín exclama que la fuente de creación es el amor, estableciéndolo a la vez como puente entre el “creador” y la “criatura”, en cuya comparación hay un abismo, y solo es a través del amor que se logra construir una relación y una filiación divina. En esencia, se plantea que esta “verdad”, es por ende una de las más grandes revelaciones de la humanidad, y por ende, unifica lo humano y plantea elementos de fraternidad.

El amor deviene divino y plantea nuevas relaciones entre la humanidad misma y Dios, de allí, que San Agustín asume en el texto de las confesiones que la fraternidad o la amistad son de belleza y de verdad inherentes a esa concepción de amor. De ahí, que al narrar la muerte de un amigo, plantee su dolor como “las lágrimas que ocuparon su lugar”, siendo en

definitiva Dios el único que no pierde “amigos” pues en él descansan y se tornan a la nueva vida.

Desde allí es que San Agustín propone en este texto, la idea de “comunidad cristiana”, en el sentido de construir un patrimonio común desde la fraternidad, la amistad mutua y en Dios, incluyendo en ese sentido la eliminación de las vanidades y la puesta en común de la humildad y el amor, como refuerzo de la organización humana, en definitiva como una “comuni3n de bienes”

Dios como causa de amor, supera por lo tanto las “fealdades y corrupciones carnales”, para San Agustín el amor a Dios, es el motor de la actividad humana, “*amore amoris tui facio istuc*”: por amor de tu amor hago esto. Dios como centro, centralidad en Dios condiciona el amor hacia él, en tanto el creador de todo y parte inherente de nosotros mismos. Su creaci3n no fue por ende, el azar de su voluntad, sino un acto de amor, de allí, que la existencia humana deviene amor hacia él.

Como elemento interesante, San Agustín plantea en este texto el rango de libertad que poseen los seres humanos, y por ello la posibilidad de “abandonar” a Dios. En efecto, esa libertad subyace no a la p3rdida de Dios hacia la humanidad, sino la humanidad hacia Dios, de allí su bondad, fidelidad, misericordia y salvaci3n. Pero aun así, siendo los seres humanos libres y abandonen a Dios, considera San Agustín que Dios no abandona, en tanto él no puede abandonar su creaci3n.

Nuevamente se conecta a Dios como verdad en el amor, en tanto las *Confesiones* en sí mismas son un di3logo que se abre desde el coraz3n hacia Dios, así pues, San Agustín

argumenta la búsqueda de la verdad como la búsqueda de Dios, cuya revelación solo puede ser encontrada mediante el acto del amor.

Decían: «¡Verdad! ¡Verdad!», y me lo decían muchas veces, pero jamás se hallaba en ellos; más bien decían muchas cosas falsas, no sólo de ti, que eres verdaderamente la Verdad, sino también de los elementos de este mundo, creación tuya, a partir de los que debí sobrepasar incluso lo verdadero que dicen los filósofos, por amor a ti, ¡oh Padre mío sumamente bueno y hermosura de todas las hermosuras (San Agustín, Libro Octavo).

En tanto Dios verdad y amor, se conjuga el deseo de felicidad, del que San Agustín pone como deseo universal. Es decir, hay un alejamiento del deseo como acto carnal o sexual, y más bien se propone como fuerza que propende al encuentro del Dios mismo. Así es un “sentimiento universal” que esta inexorablemente arraigado en la humanidad misma y por ende en Dios, la aspiración de esta felicidad a los que muchos humanos apuestan su existencia, si esta conectada en Dios, esta relacionada necesariamente con la paz y con la serenidad interior, de ahí la apuesta de la disciplina y el amor para esta búsqueda.

Esta verdad es una aproximación que conecta con el saber y con la revelación. Se pregunta San Agustín en el libro decimosegundo: “ *¿dónde te hallé para conocerte—porque ciertamente no estabas en mi memoria antes que te conociese—, dónde te hallé, pues, para conocerte, sino en ti sobre mí?* ”. Este conocimiento es traducido en verdad, en la verdad de auto-descubrirse como criatura de Dios, como sujeto de creación en función del amor, consiente e innato. En ese orden, hay una aproximación al orden del conocimiento de Dios, que conjuga el amor y la verdad :

Cosas muy diferentes son estas tres de aquella Trinidad; mas dígoles para que se ejerciten en sí mismos y prueben y sientan cuán diferentes son. Y las tres cosas que digo son: ser, conocer y querer. Porque yo soy, y conozco, y quiero: soy esciente y volente y sé que soy y quiero y quiero ser y conocer. Vea, por tanto, quien pueda, en estas tres cosas, cuán inseparable sea la

vida, siendo una la vida, y una la mente, y una la esencia, y cuán, finalmente, inseparable de ella la distinción, no obstante que existe la distinción (San Agustín, libro decimotercero).

También la Trinidad existe como ejercicio auto-reflexivo, en tanto se tiene conciencia que se es, se conoce y se ama, y esta formula posibilita desencadenar nuevas formas de amor, conocimiento y constitución de verdad.

1.4.2. San Agustín y el concepto de amor desde Hanna Arendt.

Hanna Arendt (2001) en el análisis elaborado al *Concepto de amor según San Agustín* establece una relación sumamente interesante, pues vincula elementos variados según los cuales, el amor puede comprenderse desde aristas tales como el anhelo o deseo, el amor como construcción platónica es decir, actualización y retorno al origen idílico y desde allí, cruzar el amor como una categoría cristiana que determina el grado el amor y sus diferenciaciones (2001).

En principio Arendt, asume el análisis del amor en San Agustín desde el *appetitus* (anhelo y deseo), es decir como un bien propio que podrá dar al ser humano satisfacción. Esta satisfacción constituye una forma de perder el miedo a la muerte mediante la posesión del bien propio, en tanto el amor es vida, como bien absoluto, como proyección de vida. En este punto, el *appetitus* como parte esencial de la vida terrenal no se opone al anhelo como proyección de vida más allá de la duración de la misma, sino le permite la plenitud a partir del amor en la tierra, se convierte por ende en una sustancia (Arendt, 2001).

En este caso, el amor coadyuva y es funcional a complementarse con otros seres humanos y buscar formas de unidad durante la existencia: “*Si pudiera decirse del hombre que tiene*

alguna naturaleza esencial, sería el hecho de no ser autosuficiente. De aquí que el hombre se vea empujado a quebrar este aislamiento por el amor” (Arendt, 2001, p. 35)

La constitución del mundo, y en efecto la trascendencia del ser humano es posible solo mediante la permanencia del amor. La diferenciación que dispone Arendt, de conceptos tales como *cupiditas* es precisamente entender el amor como elemento de verdad y trascendencia, que busca la eternidad, separado del *caritas*, el cual hunde su objetivo en formas de amor “mundano”.

Un aporte interesante desde el estudio propio del erotismo es lo que según Arendt constituye una diferenciación significativa entre San Agustín y los griegos. La diferenciación subyace en la medida en que el concepto de *caritas* establece una forma de pliegue hacia el interior del humano y luego hacia afuera basado en una supuesta “autosuficiencia estoica”, ya tratada por la escuela estoica griega, mientras que el amor *cupiditas* conduce inexorablemente hacia una forma de trascendencia y relacionamiento entre el ser humano y Dios. Este último surge entonces como parte integral de la concepción del erotismo en tanto este es esencial y parte fundamental de la estructura existencial del ser humano.

En otro sentido, el amor propuesto en la doctrina de San Agustín, lo analiza Arendt como el *appetitus* es también deseo, es decir, una forma de “proyectar, apuntar a, o incluso una forma de “remitir retrospectivo” como forma de direccionamiento temporal de la existencia. Según Arendt, plantear esto desde una lógica epistemológica implica avanzar en averiguar la causa del surgimiento del deseo y el sujeto que desea. Para responder este cuestionamiento Arendt asume que San Agustín entiende el deseo como un elemento propio del ser, como una forma de poder subjetivo que paleta que el yo deseante es el deseo en si mismo (2001).

La memoria en ese sentido constituye una manera de comprender la reactualización del origen del sujeto deseante como una existencia de amor, pues permite para los humanos hacer presente el pasado y privándolo de algo definitivamente ido, transformándolo y abriéndolo nuevamente a la posibilidad que suceda. En efecto la conciencia de la memoria le permite al ser el conocimiento pleno de su nacimiento y su muerte en su corporeidad finita, pero permitiendo cierta actualidad y capacidad ontológica de reinventar y crear, determinada únicamente por ese conocimiento, por la memoria como re actualización del sujeto.

Ese comienzo que fue creado con el hombre [y que san Agustín llama *initium*, a diferencia del comienzo del mundo, que es *principium*] evitó que el tiempo y el Universo creado como un todo girasen eternamente en círculo sobre sí mismos, sin propósito y sin que nada nuevo aconteciera nunca. Fue en suma, por amor de novitas, en cierto sentido, por lo que fue creado el hombre. El hombre es capaz de actuar como iniciador y capaz de incoar la historia de la Humanidad porque puede conocer su “comienzo” u origen, porque puede hacerse consciente de él y recordarlo (Arendt, 2001, p. 83).

Entender dicho origen, es situar una nueva categoría en el concepto de amor de la doctrina de San Agustín, pues el origen implica también el pasado y la emergencia del pecado en relación al prójimo. El pecado como parte del origen humano, y el prójimo como elemento de peligro en tanto pecado también, constituyen una amenaza constante a la forma de trascender humano, de allí que San Agustín apuesta por el amor al prójimo, como libre decisión, como compromiso, y como opción de encuentro con Dios. Solo mediante el amor, el prójimo y el sujeto en particular, puede encontrarse consigo mismo y refundar la coexistencia humana en Dios.

1.4.3. Teresa de Ávila y el enamoramiento del cuerpo de Cristo.

En el campo religioso, se mueve un concepto del eros significativo. Se trata de la filosofía del amor en Santa Teresa de Jesús o más conocida como Teresa de Ávila. Su importancia en el estudio del amor, reside precisamente en su capacidad de explicitar y conectar una forma de amor desde el entendimiento de Dios mismo y los efectos sobre la existencia.

La perspectiva devota de Teresa de Ávila, establece una serie de complejidades a la hora de abordar su pensamiento religioso. En primer lugar es necesario caracterizar que esa forma de amor constituye una relación directa con Cristo, como esposa y bajo esa idea en compromiso directo con el hombre-Dios.

El amor profesado por la religiosa española, trasciende en si misma la idea de fe, en tanto a partir de producciones y visiones interiores, constituye un pensamiento sobre el amor como una perspectiva ontológica. Esta perspectiva incluye que la existencia de los sujetos en Dios, representado en la carne por Cristo, necesariamente conlleva a la salvación del alma, por ende, no hay salvación sino se ama.

Parte elemental del eros en Teresa de Ávila, es mostrarlo no solo como elemento “espiritual”, sino como sustancia corporal, es decir, el amor es carne y no por ello es mundano, el cuerpo es un medio de vitalidad y como medio es un tránsito hacia la divinidad. Esa conjugación entre espíritu, cuerpo y tránsito divino es visto por la religiosa desde tres conceptos importantes:

- Presencia: contiene parte fundamental de la existencia de lo divino en la tierra y por ende en los sujetos, se puede conocer y supone formas reales de estar.

- Potencia: formula necesariamente fuerza y capacidad de acción, actuar y hacer es en definitiva una muestra de la presencia de Dios
- Esencia: determina la función del alma, como componente de humanidad y divinidad.

En otro aspecto y demás interés, existe en la santa de Ávila la perspectiva del enamoramiento de Cristo, lo cual se traduce en constituir a Cristo como objeto de amor, incluyendo la posibilidad de configurar una relación de esposos, de allí se cataloga como *María Teresa de Jesús*. En concordancia, Cristo como objeto de amor de la religiosa, es en lógica cuerpo. Autores como Cayetano Aranda (2016), plantean que efectivamente existe un enamoramiento del cuerpo de Cristo como humano, de su imagen: *“Yo solo podía pensar en cristo como hombre; mas es así que jamás lo pude representar en mi, por mas que leía su hermosura y veía imágenes, sino como quien esta ciego a oscuras...a esta causa era tan amiga de imágenes”* (p. 355).

En cierta medida, la imagen de Cristo es lo que conlleva a formarse en Teresa de Ávila lo que ella considera como enamoramiento, pero efectivamente como imagen, es observada y vista, pero no con los ojos, sino con el corazón, o lo que la propia Teresa define como “ojos del alma”.

El enamoramiento de Teresa de Ávila y Cristo según lo relata, surge a los 26 años, y se amplía al resto de su vida, en el génesis de ese enamoramiento surge cierta forma de seducción, en tanto enamoramiento físico y espiritual, su enamoramiento hace que quiera curarle las heridas y acompañarlo mientras ora en el huerto. Inserto en este pensamiento, está la revelación de aquello que ama y con el que quiere estar.

Aun así, Teresa de Ávila hace una distinción entre el enamoramiento que se hace en función de Cristo y el enamoramiento entre humanos, este último reseñado por el interés y el egoísmo, cuya característica es la imperfección. Allí sienta otra base del amor entre ella y Cristo, por que no es un amor basado en sentidos (oídos, vista), debido a su inestabilidad, sino necesariamente con los ojos y los oídos del alma como fuente real de estabilidad y también como objetos de pasión.

La pasión es otra categoría importante en el pensamiento sobre el amor de de la religiosa española, pues es una sobredosis de amor el que se recibe de Dios mismo; “a manos llenas”, y no tiene ni reserva ni guarda. Efectivamente la pasión en este sentido, desborda el planteamiento general del mismo, y por ende sus efectos en función del otro, de entrega hacia el otro, hacia Cristo. Los efectos de esta pasión subyacen en la práctica según Teresa de Ávila en sacrificios, penitencias, ayunos, pero también con características propias de la vitalidad en tanto forma anímica.

Finalmente el amor y la pasión en la perspectiva de enamoramiento en Cristo, constituye para Teresa de Ávila una forma distinta de sentir el amor, pero también de crearlo, y evidenciarlo como voluntad y como entendimiento; voluntad en tanto no es simplemente capricho de amar o querer, sino que constituye componentes profundos de la existencia del amor en Dios, y entendimiento, por que permite dar una apertura al conocimiento interior y exterior, a una forma profunda del sentir y del querer.

Finalmente es fundamental resaltar el aspecto de pluralidad de vivencias que subyacen a la relación erótica. Elementos de surgimiento de la otredad, como formas de emergencia de la diferencia son preponderantes pues establecen un relacionamiento significativo para el

erotismo. Así pues, la diferencia de la otredad, sea vinculada en Dios o en un sujeto, evoca necesariamente la apertura hacia él, a manera de entrega o de conocimiento mutuo, que asume en la actualidad nuevos procesos en función de la disciplina filosófica desarrollados en el siguiente apartado.

CAPÍTULO II.

2. VIVENCIA Y EROTISMO

El presente capítulo constituye un diálogo sobre el erotismo y la erótica de diferentes autores fenomenológicos, en los cuales se desglosa posicionamientos filosóficos, teóricos y conceptuales que contribuyen a profundizar la apuesta investigativa. Efectivamente se desarrollan categorías como cuerpo, apertura, vivencia, verdad, otredad, sujeto, entre otros, permitiendo vehicular el abordaje y la metodología.

2.1.EL AMOR Y EL EROS: CUERPO, CONOCIMIENTO Y APERTURA.

La relación entre el eros y la vivencia parte del sujeto como constructo básico de la existencia y sus límites. Lo erótico en la vivencia fenomenológica apunta a comprender la finitud de los cuerpos, sus límites y evidentemente sus posibilidades. El cuerpo es consiente de la finitud de la existencia y de su poder-ser en el mundo, descubriendo el eros como cierta forma de continuidad, como cierta aspiración y como una modalidad del deseo, una exaltación de dicho cuerpo como relación máxima (González, 2013).

Lo anterior implica abrir las potencialidades del cuerpo, sus límites y las movi­lidades de los mismos en función de la apertura y el conocimiento, sea a través del descubrimiento mutuo, individual o la revitalización de un cuerpo libre y despojado de ataduras históricas o religiosas. Esto establece revisar teorías y construcciones históricas desde diferentes autores, que permitan precisamente la idea de fluctuar en la reflexión fenomenológica sobre el eros.

2.1.1. Bataille : erótica del desfallecimiento y corporeidad.

Para Goerges Bataille por ejemplo (1997), esta exaltación del cuerpo que se encuentra en la relación erótica es una forma de romper las identidades de los cuerpos, las formas cerradas de su comprensión, permitiendo cierta disolución y mezcla de los cuerpos

Para un participante masculino la disolución de la parte pasiva sólo tiene un sentido: el de preparar una fusión en la que se mezclan dos seres que, en la situación extrema, llegan juntos al mismo punto de disolución. Toda la operación erótica tiene por principio una destrucción de la estructura de ser cerrado que es, en su estado normal, cada uno de los participantes del juego (Bataille, 1997, p. 22).

Efectivamente, la vivencia del erotismo es situar este último en relación con la muerte, con cierta insatisfacción constante de los cuerpos, en tanto los amantes sienten la frustración continua de la pérdida del otro o de su futura ausencia. En la relación erótica existe el miedo de la discontinuidad de los seres como forma de unión e infinitud y se pone al amante en una situación límite, donde “el desfallecimiento” del amante permite “la violencia del arrobamiento”, es decir una búsqueda perpetua del otro como complemento (Bataille, 1997).

El existente puede abandonarse al erotismo de los cuerpos y entregarse a la experiencia del amor profano para buscar en ella la superación fugaz de su ser discontinuo. Entonces, la totalidad de su ser como proyecto se orienta a saciar en lo finito su sed de infinitud; al encontrar en la experiencia gozosa de la variedad inagotable del encuentro carnal, la cura para su sed de infinitud (González, 2013, p. 12).

Autores como Luis Cascante (2010), plantean una relación existente entre la vivencia y el amor, este último entendido como un modo de “ser” y “tener”, pero también como abstracción, en tanto surge como “discurso” y como manera de enunciación. Efectivamente “tener” amor establece una paradoja, pues no se puede poseer una abstracción, en tanto la reflexión fenomenológica del amor implica necesariamente comprenderlo como una práctica

y como actividad social. El autor, establece incluso que asumir el amor como una práctica social y por ende como una relación entre sujetos, constituye un campo de posibilidades en tanto praxis creadora que incluye efectivamente el conocimiento:

Es una praxis (esto es, una actividad creadora) que funda y libera posibilidades. No es el camino de la abstracción, sino el de la máxima concreción. El te-amo invita a respuesta, a que tú respondas, en donde la respuesta no es formal, sino efectiva a la manera de fórmula: la suficiencia del otro -persona- interpela a asumir, proferir y alcanzar el te-amo (2010, p. 83).

Desde esta perspectiva, asumir la relación, práctica y actividad del erotismo es situarla desde el campo del cuerpo, y no por ello necesariamente anclada al elemento sexual. En ese sentido el erotismo y la vivencia parten del hecho de la corporeidad como forma de estar en el mundo y como manera de acceso al conocimiento en tanto establece relaciones con los otros (puesto que existen) pero más allá permiten formas de contacto especiales dentro del erotismo, que van desde la ternura, la fragilidad, el descubrimiento, la protección, comunicación y por ende, formas de potenciación mutuas y colectivas (Cascante, 2010).

En ese mismo aspecto autores como Serrano & Zarza en el texto “El erotismo como consumo cultural que evidencia la violencia simbólica” establecen la práctica social del amor también en función propia del cuerpo, de la corporeidad, no solo como producto físico (peso, volumen, profundidad), sino como producción cultural, articulada a los imaginarios sociales. En esa medida el cuerpo juega un papel preponderante en tanto se convive desde su dimensión simbólica y como resultado de un proceso amplio de significados atribuidos socialmente. Así pues, los cuerpos eróticos son producidos desde la perspectiva del que

observa el cuerpo, con un erotismo inserto desde su mente y bajo las premisas de ser apertura del otro y de si mismo para el otro (Serrano & Zarza, 2013).

2.1.2. Michel Onfray y el erotismo materialista.

Parte de la crítica moderna desde la fenomenología a las concepciones del eros como mera práctica sexual, se vincula principalmente por la producción de Michel Onfray en “Teoría del cuerpo enamorado”, desajustándolo no solo de la estructura moral asumida desde la iglesia y también desde la filosofía clásica griega, recomponiendo el cuerpo y reivindicándolo como parte esencial de la construcción de una erótica (Onfray, 2002).

Para Michel Onfray parte de la vinculación del eros con el ágape, constituyó una forma de desviación del propio Eros, castigando y excluyendo el cuerpo, disciplinándolo y obligándolo a la castidad y virginidad, siendo efectivamente reproducido por las diferentes estructuras sociales, culturales y políticas a lo largo del desarrollo histórico humano. Igualmente para Le Brun (2004), esta necesaria conjunción entre el eros y el ágape, en tanto el “amor puro” planteado desde la perspectiva religiosa se ha caracterizado fundamentalmente por el desconocimiento del placer, solo si este utiliza al cuerpo como mediación, impidiendo por ejemplo, la posibilidad de comprender el placer como un elemento voluntario, mediante el cual la felicidad y la tranquilidad son valores supremos.

Onfray sigue sosteniendo:

El platonismo muestra teóricamente el cruel olvido del cuerpo, el desprecio de la carne, la celebración de la Afrodita celeste, la aversión por la Afrodita vulgar, la grandeza del alma y la pequeñez de las envolturas carnales; luego se abren prácticamente en nuestra civilización occidental, inspiradas por estos preceptos idealistas, extrañas y venenosas flores del mal: el matrimonio burgués, el adulterio que lo acompaña siempre como contrapunto, la neurosis familiar y familiarista, la

mentira y la hipocresía, el disfraz y el engaño, el prejuicio monógamo, la libido melancólica, la feudalización del sexo, la misoginia generalizada, la prostitución extendida en las aceras y en los hogares sujetos al impuesto sobre las grandes fortunas (Onfray, 2002, p. 69).

En esta crítica, Michel Onfray establece que parte de la filosofía actual y dominante ha constreñido el cuerpo como vehiculizador del eros, en ese sentido se rescata elementos filosóficos en Demócrito¹ que parten del proceso de legitimización del cuerpo y del deseo inherente del mismo, no ya desde regalos divinos ni relaciones teológicas. De allí que la producción del deseo materialista que entiende Onfray de Demócrito y que consideran una epistemología del eros desde el cuerpo, es una disposición de átomos, como fuerza que se despliega de la materia.

Por lo tanto el eros, en una expresión del deseo establece fluidos, fuerzas en movimiento, energías que pueden ser medidas, siendo visible para lo que Onfray denomina “ojo del filósofo materialista” cuya funcionalidad es hacer visible aquello que antes era inviabilizado desde la teología o la filosofía platónica.

En concordancia, parte esencial del pensamiento de Michel Onfray, es vincular la erótica de los cuerpos con la ética materialista y hedonista propuesta por Demócrito. Dicha ética confiere a los goces y a las voluptuosidades, como una doctrina de virtud relacionada principalmente a lo agradable y desagradable, y esta a su vez vinculada con aquello que es útil y aquello que es dañino. El deseo como expresión del eros aparece entonces:

El deseo revela la necesidad material y atómica. Como tal, el deseo no sabría ser malo, pues reina más allá del bien y del mal. Y la lectura cruzada de un cierto número de consideraciones del filósofo sobre los valores y las costumbres permite deducir de ellas un hedonismo casi exacto, al menos un eudemonismo

¹ Asumido por Onfray desde la lógica de atomismo y los atributos de la materia, lo cual influye en un pensamiento materialista creativo y ateo.

incontestable. Las invitaciones democríteas implican evitar en la vida del sabio todas las ocasiones de turbación, y todas las organizaciones de la materia generadoras de enfermedades, sufrimientos y penas (Onfray, 2002, p. 76).

Para tal efecto, la ética desde esta forma de erotismo es vinculada al cuerpo como voluptuosidad erótica, solo peligrosa en función si existe un riesgo para la ataraxia. Así pues, el erotismo incluye también una consideración vitalista, cuya dimensión atiende a la ética y a la libertad, donde la voluntad de goce y la aceptación de las fuerzas eróticas desbordantes contribuyen a una afirmación del cuerpo con todas sus implicaciones.

Esa voluntad en Onfray es vista por Le Brun desde la potencia, incluso conectada con las tesis de Schopenhauer en la crítica al mero sujeto cognoscente, en cuanto su cuerpo existe por el simple hecho de estar ahí, en el mundo. El cuerpo también elabora una teoría propia la cual subyace a la significación de movimientos que este realiza, las acciones y por definición a la voluntad. En esa medida el eros se conecta necesariamente a la voluntad, *que quiero* y *que no quiero*, aunque esto no lo determinan los límites, ni los esfuerzos ni las metas, el cuerpo y la voluntad por lo tanto son espontáneos y naturales.

En esos términos hay una propuesta contundente de Onfray en la medida de posibilitar un eros con otra perspectiva, asumiendo la deconstrucción de los valores para el cuerpo, distribuido en dos propuestas concretas o “pasos”.

El primer paso Michel Onfray lo define como “negativo”, en tanto su objetivo es deconstruir el ideal ascético, cuyo propósito es la purificación religiosa del cuerpo. Para posibilitar esta deconstrucción se propone entonces romper con la lógica que ha conectado el deseo con la carencia, y establecer la felicidad como autorrealización individual y colectiva. A la par, se debe rupturizar el dualismo histórico entre alma y cuerpo, en tanto una

forma de eros autoflagelante a legitimado positivamente el alma y negativamente el cuerpo. Se propondrá hacer las distinciones que emergen de conceptos que han sido históricamente asumidos como sinónimos o confundidos para ciertos fines: amor, fidelidad, monogamia, cohabitación, sexualidad, procreación. Esta visión incluye dar el salto para deslegitimar la posición judeo-cristiana sobre la mujer en tanto se vincula con la expiación, la culpabilidad y la represión, lo cual de paso implica la necesidad de rupturizar la relación entre formas monoteístas, misoginia y la imposición falócrata. Se tendrán que negar según Onfray técnicas de “autodesprecio” tales como la continencia, la virginidad, la renuncia, el matrimonio e incluso la necesidad de subvertir los órdenes familiares o la familia como unidad familiar inicial de la estructura política actual.

En un segundo paso de la propuesta, al cual Onfray denomina afirmativo, este expresa:

(...) una alternativa al orden dominante gracias a la formulación de un materialismo hedonista: elaboraremos una teoría atomista del deseo como lógica de los flujos que llaman a la expansión y necesitan para ello una hidráulica catártica; secularizaremos la carne, desacralizaremos el cuerpo y definiremos el alma como una de las mil modalidades de la materia; propondremos un epicureismo abierto, lúdico, gozoso, dinámico y poético a partir de los posibles esbozados y ofrecidos por el epicureismo cerrado, ascético, austero, estático y autobiográfico del fundador; precisaremos las modalidades de un libertinaje solar y de un aros ligero; se invitará a una metafísica del instante presente y del puro goce de existir; tenderemos a un nomadismo de solteros promoviendo una opción de cíclopes; reactivaremos la teoría del contrato pragmático, utilitarista, deseable y dominado por la voluntad de disfrutar mutuamente; propondremos una opción radicalmente igualitarista entre los sexos y la formulación de un feminismo libertario; reivindicaremos una auténtica aspiración a la esterilidad y una práctica de las leyes de la hospitalidad redoblada por una permanente invención de sí; desembocaremos así en una verdadera estética pagana de la existencia. Algunos siglos de judeocristianismo pueden encararse de esta forma y ser rebasados (p. 39).

Para Onfray, esta propuesta efectivamente incluye la generación y creación de una ética alterativa o mejor aun, una ética que este contra el modelo ético dominante, por lo cual

hace parte del revitalizar el proyecto helenístico. Es a su vez una crítica constante al modelo socio-cultural que se propone desde el capitalismo, el cual mutila, fragmenta y explota los cuerpos según sus agenciamientos.

En efecto para este filósofo, el eros vive solo si también existe una fisiología del amor, así como no existe una poética de los sentimientos sin una teoría de las posibilidades del cuerpo. El eros nuevamente constituye un espacio y universo de posibilidades, que no son constreñidas por teorías religiosas o filosóficas limitantes, sino más bien, constructoras en el sentido ético de la individualización y la soberanía personal.

Finalmente Michel Onfray asume que considerar esos elementos filosóficos como lo ha hecho hasta al actualidad la humanidad, es hacer triunfar la muerte sobre la vida y una serie de “fijaciones” inmóviles y estructuradas: la pareja, la fidelidad, la monogamia, la heterosexualidad, entre otros, a lo que el filósofo asume como “absorbentes” de la energía sexual y cuya finalidad es encarcelarla. Efectivamente la propuesta de Onfray subyace a una crítica elemental de la filosofía y la religión dominantes, para proponer lo que él mismo describe como “teoría del libertinaje”, cuyas características son el ateísmo desde el campo de lo amoroso y una forma de materialismo combativo del eros.

2.1.3. Alan Badiou y el eros de la experiencia.

Alan Badiou & Nicolás Truong (2012) en el texto “Elogio del amor” realizan un recuento por algunas concepciones filosóficas sobre el amor, han estimado al menos tres consideraciones a lo largo de la historia: Una primera concepción vinculada con el romanticismo, basada principalmente en una forma de “éxtasis” y encuentro mutuo; una

segunda, relacionada hacia la generación de vínculos contractuales, donde el amor surge como forma de contrato entre dos sujetos libres mediante relaciones de igualdad y satisfacción. En una tercera concepción, Badiou establece aquella que considera el amor como una ilusión, como mera abstracción.

Ante estas consideraciones, Alan Badiou asume una postura alternativa desde su filosofía, donde el amor emerge como construcción de verdad, como una particularidad que edifica un mundo ya no desde la individualidad sino desde dos, como práctica y como vivencia, constituyendo un proyecto, en el que evidentemente incluye el aspecto sexual, pero también la construcción de verdades desde la diferencia, así como experiencia existencial:

El amor no me lleva ni “hacia arriba” ni “hacia abajo”. Es una propuesta existencial: construir un mundo desde un punto de vista descentrado en lo que tiene que ver con mi simple pulsión de supervivencia o, mejor, de mi interés (...) En ese caso, ella y yo formamos parte de un único Sujeto, el Sujeto del amor que procesa el despliegue del mundo a través del prisma de nuestra diferencia, de suerte que este mundo ocurre, nace, en lugar de ser solamente aquello que ocupa mi mirada personal (Badiou & Truong, 2012, p. 31).

En ese caso, la concepción del erotismo aparece en Badiou como una cuestión de experiencia y conocimiento, que incluye en primera instancia una separación inicial de dos subjetividades infinitas, como confrontación de dos existencias. Producto de esta composición, surge el erotismo que crea a su vez el nuevo sujeto, o más bien la nueva mirada, la nueva manera de experimentar el mundo, una nueva verdad, fomentando elementos aleatorios y contingentes sobre el encuentro de dos diferencias que se abren para fundirse en un acontecimiento, en un “encuentro”.

Parte fundamental de esta concepción, atañe también a la característica de evitar la reducción del erotismo como una forma simple y básica de deseo sexual, incluso si esta se

conecta con la característica de la moralidad, lo que según el autor, plantea desconfiar de la construcción del erotismo. Desde esta perspectiva, el erotismo como forma de construcción subjetiva, abierta a la interpretación del mundo, libera el cuerpo del deseo, pues profundiza en insertar el deseo al interior del erotismo pero no limitarlo solo a esta:

Pero liberar el cuerpo, desvestirse, estar desnudo/a para el otro, realizar gestos inmemoriales, renunciar al pudor, gritar, toda esa inclusión del cuerpo en la escena es la prueba de un abandono en brazos del amor (...) el amor tiene que ver con la totalidad del ser del otro y el abandono del cuerpo es el símbolo material de esa totalidad (Badiou & Truong, 2012, p. 140).

En este sentido, el eros emerge como una experiencia, que confluye debido al encuentro de dos diferencias que consumadas producen un tipo de verdad, como denomina el autor, la verdad del Dos.

2.1.4. Emmanuel Levinas: de la subjetividad erótica y la otredad.

Emmanuel Levinas en su obra “Totalidad e infinito “ (2002) argumenta que el eros no puede interpretarse como una “superestructura”, es decir como una base del sujeto. Para Levinas, el movimiento del eros subyace a la voluptuosidad, a la relación compleja entre lo carnal y lo tierno, por lo cual se considera como cierta modalidad de turbulencia del sujeto. La relación erótica emerge y constituye una forma de retorno de la subjetividad entre un yo viril y un yo erótico, creando un campo de posibilidades para el yo, una especie de juego que le permite al ser, constituirse como una producción constante, no como algo definitivo ni totalizante.

La relación erótica en Levinas subyace al hecho de un retorno del yo, del sujeto que se reclama así mismo como una posesión, lo que implica nuevas relaciones con elementos éticos tales como la libertad y la responsabilidad:

La posesión de *si* llega a ser hartazgo de *si*. El sujeto se impone a *si* mismo, se remolca a *si* mismo como una posesión. La Libertad del sujeto que se implanta, no se parece a la libertad de un ser libre como el viento. Implica la responsabilidad, lo que deberla asombrar, sin que nada se oponga a la libertad más que la no-libertad de la responsabilidad. La coincidencia de la libertad y de la responsabilidad, constituye el yo, desdoblándose de *si*, harto de *si* mismo (Levinas, 2002, p. 280).

La conciencia de esta posesión, del sujeto como poseedor del mismo, establece cuestionamientos profundos sobre la libertad y la responsabilidad como un binomio necesario en el surgimiento de elementos éticos como parte inherente de la relación erótica emergente. Pareciera como si Levinas confluye en el hecho de fundamentar que el eros extiende su acción en una cierta forma de disolución del yo y el otro, con lo cual crea una “obra”, un sujeto, un acontecer constante, sin finalización, sino en producción incesante.

Parte fundamental del pensamiento del eros en Emmanuel Levinas es precisamente esa disolución del yo con el otro sujeto, una disolución “sin retorno”, donde la libertad y la responsabilidad del otro son efectos, prácticos, emocionales y psicológicos, donde “su placer, su dolor, es placer del otro o placer de su dolor” sin que estos elementos atraviesen necesariamente con conceptos tales como simpatía o compasión. Un equivoco surge según Levinas en la concepción del eros, y es partir del que la otredad se ofrece como algo ya vivido por si mismo, y esto posibilita entenderlo como gozo de mi mismo, de allí, la interpretación del eros como un movimiento perpendicular entre el “allá del deseo” y el “acá de la necesidad”, es decir del gozo como placer y alegría existencial (2002).

Ahora bien, este equívoco ha permitido a lo largo de la historia comprender la relación erótica desde una perspectiva de la fecundidad, a lo cual Levinas se opone en cierta medida. Dicha precisión se fundamenta en que el sujeto en la relación erótica no es solamente aquello que “hará” en dicha relación. Así pues el sujeto en lo erótico asume también ser entendido desde un campo de posibilidades del ser, no como ser acabado o absoluto, forjado de una identidad “tras del sujeto”, por lo cual, la relación con lo otro o el otro, (lo femenino), puede desajustarse, libertar nuevas posibilidades del ser, como nuevo empezar.

Para Emmanuel Levinas, la vivencia del eros subyace a la construcción del objetivo del amor, el cual es el otro y su debilidad, esta última no entendida como falta o minimización de ciertos atributos o cualidades, sino como alteridad:

El amor apunta al Otro, lo señala en su debilidad. La debilidad el grado inferior de un atributo cualquiera, la relativa de una determinación común a mi y al Otro. Anterior a la manifestación de los atributos califica la alteridad misma. Amar es temer por otro socorrer su *debilidad*. En esta debilidad, como en la aurora, levanta el Amado que es la Amada. Epifanía del Amado lo femenino no viene a agregarse al objeto y al Tú, previamente dados o recobrados de. lo neutro, el único género que la lógica formal conoce (2002, p. 266)).

Esto incluye en la relación erótica, la comprensión del lo tierno como debilidad de la otredad, comprender, amar y cuidar la vulneración en la apertura del otro hacia mi. Se forja un movimiento del yo hacia la fragilidad, que no se trata de calificativos tales como compasión, impasibilidad, en tanto ambos son absorbidos con formas de contacto con la sensibilidad, tales como las acaricias en esencial, la caricia como expresión no devela una internacionalidad marcada, tampoco dominar libertades o convertir al otro en objeto único de deseo, propone un modo de posibilidad.

En otro aspecto, y fundamental para comprender la teoría en Levinas sobre lo erótico, es la construcción de una relación con la otredad, no necesariamente anula la separación que hay de uno hacia otro, ni tampoco constituye formas absolutas o únicas, o verdades absolutas en función de subjetividades absorbidas de contemplación hacia el otro y del otro hacia mí. Para Levinas lo que realmente se conjuga es una desigualdad en tanto la alteridad del otro no está determinada como una alteridad de la otredad en relación a la mía, ni tampoco como resultado de su identidad, sino más bien es la alteridad la que constituye dicha identidad.

El Otro que en tanto que otro se sitúa en una dimensión de altura y de abatimiento - glorioso abatimiento- tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano y, a la vez, del señor llamado a investir y a justificar mi libertad. Desigualdad que no aparecería a un tercero que nos contase. Significa precisamente la ausencia de un tercero capaz de abarcar al yo y al Otro, de modo que la multiplicidad original es constatada en el cara-a-cara mismo que la constituye (p. 262).

La constitución de la otredad por lo tanto es un ejercicio de singularidades, por ende la desigualdad y precisamente la imposibilidad de una observación que intente abolirla. La relación entonces que se logra tejer con la otredad precisa de una forma de lenguaje en tanto hace frente. De allí el cuerpo e incluso el sexo presupone de una alteridad, que en definitiva es su real esencia, como constitutiva de su identidad, de allí también el alejamiento de Levinas de Freud en la medida en que el abordaje de la sexualidad en el psicoanálisis freudiano presupone la búsqueda del placer sin una significación ontológica, asumiendo lo erótico como relaciones irreductibles a las relaciones de género. Esta significación que atañe al sujeto y su existencia para Levinas contiene por ejemplo voluptuosidad y se aleja de la sexualidad como mero instrumento de acción y de pasión para conocer el otro, sino establece que la alteridad implica una presencia de voluptuosidad, en donde se incluye la sexualidad,

pero como una pluralidad de la existencia

2.1.5. Jean luc Marion: otredad, reciprocidad y cuerpo.

Para otros autores tales como Marion Jean Luc en el texto “El fenómeno erótico.” (2005), establece ese campo de posibilidades de relación con la otredad como parte integral de la existencia de la carne, pues en definitiva esta es la que se deja afectar por las cosas. En esos términos el sujeto es un posible, y solo puede ser en ese posible, con posibilidad de cambiarse y transformarse, ser de otro modo, en esencia de la posibilidad erótica de ser amado.

Para Marion, la búsqueda del amor no se da en términos de una búsqueda de certeza, sino más bien de la seguridad que brinda otro. Esta característica se da en tanto parte del orden u organización lineal del amor, estima la necesidad del querer recibir, es decir, el recibir primero en tanto quiero amor, y por ende la seguridad del amor que se me ofrece. Esta perspectiva no excluye la posibilidad de la reciprocidad, puesto que el ejercicio de la seguridad puede ser mutua, en tanto cada amante parte del recibir amor para su seguridad.

La reciprocidad en esos términos, es efectivamente posibilidad de seguridad mutua que logra brindar en los amantes, aunque esta seguridad sea proporcional en tanto para dar amor es fundamental recibirlo. Así pues la seguridad de querer ser amado no es absoluta, se puede amar en efecto sin recibir amor, aunque esta es según Marion, una posición de riesgo.

En esa perspectiva, el erotismo logra destruir formas de identidad consigo mismo, incluso pensamientos sobre la mismidad. Marion profundiza en la cuestión sobre si “me aman?” para determinar ese rango de posibilidad de la relación erótica, en la cual la pregunta no establece un sujeto amado final, incluso la pregunta por si *¿me aman?* no relaciona una pregunta

ontológica, sino más bien epistemológica. Esto en tanto describe el lugar del sujeto desde donde surge la pregunta, “el aman” implica saber el lugar de enunciación y en segundo caso permite cierta apertura a que mi mismidad sea afectado, se descubre la posibilidad de impacto:

En efecto, o bien esa pregunta admite una respuesta positiva -otro me ama- y su advenimiento me afecta en lo más íntimo; o bien permanece sin una respuesta positiva -que yo sepa, ningún otro me ama- y esa negación me afecta en lo más íntimo. La pregunta “¿me aman?” señala pues el punto en que me descubro afectado en cuanto tal, en tanto que un yo insustituible. No puedo abandonar ni alejarme de ese punto, ese aquí que me llega de allá, porque vaya donde vaya, siempre me seguiré encontrando ahí. En la reducción erótica, no soy el ente que yo finjo ser por el pensamiento, sino que soy allí donde me encuentro, allí donde me afecta otro lugar posible -soy el allí, donde me encuentra y viene a desalojarme la pregunta “¿me aman?”. Soy un allí -no un allí donde ser (un Da-sein) sino un allí donde se pueda amarme o no amarme (Marion, 2005, p. 50).

Esta vinculación del lugar de enunciación sobre el “¿me aman?” constituye nuevamente el componente de la carne como vehiculizador del conocimiento y de la apertura en la relación erótica. La carne hace sentir en tanto siente, es decir, para tocar otra carne es necesario sentir que se le esta tocando, y ese primer sentir subyace a la carne propia antes que la del otro, siendo por ello imposible de alejarse de la carne, en tanto incluso me siento sobre mi propio sentir ,como ocurre cuando un órgano de mi propio cuerpo toca otro órgano de mi mismo cuerpo. Esta relación entre erotismo y cuerpo, corporeidad y en definitiva carne, lo expresa Marion como una conexión entre carne y pensamiento, es decir la modalidad del pensar no anula el hacerse carne, pero que necesariamente asume la otredad del mundo, es decir a la pregunta por si ¿me aman?, crea un acá, una carne localizada pero por ende, una otredad desde el cual es posible que me amen, otro lugar de enunciación y otro lugar por el cual se transita en la relación erótica.

La carne es otro elemento fundamental en la filosofía de Marion, en tanto la carne es el primer eslabón sensorial de la erótica. Dicho estímulo excita y apasiona al amante, incluso puede surgir como perturbación. “*Mi deseo me dice a mí mismo mostrándome aquello que me excita. Reconozco sin falta ese momento en que el deseo me fija en mí mismo al fijar mi mirada en un otro determinado*” (p. 128).

La carne es un objeto de relacionamiento para Marion, produce atracción y gozo, constituye misterios y puede efectivamente trascender de lo sexual y físico. La carne como capacidad es superficie y a la vez profundidad:

[...] el mero hecho de desnudarlo –quitando la última vestimenta como la última pantalla- no cambia nada; por el contrario la última superficie (la epidermis) puede volver a convertirse de inmediato en la superficie misma de un objeto, que anula toda fenomenalidad de la carne (“El fenómeno” 136).

Esta característica conviene resaltar en tanto la carne trasciende en sí mismo el concepto de cuerpo en función de la sexualidad, ya que el cuerpo puede ser sexuado (aunque no todo el cuerpo o no necesariamente), pero la carne puede ser totalmente erotizada. De allí que el entrecruzamiento de lo físico o del cuerpo, sea en un aspecto finito de gozo, incluso de orgasmo, pero la seguridad del amor puede configurar respuestas y promesas no finitas.

La carne permite un grado de afectación increíble en la erótica de Marion, y es una afectación integral pues permite mostrarse y evidenciarse en el mundo, como existente y como fenómeno: *Soy según mi carne*. Al contrario que la abstracción formal que constituye los objetos, “*mi carne se deja afectar incesantemente por las cosas del mundo; y sólo puede hacerlo porque se revela en sí afectable, por lo tanto afectable en primer lugar por sí y en sí*

misma” (p. 22).

La carne llega a cumplir una función elemental para distinguir de posibilidades eróticas, y su distinción llega incluso a separar eróticas de la amistad, eróticas de la familia y eróticas de los amantes, las dos primeras por ejemplo carecen del goce de la erotización de la carne, no hay gozo en la carne, no necesariamente esta condicionada por la exclusividad por ejemplo en la erótica de la amistad, inclusive es rechazada.

Un elemento surge en esta concatenación entre carne, lugar de enunciación y producción de la relación erótica y apertura a la otredad, y es la construcción de verdad. La construcción de una relación erótica que fija otro en un lugar de enunciación diferente, plantea cierta medida seguridad, no absoluta en tanto al ser, sino a la posibilidad de amar.

Supongamos que un amante ama -pero sin devolución, porque no lo aman o han dejado de amarlo. ¿Ha perdido? ¿Qué ha perdido? Habrá perdido seguramente la seguridad de que lo aman; pero en absoluto la seguridad de amar -dado que al menos insiste en amar sin esperar ningún amor a cambio. Y conservará también dicha seguridad durante todo el tiempo que quiera -mientras ame como el primero y sobre todo como el último. Cuando un amor se deshace de toda reciprocidad, ¿quién pierde y quién gana? Según la actitud natural, gana el que ha dejado de amar -ha ganado el hecho de no amar más. Pero debido a ello ha perdido el amor. Según la reducción erótica, gana el que continúa amando, porque así conserva el amor, e incluso lo encuentra por primera vez (Marion, 2002, p. 90).

Lo anterior encuentra también relaciones complejas sobre la seguridad de amar. El amar como construcción del eros que surge en primera instancia como relación de la carne y establece cierta seguridad de existencia en tanto ama, guarda determinados grados de seguridad frente a la existencia de una otredad que es amada, que es objeto de mi amor, estableciendo ciertos niveles de exposición en tanto amo, sin necesidad de que este me ame. El construir la relación erótica desde la posible exposición que surge de mi amor sea

correspondido o no, confluye necesariamente en la epistemología del eros, pues las afectaciones desde distintos lugares constituyen precisamente las posibilidades infinitas de brindar verdades, seguridades al ser.

CAPÍTULO III.

3. LA CONSTITUCIÓN DEL EROTISMO: CORRESPONDENCIA EN HEIDEGGER Y ARENDT.

Hannah Arendt y Martín Heidegger componen un dúo filosófico que ha reconfigurado la forma de pensar a lo largo del siglo XX, no solo por lo enormes aportes a los diferentes campos del saber, sino también por el apasionado romance que entre estos surgió a finales de 1924 cuando Heidegger era profesor de Arendt y que trascendió hasta 1975. Parte fundamental de establecer el análisis en lo referente a la erótica, es precisar su construcción desde el alejamiento y distanciamiento producto de la vivencia de cada uno de estos, y la comunicación a través de cartas y misivas, donde se descubren las formas de experimentación de lo erótico, las aperturas, las relaciones de tiempo y espacio, la irrupción, la otredad, el conocimiento, entre otros conceptos fundamentales para el análisis reflexivo de lo erótico.

Este estudio, desarrollará por ende el análisis de las categorías emergentes en la “Correspondencia 1925-1975” entre Hannah Arendt y Martín Heidegger. Para tal efecto se han elegido 6 misivas² donde puede establecerse relaciones de apertura, otredad, sujeto, conocimiento, verdad, fidelidad y gratitud.

En la carta del 22 de junio de 1925 enviada de Heidegger a Arendt, contiene una perspectiva erótica con una serie de características importantes. En primer lugar desde la perspectiva de la apertura y en segundo lugar en torno a la felicidad como efecto de tal

² La primera el 22 de Febrero de 1925, la segunda el 22 de junio de 1926, la tercera el 23 de abril de 1928, la cuarta el 9 de febrero de 1950 ,la quinta el 10 de febrero de 1950 y la sexta el 19 de abril de 1950

apertura. Según Heidegger, se establece desde su alejamiento físico y acercamiento epistolar, cierta manera de acompañar el acceso al “mundo” que esta experimentando Arendt. Allí el mundo y la vida, la relaciona Heidegger como un “abrir”, lo que produce en si mismo felicidad. La apertura, que describe Heidegger sobre Arendt, subyace un elemento fundamental descrito literalmente como “providencial”, cierta forma de conocimiento que permite la apertura al mundo, pero lo providencial implica el “entendimiento” y conciencia de dicha apertura. En efecto, la felicidad que le produce a Heidegger la apertura que esta teniendo Arendt hacia el mundo, es en si una forma de experimentación consigo misma:

Queridísima! Gracias por tu carta. Si solamente pudiera decirte cómo soy feliz contigo, acompañándote mientras tu vida y tu mundo se abren de nuevo. Apenas puedo ver cuánto has entendido y cómo todo es providencial. Nadie aprecia jamás cómo es la experimentación consigo mismo, por esa circunstancia, todos los compromisos, técnicas, moralización, escapismo, cierran nuestro crecimiento, inhibiendo y torciendo la providencia de Ser (Heidegger- Arendt, 22,VI, 25).

En este sentido se integra un conector interesante para conjugar la relación erótica desde Heidegger, y es la “fe”, apartada de cualquier relación con lo religioso, presentándose más bien como fe en la providencia del ser, como fe en otro, que en definitiva puede traducirse como amor. La fe en el otro construye una interesante coordinación entre Heidegger y Arendt puesto que es a través de ella que el amor subsiste como aceptación del otro en su totalidad. La fe por lo tanto es una manera de aceptación de la otredad, que para Heidegger permite el aumento y el crecimiento de la misma en tanto ve la apertura, en clave probable, de libertad. Para Heidegger, la fe que el instaura en Arendt contiene libertad, en tanto la fe no conduce a un “amarre”, “cierre” o “cooptación” de la otredad, sino más bien subyace a comprender el otro, de la manera como es:

Solamente esa fe -que como fe en en el otro es amor- puede realmente aceptar al "otro" totalmente. Cuando veo que mi alegría en ti es grande y creciente, es que también tengo fe en todo lo que sea tu historia. No estoy erigiendo un ideal ni me estoy dejando caer en la tentación de educarte, o a cualquier cosa que se asemeja a eso (Heidegger-Arendt, 22, VI, 25).

En esta primer carta de Heidegger se establece una relación filosófica sobre la vivencia del amor intelectual entre estos filósofos. La vivencia del amor subyace a la experimentación del amor desde la fe, como capacidad de entendimiento del otro en su totalidad, y por ende, le brinda al amante, la garantía de la felicidad en tanto el otro conoce y se abre, y el mundo se abre para este.

Se inicia una apertura no solo desde la perspectiva de la vivencia, sino desde el pensamiento. Incluso, la apertura en Arendt puede ser situada desde el inicio de su relación como profesor de esta. Este análisis se ve reflejado en la película Hannah Arendt (2012) de la Directora Anja Fromm, se relata la participación de Arendt en el famoso juicio al nazi Adolf Eichmann y la construcción de una de las categorías más importantes en su filosofía: “banalidad del mal”. En determinadas escenas se logra vislumbrar cómo Arendt recuerda y hace suyas ciertas enseñanzas de Heidegger cuando ella cursaba filosofía. El recuerdo emerge como potenciador erótico en dos sentidos: desde el conocimiento y desde el enamoramiento. El discurso recordado por Arendt implica con claridad cómo ella se siente atraída por el pensamiento desafiante del filósofo y desde allí el inicio de una relación dual: filosófica y romántica.

En la catedra que recuerda Arendt, Heidegger denota:

(...) pensar no genera conocimiento de la misma forma que lo generan las ciencias, pensar no produce sabiduría práctica y útil, por que pensar no resuelve los acertijos

del universo. Pensar a nosotros no nos faculta para poder actuar. Vivimos porque estamos vivos y además pensamos porque somos seres pensantes, estamos tan habituados a considerar la razón la pasión como opuestos que la idea de un pensamiento apasionado según el cual pensar y estar vivo sean lo mismo (From, 2012).

La apertura reflejada en Arendt en este punto conduce al conocimiento, incluso afirmando más adelante, que la relación es iniciada como relación profundamente epistemológica, filosófica y erótica.

Continuando con la primer carta, se surge un nuevo concepto para interpretar la apertura y la consolidación de la relación erótica: el “amor fuerte”. Para Heidegger es una forma de establecerlo como contrario a lo efímero o pasajero. El amor se forja y se construye como una raíz, como un proceso y como una proyección. En el siguiente párrafo, se muestra una singular forma de asumir el querer y el amor como vivencia en Heidegger, relacionando tiempo y espacio como producto de esa erótica: Se ama el pasado en tanto se tiene fe y se comprende la totalidad del ser, se construye el amor y se proyecta, es un amor que echa raíces y por ende, supera el tiempo presente, permite la felicidad propia.

Por suerte, a ti -tal y como eres y seguirás siendo con tu historia- así es cómo te quiero. Sólo así es el amor fuerte para el futuro, y no sólo el placer efímero de un momento: sólo entonces es el potencial del otro también movido y consolidado para las crisis y las luchas que siempre se presentan. Pero tal fe también se guarda de emplear mal la confianza del otro en el amor. El amor que pueda ser feliz en el futuro es el amor que ha echado raíz (Heidegger-Arendt, 22, VI, 25).

La otredad de la que habla Heidegger es evidente, Arendt representa el sujeto sobre el cual recae la fe, la comprensión, el efecto para él de su felicidad, en tanto ella es una totalidad particular, cuya vinculación erótica produce raíces, entiende el pasado, asume el presente y se mantiene en el tiempo. Como sujeto de la erótica en Heidegger se establece la carta en clave de género, pues estima que la “mujer” tiene un límite mas amplio para conocer el

origen, cierta capacidad de transparencia y por ende, providencial. El derecho de existencia y de experiencia entonces, subyace a la importancia que esta compone de la propia existencia, no es un regalo de mayor o menor importancia, la existencia se carga de importancia en tanto se asume el derecho de vivirla.

El efecto de la mujer y su ser es mucho más cercano a los orígenes para nosotros, menos transparentes, es más providencial, pero también más fundamental. Tenemos un efecto solamente en cuanto somos capaces de dar: si el regalo es aceptado siempre inmediatamente, o en su totalidad, es una cuestión de poca importancia. Y nosotros, cuanto mucho, sólo tenemos el derecho de existir si somos capaces de que nos importe (Heidegger-Arendt, 22, VI, 25).

Parte fundamental de concatenar vivencia y fenomenología en esta carta, es precisar la construcción de erotismo desde Heidegger, ahora descrita no hacia la otredad, o no únicamente, sino en perspectiva de si mismo y con el otro. Para el filósofo alemán, el dar, como fundamento de la relación humana no puede ser de la otredad, si no es en primera medida propia. Desde allí parte una necesidad sobre la cual, lo que se da, es por que se a pedido así mismo el ser. En tanto el amor se pide así mismo, se puede dar a la otredad, y se vuelve un elemento de “gratificación”, de allí, la felicidad que se desprende de ese entendimiento, un entendimiento libre que se refleje en la otredad, Arendt, y por ende, ya hizo parte del ser mismo.

Nosotros podemos dar solamente lo que pedimos de nosotros mismos. Y es la profundidad con la cual yo mismo puedo buscar mi propio Ser, que determina la naturaleza de mi ser hacia otros. Y ese amor es la herencia gratificante de la existencia, que puede ser. Y así es que la nueva paz se desprende de tu rostro, el reflejo no de una felicidad que flota libremente, pero sí de la resolución y la bondad en las que tú eres enteramente tú (Heidegger-Arendt, 22, VI, 25).

En esta primer epístola, la otredad referenciada en Arendt, constituye una relación compleja pero interesante sobre la vivencia de la erótica en Heidegger, primero el

entendimiento de la totalidad de esa otredad subyace a dos perspectivas: la primera una confianza representada en el amor, lo que genera una providencia, un estado de fidelidad, y en segundo lugar, el dar, como relación del ser hacia si mismo y hacia el otro. La primera implica que la confianza deviene de comprender la apertura al mundo de esa otredad, lo cual asume libertad, y la segunda, cierta manera en que la existencia se vuelve derecho en tanto se acepta.

En otra carta de 21 de febrero de 1925, Heidegger plantea elementos similares a la anterior pero extendiéndose hacia nuevas categorías y definiciones. La erótica asume nuevas posibilidades y potencialidades, como carga y afección, la primera como carga dulce y la segunda como efecto. Parte sustancial de esta epístola es la transformación del ser en aquello que ama, sin dejar de ser lo que se es. Esta facultad del ser en Heidegger es de suma relevancia, pues en la vivencia de la erótica, establece la posibilidad de un ser que deviene en aquello que ama, no como entrega, sino como gratitud.

¿Por qué es el amor tan rico, superando todas las dimensiones de las otras posibilidades humanas, y por que supone una carga dulce para aquellos a quienes afecta? por que nos convertimos en aquello que amamos y, no obstante, seguimos siendo nosotros mismo. Queríamos dar entonces las gracias al amado y no encontramos nada que satisfaga este deseo (Heidegger-Arendt, 22, II, 25).

La gratitud según Heidegger, esta arraigada en un dar inicial hacia si mismo, por lo cual surge la fidelidad. La fidelidad como acto primero es unidireccional, es una forma de agradecer el amor hacia si mismo, a esa carga dulce inicialmente del ser, luego de la otredad en Arendt. Emergen la gratitud, la fidelidad y la fe, que como se reflejó en la anterior carta,

y en cierta medida como continuidad discursiva erótica en Heidegger, subyace a la comprensión incondicional del otro³.

En esta comprensión de la vivencia erótica, Heidegger asume un nuevo concepto visto desde la fenomenología, relevante; la proximidad del otro. La define desde un efecto paradójico, ya que la proximidad no es lo cercano, sino más bien, la distancia que coloca el “tú” en un “ahí”, en un espacio tiempo.

La proximidad es aquí el ser a la máxima distancia al otro – distancia que no permite desdibujarse and- sino que coloca el “tu” en el solo-ahí transparente -pero incompresible- de una revelación. El hecho de que la presencia del otro irrumpa una vez mas en neutra vida es aquello que ningún animo supera. Un destino humano se entrega a un destino humano, y el servicio del amor puro cosiste en mantener despierta esta entrega igual que el primer día (Heidegger-Arendt, 22, II, 25).

Es de resaltar la “entrega” como parte de esa gratitud, entendida como fidelidad en los apartados anteriores, y en segunda medida, la categoría de “irrupción” de la otredad, en tanto su presencia en cierta medida repentina o violenta, sin previa concepción, hace que no se distinga un inicio de un durante, en tanto el amor puro y la gratitud se mantiene.

En términos de la descripción de lo femenino desde Heidegger a Arendt, es una concepción fundamental sobre el entendimiento del ser erótico y desde allí, las cualidades que esto representa. Para el filósofo, lo femenino representado en Arendt conduce a un proceso inacabado de búsqueda del ser “mujer”, cuyas características particulares son la

³ Nuevamente esto es reflejado en la película sobre Arent, cuando Heidegger afirma el posicionamiento del amor como primero, como fundamental, como gratitud, como elemento inicial unidireccional: “el amor y el cuerpo es misteriosos y pude volver y transformar todo, cuando te vi la otra vez parada con tu hermosos vestido, supe que seria el comienzo de algo nuevo para nosotros por favor detente un momento. en realidad, no hay mayor invitación al amor que amar primero” (From, 2012).

intuición, la nostalgia, el florecimiento, la risa, la época juvenil, ya que la carta es escrita durante la relación maestro-alumna, la bondad, la fe, la belleza, todas cualidades del regalo del ser de Arendt hacia el otro ser, un cierto cuidado de la otredad surge:

(...) ¿y que puedo yo en este momento? Tener en cura de que nada en ti se rompa: que se purifique lo que de pesado y doloroso haya en tu pasado; que lo ajeno y aportado desde fuera se aleje. Las posibilidades de la esencia femenina en tu entorno son muy diferentes de lo que cree “la estudiante” y mucho más positivas de lo que ella intuye. Toda crítica vacua deberá estrellarse contra ti y toda negación arrogante retroceder (Heidegger- Arendt, 22, II, 25).

Del cuidado, producto también de la gratitud hacia la otredad, se estima ciertos compromisos que Heidegger dispone en función de lo femenino y lo masculino. Como lo describió con anterioridad, Heidegger asume las funciones de cuidado que subyacen de lo masculino y en definitiva de su ser, siendo a su vez, una necesidad para su género, entendido como cuestionamiento: “Que el cuestionamiento masculino aprenda a respetar la simple entrega; que la ocupación unilateral aprenda la universalidad de la totalidad originaria del ser femenino”.

De esta manera, el compromiso femenino desde la erótica de Heidegger se enmarca hacia: “solo la mujer, en la forma en que ella es, podrá proporcionar nobleza a la vida espiritualmente libre”.

Ahora, en la misiva fechada 22 de abril de 1928, Arendt establece una relación de conocimiento y verdad interesante desde la perspectiva de la vivencia erótica. En un sentido de sinceridad expuesta en esta carta, Arendt plantea una situación similar a la propuesta por Heidegger en las anteriores cartas, y es la temporalidad del amor in distinguido en el tiempo. Arendt afirma amarlo como “el primer día” y sitúa con claridad su experiencia de existencia

en relación con aquello que le mostró el filósofo, un camino largo, que transita Arendt y que la responsabiliza así misma de vivirlo, tal y como de alguna forma, aprendió de Heidegger. Bajo esta relación, Arendt concluye que dicha toma de conciencia sobre su existencia es en si misma una relación con la verdad, en tanto se la expone a su amado. Es una relación epistemológica, que como el amor, ha trascendido al tiempo, pues el conocimiento de la situación que vive Arendt es una verdad ya conocida por Heidegger, para este último implica develamiento de la verdad como compromiso de amor de la siguiente manera:

Pero el abandono que el destino a suprimido no solo me habría quitado la fuerza para vivir en el mundo, es decir, no en el aislamiento, sino que me habría bloqueado también el propio camino que, por ser largo y no un salto, recorre el mundo. Solo tu tienes el derecho de saberlo por que siempre lo has sabido. Y creo que incluso donde callo en última instancia nunca falto a la verdad (Heidegger- Arendt, 22, IV, 28).

Este posicionamiento es fundamental también para Arendt pero referenciado en otro sentido, sobre todo si se atiende a un reclamo hecho por esta al propio Heidegger, estableciendo la relación de la verdad sobre la participación de Heidegger en el régimen nazi como rector de la Universidad de Friburgo en 1933, tema que fue objeto de una carta por parte de Arendt. La película sobre la biografía de la filósofa retoma un encuentro años más tarde, en el cual se refleja esta necesidad del surgimiento de verdad como verdad íntima y verdad pública:

Heidegger: Me entristece tu última carta, ¿cómo pudiste creer todas esas calumnias
Arendt: Después de leer tu primer discurso como rector me dieron ganas de vomitar, no podía creer el hombre que me enseñó a pensar, estaba actuando como un tonto.
Heidegger: Se que fueron años amargos para ti, llenos de misterio, penumbra y desesperanza pero tampoco fueron fáciles para mi. Soy como un muchacho que sueña

y no sabe lo que hace no tengo talento ni experiencia tampoco en política nada de eso, pero ahora he aprendido y quiero aprender más
Arendt: Entonces ¿por qué no le pones fin a esto y te explicas en publico?.

Efectivamente la verdad en este aspecto, supone la necesidad de constituirla desde la verdad íntima y la verdad pública, para Arendt en este caso, supone hacerlo en los dos aspectos y ambas necesariamente configuran efectos contrarios: una verdad íntima supone una verdad pública, sobre todo si aclara y precisa la explicación que Heidegger le otorga, y de cualquier manera, si la verdad de Heidegger hubiese sido pública, así mismo hubiese tenido efectos sobre la construcción de la relación erótica desde el distanciamiento.

En ese mismo aspecto, para Arendt, la relación de amor con Heidegger, supone la necesidad de establecer la verdad como principio, probablemente también como gratitud emanada del pensamiento del filósofo. La verdad se compone entonces como necesidad de la erótica, primero como asimilación del conocimiento de la otredad, y luego como fidelidad, como “tarea” subyacente al amor. En los términos de la verdad, Arendt establece:

Siempre doy lo que se me exige, y el propio camino no es más que la tarea que me impone nuestro amor. Perdería mi derecho a la vida si perdiera mi amor por ti, pero perdería este amor y su realidad si me sustrajera a la tarea a la que se me obliga. “y si dios lo da, te amare mejor tras la muerte (Heidegger- Arendt, 22, IV, 28).

Ciertamente puede resaltarse la erótica establecida en las cartas entre Arendt y Heidegger, en la medida en que como se sabe, Heidegger era un hombre casado, lo que implicó cierta complejidad en torno a la posible relación erótica surgida, pero por ello, asume unos rangos de interés respecto de los conceptos de apertura, erótica y otredad.

En las cartas fechadas el 9 de febrero y 10 de febrero de 1950, se denotan estas características. La primer carta es de Arendt a Heidegger y las segunda de Arendt a la esposa de Heidegger, Elfride.

En la primer carta, Arendt se refiere a una noche que intentó un encuentro con Heidegger, de la cual, surgió cierto sentimiento de “infidelidad” y “traición” hacia si misma. Se refiere principalmente al incumplido encuentro de aquella noche en que Heidegger se encontraba con Elfride⁴, situación que incomodó a Arendt, y la puso en una situación de malestar consigo misma y con él, -por lo que no asistió al encuentro-. La irrupción de una tercer otredad, hace emerger varios elementos:

(...) cuando el camarero pronuncio tu nombre (de hecho, no te esperaba, pues son había recibido la carta), fue como si de pronto se detuviera el tiempo. Entonces tome conciencia de manera fulminante de algo que antes no habría confesado ni a mi misma ni a ti ni a nadie: que la presión del impulso (...) tuvo la clemencia de preservarme de cometer la única infidelidad realmente imperdonable y de hacerme indigna de mi vida. Pero una cosa debes saber: si lo hubiera hecho, habría sido por orgullo, e decir, por estupidez pura y simple loca. No por ciertos motivos (Arendt-Heidegger, 9, II, 50).

En una carta previa, Heidegger explica a Arendt el motivo por el cual quiere que conozca a Elfride, tratándose más de una situación de “presentación formal”, a pesar que Elfride tenía cierto conocimiento de dicha relación. Esta claridad hace que Arendt asuma esa otredad como fundamental en tanto la otredad quiere y esta abierta al conocimiento de la experiencia de Arendt. Dicho conocimiento no se vincula, aparentemente en las cartas, en situaciones conflictivas, sino más bien, abiertas al conocimiento plural de los sujetos. La molestia, explica Arendt mas adelante, estuvo conectada más que por el conocimiento de Elfride, en la

⁴ Esposa de Heidegger.

descripción que esta hace de Arendt como “mujer alemana”, situándola en un espacio-tiempo confuso tras la segunda guerra mundial y la influencia del nazismo alemán.

Se podría interpretar que el disgusto por parte de Arendt precisó en que esa otredad, es decir Elfride, desconocía totalmente no solo la procedencia, sino en cierta medida, asumía un calificativo ajeno. Ese desconocimiento absoluto de Arendt le conlleva a un alejamiento de esa otredad en tanto no hay una relación de comprensión del otro. Ante tal situación, asume Arendt una posición sobre la cual, ejerce un desajuste de las nacionalidades, que precisa en desligarse de calificativos y abrirse a Heidegger y Elfride, desde otra arista:

Mi negativa inicial solo se basaba en lo que luego insinuó con aquello de la “mujer alemana” y en lo que me habían contado esa misma tarde durante el te. Por favor, no malinterpretes (...) Nunca me he sentido como mujer alemana y desde hace tiempo he dejado de sentirme como mujer judía. Me siento aquello que soy, sin mas in mas: como la muchacha de tierra extraña (Arendt-Heidegger, 9, II, 50).

Ahora bien, un día después, Arendt escribe a esa otredad desconocida, que es Elfride. En esta carta se establece con claridad la necesidad de abrirse y de apertura en la medida en que Arendt entiende la necesidad que tiene esa otredad de conocerla, de “romper el hielo”. Esta característica, el de esa otredad queriendo conocerla, estima Arendt, genera cierto grado de gratitud y por ende, implica la emergencia de la verdad. La apertura que establece Arendt mediante esta carta a Elfride es precisamente la de visibilizarla verdad en tanto apertura de si misma.

Existe una culpa por taciturnidad que poco tiene que ver con la falta de confianza. En ese sentido, creo yo, Martin y yo probablemente hemos pecado tanto el uno contra el otro como contra usted. Esto no es una disculpa. usted desde luego no la esperaba, ni yo podría dársela. usted ha roto el hielo, y por ello el doy gracias de todo corazón. No podía ocurrírseme que usted esperara algo de mi por que, mas tarde cometí cosas mucho peores en relación con esta historia de amor, de modo que aquellas cosas tempranas ya ni siquiera me vinieron a la mente (Arendt-Elfride, 10, II, 50).

En cierta medida para la filósofa, el conocimiento de la otredad hace parte de la apertura de si misma hacia esa otredad, apertura que se basa en el conocimiento y la verdad de si misma expuesta. Pero dicha apertura se da evidentemente en función de Heidegger, y por ende, el objetivo de la apertura, es él, más no la apertura por si misma. Para explicar esos efectos, Arendt precisa que no se trató de situaciones “personales” entre ella y Elfride, sino mas bien en relación a Heidegger, pero también el relación a lo político que deviene de las categorías y la interpretación que esta le otorgó a Arendt en primera medida. Este elemento es de suma relevancia pues la verdad que quiere instaurar Arendt para darse a conocer, es una verdad que adquiere matices de debate, discusión, objetividad y política, sin lo cual, es imposible gestionar un conocimiento de si misma hacia la otredad.

(...) por favor, créame: lo que se alzaba entre nosotras y sin duda sigue alzándose aun nunca fueron estas cosas personales, al menos, para mi conciencia. Usted nunca oculto sus convicciones, ni lo hace ahora, tampoco ante mi. Este credo hace que una conversación resulte casi imposible, por que aquello que el otro podría decir ya esta caracterizado y (usted perdone) catalogado de entrada –judío, alemán-chino. Estoy en todo momento dispuesta, y lo he insinuado a Martin, ha hablar de estas cosas de manera objetiva y política (Arendt-Heidegger, 10, II, 50).

Ambas cartas, suponen hechos significativos a la comprensión de la erótica en Arendt, primero responde a una dinámica sobre la apertura hacia el otro, apertura entendida como conocimiento, como sinceridad y como verdad. Como expresión de ello se percibe que también se entiende como elemento de gratitud, pues en tanto se sincera con el otro, y se establece la verdad como mediadora, se conjuga lealtad, lo que implica ser veraz con la otredad, tanto con Heidegger como con Elfride.

De otra parte, para Heidegger, unos días después de recibir esta carta, plantea importantes consideraciones en la erótica que siente por Arendt, atiende a condiciones que

trascienden de las ya denominadas. En cierta medida, el distanciamiento físico, presuponen para Heidegger nuevas posibilidades de imaginarla, siendo por ende, que los cuerpos no establecen técnicas ni procedimientos de apropiación o propiedad. La erótica planteada desde el alejamiento para Heidegger y como se expuso en una de sus misivas no es distancia, sino proximidad. Es decir, la distancia que existe entre la otredad producto del alejamiento, hace que exista lo próximo como capacidad del ser para acercar su imagen.

La dación del retorno y recogimiento de los cinco lustros sorprende una y otra vez mi pensamiento. Estas cercanas en él, aquí cruzando el mar desde lejos, pensando en esta dirección, hacia los seres más queridos y hacia todas las cosas que también te pertenecen. El paso de cada hora en estos días te aleja más y más hacia la gran ciudad y, sin embargo, acerco lo más propiamente tuyo a través de la distancia. Por que no apartaras la mirada, sino que despertaras la proximidad a la lejanía (Heidegger, 19, III, 1950).

Para Heidegger el espacio tiempo desempeña un papel trascendental en su erótica. pues discurre en formas en que la existencia siendo dada y el tiempo como posibilidad de transformación de esa existencia, debe asumir en la vivencia y la experiencia, cierta forma de gratitud hacia esta. Nuevamente se configura la otredad de Elfride, la cual es interrelacionada en esta carta de manera fundamental, pues dice Heidegger es a través de su fidelidad y comprensión, que se establece una confianza en el amor que este siente por Arendt. Es de resaltar esta característica, pues en esta carta las otredades no se repelen o entran en conflicto, sino más bien desde la erótica de Heidegger permiten cierta manera de “complementarse” hacia algo más grande, como producto del conocimiento de la otredad de Elfride a su relación amorosa con Arendt.

Lo supe cuando volví a estar frente a ti (...) y dije “¡tú!?”. supe que iniciaba un nuevo crecimiento para nosotros, pero también el esfuerzo amoroso de plantear todo en una confianza abierta. Si te digo que mi amor por mi mujer solo ha vuelto a encontrar ahora el camino a los claros y despiertos, lo debo a su fidelidad y a su confianza en nosotros y tu amor (Heidegger, 19, III, 1950).

Uno de los nuevos elementos que surgen en esa erótica desde Heidegger es el concepto de lo bello, situado incluso desde dos perspectivas teóricas (literarias y filosóficas), una desde Rilke y otra desde Hölderlin: el primero definiendo lo bello como el principio lo terrible y el segundo como capacidad de unir íntimamente los contrarios. En efecto, la categoría de lo bello, asume una descripción de cómo a través de lo erótico, se puede unificar otredades aparentemente conflictivas o incluso antagónicas, como podría ser el caso de Arendt y Elfride. De hecho, desde la posibilidad de lo bello, es que Heidegger establece la emergencia de esa relación entre otredades y desde, en cierta medida, los sacrificios que se han establecido para el mantenimiento de la complejidad de la relación erótica, si se incluye el esposo de Arendt.

Hannah, quédate tan próxima a Elfride como llegaste a estar aquí. Cuando mas bellamente se convirtiera lo nuestro en nuestro, tanto mas enteramente será también tuyo y mío. Necesito su amor que ha soportado todo en silencio durante los años y que has seguido dispuesta a crecer. Necesito tu amor que, jurado en secreto en sus primeros brotes, entre lo suyo de su profundidad. Por eso quiero cultivar también en mi corazón una amistad silenciosa con tu marido, que se convirtió en tu compañero en estos años de sufrimiento(Heidegger, 19, III, 1950).

Este argumento, lo asume Heidegger como forma particular o singular del reconocimiento del otro. Solo en la medida en que se asume los elementos propios al ser desde lo erótico en este caso, se pueden establecer formas para amar, sea para fundarlo o para desglosarlo en toda su potencialidad. El amor en efecto, comprende la existencia de la otredad, por ende se convierte en un prisma sobre el cual observar.

Lo que es en cada caso singular en su esencia y guarda su singularidad, es también singularmente fuerte a la hora de reconocer al otro singular. Todavía, creo yo, no nos hemos familiarizado con las leyes silenciosas de la singularidad y de la fortaleza del corazón, necesarias para mantenerse grandes en ellas. Pero quizás

aun nos este dado precisamente pensar estas estas leyes y fundar a partir del amor. El hecho de que el amor precise del amor en mas esencial que todo necesitar apoyar (Heidegger, 19, III, 1950).

La singularidad en efecto, establece lo extraordinario y lo especial que contienen las otredades, la especificidad y exclusividad que otorga la existencia se sitúa precisamente en las formas singulares que atañe al amor y a la comprensión, de allí que lo bello en Heidegger se mantenga como complejidad, pues su singularidad implica una apertura al conocimiento específico de sus particularidades.

Para finalizar, se considera que parte de las misivas analizadas constituyen en su conjunto, cierta manera de demostrar y atender formas de erotismo que precisan la experiencia, el cuerpo, la apertura y la otredad como manera de establecer relaciones de erotismo apartadas y desenchajadas de las atenuaciones filosóficas hegemónicas. Con la interpretación de las cartas y en definitiva de la relación entre Arendt y Heidegger, la metodología fenomenológica asume relaciones profundas con el cuerpo y la vivencia, impactantes desde las construcciones de estos dos filósofos. El eros efectivamente se mueve como mecanismo de unidad y distanciamiento sin que estos se contrapongan, como dispositivos de construcción de verdades para ambos desde la experiencia existencial de cada uno.

Lo anterior implica conectarse fundamentalmente con la experiencia y existencia de cada uno de estos filósofos, diferenciados no solo por la construcción de sus propias filosofías y aportes al campo disciplinar, sino por aquello que permite unificarlos desde el aspecto de la erótica. Es sustancial desde esta perspectiva aquello que podría denominarse “invariable” desde la reflexión fenomenológica, y subyace a un proceso erótico configurado por los filósofos. En las categorías expuestas puede establecerse cómo la propia existencia de ambos,

y el conocimiento e incluso admiración, conduce a la emergencia de una relación erótica que trasciende al tiempo, a los cuerpos y al espacio, dado el claro distanciamiento. Incluso se podría establecer que la erótica logra reconstruir en las cartas, las verdades que le son particulares a cada uno de ellos, y que implica una verdad develada tanto en la perspectiva privada como pública, reclamo que es más evidente en la perspectiva de Arendt para con el caso del nazismo en Heidegger.

A pesar de ello, la otredad, de parte y parte, asume características como la comprensión y la apertura: en definitiva como cuerpos existentes y consientes de esa existencia, abiertos a verdades expuestas por ambos, a principios cuyo trayecto es inicialmente individual como la lealtad o la gratitud, luego a manera mutua. Dicha comprensión estima en ser también consientes del otro en tanto el otro enriquece la existencia, deslimita las diferencias y trasciende en el tiempo y el espacio, a pesar de la lejanía o los criterios políticos, rehaciendo nuevas experiencias o más bien, creando experiencias inéditas para ambos, emergiendo una erótica más allá de los límites impuestos.

CONCLUSIONES

El erotismo se comprende como un método de conocimiento del otro, y por ende constituye un objeto de investigación desde múltiples abordajes, siendo efectivamente multidisciplinario. En ese sentido, formas de interpretación actual lo sitúan desde aspectos meramente sexuales o conectados con la maquinaria sexual del capitalismo y de los medios. En esa perspectiva asumir la fenomenología como método de estudio del erotismo, implica establecer un marco de posibilidades significativa en lo tocante a la vehiculización de categorías y conceptos: vivencia, cuerpo, apertura, sujeto, otredad, experiencia, verdad, conocimiento, entre otras, constituyendo nuevas relaciones teóricas y conceptuales desde la filosofía.

Desde la perspectiva etimológica, el eros ha configurado parte de las deidades griegas y romanas, efectivamente como representación de la naturaleza humana y como posibilitador de un sin fin en emociones. El mito de eros y psique refleja por ende formas de ocultamiento y apertura al conocimiento, se hace visible la otredad en función de la aceptación del otro. A su vez, en el texto de Fedro y el Banquete, establecen ambos el eros como el cultivo del espíritu, pero también como deseo, como forma incontrolable de la belleza del cuerpo, ambos mitos guardando proporciones respecto a lo bello como entrega, como dicha y como satisfacción. Desde el aspecto religioso, el erotismo cobra relevancia en san Agustín como forma de interlocución, filiación humana y relación profunda de amor entre la criatura y su creador. Transforma el propio cuerpo, para darle sentido a la carne y encontrar a Dios mediante el acto de amor. Con Teresa de Ávila el espectro erótico religioso se abre, en tanto se puede establecer una relación directa con Cristo a través de una erótica como tránsito hacia la

divinidad, constituyendo un enamoramiento desde los ojos del alma, como pasión anímica, como potencia y apertura al sentir y al querer.

La postura mitológica y religiosa evidencia en cierta medida otras formas de vivir lo erótico, alejadas desde la perspectiva sexual, donde efectivamente se establecen relaciones con otredades desde diferentes aristas, sea desde el descubrimiento de los límites de esa otredad, o los efectos de la otredad sobre los sujetos. Así mismo el surgimiento de la diferencia implica no necesariamente formas de oposición o alejamiento, sino más bien elementos de enriquecimiento desde la otredad y por ende posibilidades de vivencia más fuertes.

La erótica rescatada en las construcciones religiosas, evidencian ese presupuesto en la medida en que la otredad representada en Dios funciona como potenciador de la propia subjetividad, y en tanto se abre y se conoce dicha otredad, es una forma de magnificar la propia existencia con el reconocimiento del otro. Dicho reconocimiento también genera producciones, que van desde emociones y sentimientos de revelación, fidelidad, fraternidad, salvación, bondad, felicidad, entre otros, edificando formas de erotismos más allá del acto de amor.

Con los autores fenomenológicos varias son las posibilidades de análisis erótico, en principio como corporeidad, y el complemento del cuerpo desde el amor y la pasión, como vivencia en tanto se *es* y se *tiene* la posibilidad de vehiculizar con el cuerpo aquello que se siente, por ende, la erótica también es una praxis creadora, una práctica social.

Existe cierta fundamentación en exaltar el cuerpo bajo la posibilidad de rupturizar las identidades, como aspectos cerrados del ser. La otredad cumple allí determinada función ya que tiene la posibilidad de deconstruir estas identidades y dar paso a la completud. De allí por ejemplo que autores como Bataille asuma la relación erótica como una situación límite, donde el otro, está dispuesto a desfallecer por la erótica.

El cuerpo es a su vez una corporeidad, entendida como aquello que es y está en el mundo, lo que permite complejizar las relaciones entre corporeidades, precisa en el hecho de acceder a las otredades mediante “contactos especiales”, tales como el cariño, la fragilidad y el descubrimiento o la apertura hacia el otro.

El cuerpo se forja como vehiculizador del eros, lo que implica fundamentalmente conectarlo con nuevos grados de legitimidad, así como del deseo que subyace a este. La funcionalidad dentro de la reflexión fenomenológica consiste precisamente en establecer la corporeidad como una relación de una vivencia y experiencia con una otredad, que también es una corporeidad nueva, particular, abierta al conocimiento y a la experiencia mutua.

Efectivamente el cuerpo es reivindicado y puesto como piedra angular de la erótica materialista, como fuerza de desplégue de amor, pasión, deseo y fuerzas activas, como de construcción de valores y como un sentido ético de mantener, cuidar, y satisfacer el cuerpo como experiencia combativa del eros. Efectivamente plantear el eros desde la vivencia, la experiencia y el cuerpo es asumirlo también desde una construcción de verdad que edifica el mundo de la individualidad y la colectividad. La verdad, por ende, sitúa el cuerpo y la vivencia en una realidad concreta, y las verdades implican generar aperturas para su construcción, en definitiva, constituye una experiencia existencial. Emergen dos conceptos

importantes, la otredad y la subjetividad, que le permite un movimiento al eros desde la voluptuosidad del cuerpo y la erótica como factor creativo no totalizante, la otredad debe permitir el gozo existencial, debe constituir y movilizar subjetividades que generen placer, mostrar vulnerabilidades, construir formas únicas, presuponer la alteridad como esencia de identidad y como pluralidad existencial.

Ahora bien, el deseo en el cuerpo ya no es observado solamente como carencia o ausencia de algo, sino más bien como posibilidades en un campo amplio de acciones y realizaciones, por lo cual, el deseo también puede ser visto como voluntad o como potencia, impidiendo formas duales de observar el cuerpo y el alma como separado, y como deslegitimado uno en pro del otro. Rescatar una erótica de los cuerpos se articula por lo tanto a nuevas relaciones desde lo ético e incluso desde lo político.

Finalmente, las cartas de Hanna Arendt y Martin Heidegger resaltan el aspecto clave de una erótica desde la vivencia y la fenomenología. Estas misivas representan una posibilidad de relación erótica constituida desde el alejamiento físico, pero desde la cercanía intelectual y vivencial, como una forma de acompañamiento en el mundo, como apertura a la existencia y la felicidad producto de la experimentación de aquella existencia. El amor subyace desde una perspectiva de aceptación de la otredad en su totalidad, de crecimiento y entendimiento del otro, sin ninguna coacción o límite, más bien como apoyo a la apertura del mundo para este, como una relación dual, desde la filosofía y el romanticismo. Emerge la categoría de amor fuerte, como un amor proyecto en el tiempo y el espacio, como raíz, y como felicidad propia antes que del otro. El amar es el primer paso en la relación erótica de los filósofos, porque da el derecho a la existencia y a la vivencia individual y luego construida con la

otredad, de ahí deviene también la fidelidad como un acto unidireccional del cuidado del amor propio o inicial como forma de gratitud, sin fórmulas morales impuestas sino como aperturas a una verdad mutua.

La erótica se mueve en el tiempo y espacio, se fija fundamentalmente en la experiencia de la existencia, pues al hacerla consciente le da la posibilidad de ser vivida. A ello se le denomina también invariabilidad, pues no cambia en el tiempo, no se modifica en decrecimiento de la erótica, sino más bien se plantea y echa raíces como lo estableció Heidegger. En este aspecto, la existencia es en sí misma una forma de apertura con el mundo y con el otro, que necesariamente devela verdades, deslímita las fronteras establecidas por las situaciones particulares de cada uno -si se atiende al caso de sus respectivas parejas-, y acrecenta un erotismo propio y particular.

Finalmente, el erotismo puede comprenderse como una praxis creadora, como una práctica social, que asume el cuerpo como posibilidad de acción y producción de conocimiento. Desde allí se establece la especialidad de las otredades, la especificidad y exclusividad que otorga la existencia se sitúa precisamente en las formas singulares que atañe al amor y a la comprensión, de allí que lo bello como complejidad, pues su singularidad implica una apertura al conocimiento específico de sus particularidades.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, J. (2012). aportes del método fenomenológico a la investigación educativa. Revista Latinoamericana de Estudios Educativos (8).

Aranda, C. (2016). La filosofía del amor en Teresa de Ávila. Revista de espiritual (75)

Arendt, H (2001). El concepto de amor en San Agustín. Encuentros ediciones.

Badiou, A. & Truong. (2012). Elogio del amor. Paidós.

Barthes, R. (2001) Fragmentos de un discurso amoroso. México: Siglo XXI Editores, S.A.

Barrantes & Ayala. (2002). Apuntes sobre sexualidad, erotismo y amor InterSedes: Revista de las Sedes Regionales, vol. III, núm. 4.

Bataille, G. (1997). *El Erotismo*. México: Tusquets

Bataille, G. (1970). Breve historia del erotismo. Ediciones Calden

Bermúdez, E. (2009). Filosofía de la razón erótica. Revista Amanuta. Universidad del Atlántico.

Buss, D. (1994). La evolución del deseo. Alianza editorial.

Cascante, L. (2010). Filosofía del Eros, I. De Eros a Platón. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XLVIII . (25).

Cardaillac, L. (20120). Erotismo y santidad. Intersticios sociales. (3).

Dantas & Moreira. (2009). El Método Fenomenológico Crítico de Investigación con Base en el Pensamiento de Merleau-Ponty. Revista Terapia Psicológica (27).

De Avila, T. (sin año). Las moradas. Espiritualidad y Gozo.

Embre, L. (2003). Análisis reflexivo. Red Utopía.

Fromm, Erick. El arte de amar. (1989) Buenos Aires, Piados.

González, (2013). Finitud, erotismo y experiencia mística en san juan de la cruz. Revista de Filosofía Open Insight, vol. IV, núm. 6,

Gustav, J. (2006). Sobre el amor. (Trabajo recopilatorio). Trotta: Madrid.

Heidegger, M. (1988) El ser y el tiempo, México: F.C.E

Leal, N. (2011). El método fenomenológico. Principios, momentos y reducciones. Desde internet. En:

<http://revistadip.una.edu.ve/volumen1/epistemologia1/lealnestorepistemologia.pdf>

Le Brun, J. (2006). El amor puro. De Platón a Lacan. Editorial Promolibro.

Levinas, E. (2002). Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Ediciones Sígueme.

Marion, J. (2005). El fenómeno erótico. Seis meditaciones. Ediciones literales.

Martín, J. (2006) Introducción a la fenomenología de la religión, Madrid: Trotta.

Molina, s. (2014). El fenómeno erótico en Jean-luc Marion sobre la inconveniencia de no pensar en el amor. Universidad Bolivariana.

Morín, E. (2003). El método V. La humanidad de la humanidad. La identidad humana. Catedra teorema.

Nubiola, J. (Sin año). Erotismo y pornografía. Bases antropológicas y culturales de la formación universitaria

Paz, Octavio. (1997) La llama doble. Amor y erotismo. Barcelona: Galaxia Gutenberg, S. A.

San Agustín. Confesiones. Editorial Gredos.

Serrano & Zarza. (2013). El erotismo como consumo cultural que evidencia la violencia simbólica. Universidad Autónoma Indígena de México.

Trejo, F. (2012). Fenomenología como método de investigación: Una opción para el profesional de enfermería. Revista enf neurol, (11).

Onfray, M. (2002). Teoría del cuerpo enamorado. Editorial pre-textos.

Osorio, F. (1998). El método fenomenológico. Universidad de Chile.