

El amor abierto.

Adrián Alonso Enguita. Doctor en Filosofía. IES Rey Pelayo (España).

Resumen

Se plantea la posibilidad de conceptualizar un amor que denominamos abierto. Este consiste en una creación auténtica desde una posición imposible, la del acontecimiento. Es el acontecimiento el que rompe las barreras de lo posible y enfrenta al sujeto al absurdo de la existencia, exigiéndose una creación valiente al margen de las imposiciones sociales, una construcción impensable desde el orden establecido; en caso contrario, la posibilidad es la de una vuelta al calor de las estructuras dadas. Esa vuelta es la que denominamos «amor cerrado», un amor que procura la ilusión de una vida plena y satisfactoria obedeciendo las demandas externas.

Palabras clave: amor, acontecimiento, creación, estructuras.

The open love

Summary: It raises the possibility of conceptualizing a love that we call «open love». This is a real creation from an impossible position, the position of the event. It is the event that breaks the barriers of the possible and confronts the subject with the absurdity of existence, demanding a courageous creation apart from social impositions, a construction unthinkable from the established order; otherwise, the possibility is a return to the heat of the structures given. That return is what we call «closed love», a love that seeks the illusion of a full and satisfying life by obeying external demands.

Keywords: love, event, creation, structures.

eikasía

El amor abierto.

Adrián Alonso Enguita. Doctor en Filosofía. IES Rey Pelayo (España).

Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil. Incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa que potencia.
Platón. *El sofista* 247d.

El amor abierto no es un mercado de abastos. Aplicaciones de citas como *Tinder* o *Grinder* no tienen nada que ver con el amor abierto –parece ocioso detenerse en ello–. No le falta razón a Bauman cuando insiste en la carencia de contacto que suponen: se acorta la distancia entre el apetito sexual y su satisfacción. Su esfuerzo es también reducido. Todo parecen ventajas, excepto por lo que se pierde: el contacto. Las redes sociales del *orden vírico* –con su narrativa hipermedia y su lógica de la relevancia donde el acento está, no en su *verdad*, sino en su popularidad (Alonso Enguita 2019)– permiten que vivamos cerca, pero no juntos –como niños de un año que juegan pegados unos a otros, pero no entre ellos–. Predicamos las virtudes de la conectividad, pero ignoramos la pérdida de las relaciones. Siempre conectados, siempre aislados. Empero, es un aislamiento, que no una soledad –mire esa lucecita en su móvil–. Al perder la soledad hemos dejado caer el pensamiento, pues el pensar exige tiempo, no notificaciones.

¿Qué nos encontramos en *Tinder*? Maniqués que creen que en cinco líneas pueden trazar un relato que cierre todo lo que son. ¿Qué hay allí? Un ejercicio de narcisismo y de error conceptual: hay amor, sí, pero amor cerrado del que cree que amar es ser amado, es ser deseado. Insistimos, el amor abierto nada tiene que ver con un mercado de abastos: el problema no es cómo ser digno, cómo ser elegible entre otras fotos de otros abdominales u otros pechos. El amor abierto no consiste en disolverse en lo que se espera de nosotros.

Se nos ocurre abrir una revista del corazón –no importa cuál–. En ella vemos al deportista de turno –no importa cuál–. A su lado vemos a la chica correspondiente –no importa cuál–. Pero no está solo ella. Si nos fijamos, están paseando por una urbanización o una playa –no importa cuál– a la que nosotros no tenemos acceso. En su muñeca tiene el reloj más ostentoso de la tienda –no importa cuál–. A su espalda dejan el coche más fastuoso del concesionario –no importa cuál–. Supongo que no les cuesta hacerse a la idea de la escena. ¿Se aman? Más allá del reconocimiento del espectáculo, del *show* que representan y de su mayor o menos conciencia de la situación, la respuesta es que no. No al menos desde la noción amor que estamos definiendo como abierto. Más bien habría que preguntar qué aporta cada uno de esos objetos al deportista analizado –ella, cosificada, ha de ser considerada como un objeto más–. Respondemos: aporta admiración. Lacan diría que ella es el objeto de deseo y él el que tiene el objeto de deseo –su conocido *falo*, Φ , conceptual–. Ambos, entonces, se definen desde fuera –siendo lo deseado, teniendo lo deseado... por el resto, por el Otro–. Ambos están difuminados al tratar de encontrar un «yo» que los profile.

¿Por qué nuestro famoso y rico deportista la ha elegido a ella? Porque sabe que es deseada. Es decir, no la ha elegido él. Ella es *instagramer*, *influencer* y otras tantas cosas tan novedosas que nos huelen a viejo. Si ella fuese justa y astuta, podría incluso manipular al chico para trasladar el deseo que siente por ella –que es el deseo del Otro, de los otros–, hacia alguna que otra chica más anhelada, esto es, con más *followers*, más *retuiteos* o más influencia. Podría mentar a Agatón¹ en su gloria de forma que, en la búsqueda del objeto de deseo –*agalma*, *objeto a*–, el deseo fuese

¹ Nulidad, se interpreta, es lo que representa Agatón. Nulidad, nos dice León Robin, pero también Giovanni Reale: «sin la máscara de Agatón, la cual expresa de manera paradigmática en todos los sentidos (por forma y contenido), lo que Eros no es» (Reale 2004). Si queremos podemos encontrar el símil en los actuales *instagramers*, *influencers* y demás retahíla de oficios digitales que no merece la pena concretar pues, sea cual sea el nombre del que hoy con más fuerza esté en la cresta del *crystal digital* (Alonso Enguita 2017), mañana será otro caso olvidado en el fondo de la gran base de datos que es Internet; no despreciamos el oficio, lo describimos, pues este no está sino bajo la tiranía de la relevancia, una relevancia menuda, desnutrida de verdad, de contenido, de bajíos. Agatón, en este sentido, sería como una de esas fotos a las piernas de un *influencer* en una playa mengana o un filtro sobre la instantánea de un plato de comida en un restaurante fulano.

trasladado desde ella a ese otro. La chica, Sócrates, dado que sabe², podría guiar el deseo del deportista Alcibíades apuntando cuál es el deseo del Otro.

Nuestro atleta, como hemos venido viendo, se siente vacío, se siente en falta. Su reacción no es la de Sócrates, sino la de Alcibíades y Odiseo; y se mueve, claro que se mueve. El peligro llega cuando ese movimiento en la búsqueda de la completitud entiende que lo mejor es disolverse. Suena romántico: dos que pasan a ser uno. Pero, ¿quién se disuelve en quién? Cuando se busca la pérdida en el otro nos encontramos con chicas maltratadas, absorbidas, succionadas por un matón despreciable. Ellas, nos dicen, al salir de esa toxicidad, se encuentran vacías: ni son capaces de enumerar tres películas que les gusten, ni tres libros ni tres canciones. Han sido anuladas. Se han disuelto en esa pareja. Al contrario, el par es el que quiere disolver al otro en sí: este es el maltratador que considera que ella necesita ese abrazo que la deja sin resuello, es más, considera que ella desea quedarse sin aliento en sus brazos. Ella, oprimida, no solo no debiera quejarse, sino que debiera agradecérselo más, ¿o acaso no estaba Circe contenta de haber sido vencida por Odiseo –un «yo» competidor, guerrero, fuerte, que podríamos denominar *yo masculino*–? ¿Qué prendas lleva puestas Harley Quinn?

El amor abierto no consiste en completarse o en completar a nadie³, sino en brillar. Y brilla Antígona al afirmarse como sujeto libre, como quien no cede en el deseo y no entrega su deseo, como quien se enfrenta al abismo de su subjetividad. Ella, como Sócrates, se afirma a sí misma, y desde esa radical afirmación de su «yo» se puede permitir compartir y colaborar, se puede permitir potenciar al otro y convertirlo en un compañero, no en un rival. No consiste este «yo» –que podríamos denominar *yo femenino*– en vencer, sino en renunciar a la batalla, en lograr el salto

² Así lo argumenta Lacan: Alcibíades cree que Sócrates tiene ese *agalma* pero Sócrates sabe que no lo tiene: es por eso que el intercambio entre belleza –Alcibíades– por sabiduría/virtud/objeto en falta/*agalma* no es justo, al menos a consideración de Sócrates –no tiene nada que ofrecer a cambio porque está también vacío (Lacan 2008).

³ No olvidemos que para Lacan el amor consiste en intercambiar vacíos de forma que podamos cerrarnos, clausurar la falta. Busco en el otro lo que no tiene y él, turbado, devuelve el gesto buscando un nuevo vacío. Así lo expresa Žižek: «En esto consiste, según Lacan, el momento más sublime del amor: en esta inversión en que el objeto amado se esfuerza por librarse del callejón sin salida de su posición, de la imposibilidad de cumplir con la demanda del amador, volviendo a tender su mano a éste y respondiendo, así, a la falta/deseo del amador con su propia falta. El amor se basa en la ilusión de que este encuentro de dos faltas puede tener éxito y engendrar una “nueva armonía”» (Žižek 1994: 78)

lateral que deje orillada la dialéctica del amo y del esclavo hegeliana. No es el que ama abiertamente el que se completa en algún otro, sino quien empuja al compañero a la mejora... afirmándolo en su individualidad, no como pieza en falta de una supuesta totalidad, sino como ser en construcción. No hay batalla entre amo y esclavo simplemente porque hay renuncia; más que renuncia, existe la honestidad de la renuncia a arrebatarse el deseo. Es el desprendimiento que muestra en toda su grandeza Sócrates en el *Banquete* cuando sacrifica la victoria en la batalla que le plantea Alcibíades –incluso en el gimnasio, incluso en la cama– por su honestidad⁴. No es que sepa que no tiene nada que ofrecer en el mercadeo que le propone Alcibíades –como decía Lacan–, sino que en su *yo femenino* quiere irradiar luz.

El amor no es comprendido aquí como nostalgia, ejercicio que nos propone el psicoanálisis, sino como progreso –vital, existencial, también ético–. No es el *amor abierto* un narcisismo, sino un amor a sí mismo. No consiste en completar, sino en ensanchar.

Deserta de la victoria pensando lo imposible, entrando en el acontecimiento. Si en las reglas del mercado económico, como dice el chascarrillo, se nos dice que no podemos ganar, no podemos empatar y no podemos abandonar la partida –trasladando la termodinámica a la economía–, solo nos queda entonces obedecer como Creonte –«estoy turbado en mi ánimo. Es terrible ceder, pero herir mi alma con una desgracia por oponerme es terrible también. (...) ¿Qué debo hacer? Dime. Yo te obedeceré» (Sófocles 2000: Antígona, 1095)– o, como en el caso de Antígona, sacrificarnos. Quien está dispuesto al sacrificio radical puede afirmar su subjetividad. En la renuncia, por tanto, el sujeto se vuelve atractivo y peligroso, como Carmen en la ópera de Bizet, que era fascinante en su brillo y amenazadora en su límite.

Afirmando su subjetividad, el sujeto se vuelve valiente, decimos que honesto, y en la honestidad solo cabe la reciprocidad para no quedar enfangado. El *yo femenino* no esconde sus debilidades, las muestra y las entrega al otro, al otro que está preparado para recibirlas. Sócrates se abrió de par en par a Alcibíades, pero aquel era incapaz siquiera de ver el regalo que se le ofrecía –aunque intuía–. Los amantes, en

⁴ Dice Lacan de Alcibíades que «al igual que cualquiera, solo quiere darle a conocer a Sócrates su amor a través del otro y para el otro» (Lacan 2008: 175). Es por eso por lo que en verdad le habla a Agatón, es por eso por lo que Sócrates quiere trasladar el deseo de Alcibíades hacia Agatón: porque es puro deseo, pura pulsión, en fin, un *yo masculino*, un *amor cerrado*.

esta abertura femenina, quieren conocer los límites del compañero porque así sabrán de los suyos; y desde los suyos podrán empujar en la escalada al amigo. ¿Amistad? ¿Amor? ¿Tanta diferencia hay? Aristóteles entiende el amor como un grado de la amistad, uno supremo, pero a su vera⁵. Más allá de la amistad del egoísta que busca su beneficio, dejando atrás la amistad del que busca su placer, está la amistad del que busca el bien, del que ama; y el bien, sabemos, no se entiende en Aristóteles si no es común.

Así habló Aristóteles en el libro que dejó a su hijo. Así hablaba Diotima en la sabiduría que legaba a Sócrates. El que ama abiertamente no es estúpido, sabe a quién ama. Amar es una elección, veremos cuál. Y al elegir sabemos en quién depositamos nuestras limitaciones más íntimas. La mayor de todas, la primera al menos, es la sexualidad; lugar el del sexo alejado de lo perverso, que afirmaba Bataille⁶, sino próximo a lo más bello, a lo más auténtico, a lo más desenmascarado. Nada que ver con *Tinder*, donde la sexualidad resulta un ejercicio, una vez más, de vanidad atlética. La sexualidad destilada por el amor es la puerta a la inseguridad y a la debilidad, a nuestro vacío. Nos mostramos en ella tan frágiles que no podemos ser sino objeto de ternura o de ridículo –por eso llamaba tanto la atención al psicoanálisis–.

Lo grotesco de la desnudez puede atraer a la risa y al choteo. Nada tan doloroso como una carcajada ante nuestra intimidad. La intimidad es difícil de apresar. Es nuestra debilidad. Es todo lo que ata a nuestros fracasos, a nuestras cicatrices, a nuestros traumas, pero, sobre todo, a nuestros límites. Ninguno de todos ellos es conocido plenamente. Los escondemos como hombres fuertes. No somos conscientes de todo lo que llevamos en el macuto de nuestra miseria, no podríamos soportarlo, mucho menos mostrarlo ante nadie, mucho menos ante nosotros mismos. Miramos hacia afuera, nos exiliamos de nosotros mismos para escapar del horror que

⁵ Dice: « al querer al amigo quieren su propio bien, puesto que cuando alguien bueno se convierte en amigo querido, se convierte en un bien para aquél que lo quiere. De modo que uno y otro quieren su propio bien, y se recompensan recíprocamente por igual. En efecto, se dice que la amistad es igualdad, lo cual se da sobre todo en la amistad de los buenos» (Aristóteles 1998: VIII, 1157a, 35).

⁶ Es el erotismo, dice, el que nos ofrece continuidad en la violencia de la disolución relativa del ser: «toda operación erótica tiene como principio una destrucción de la estructura de ser cerrado que es» (Bataille 2007: 13). Frente al sufrimiento, huimos dejando de pertenecernos para ofrecernos al otro tercero que resulta de la unión en una continuidad maravillosa e inaccesible.

escondemos, de la verdad que rehuimos: estamos solos, y en la soledad nada podemos. Nuestros lindes van marcados a sangre. Son tabú. Siquiera queremos darnos cuenta de ellos. Son intelectuales: nada hay que no pueda comprender, me digo. Son físicos: no hay hombrada que no pueda acometer, me susurro. Y son emocionales: no hay temblor que me haga temer, me repito. No hay límites para nosotros, individuos con un *yo masculino* tan imponente como el de Odiseo.

No hay límites hasta que llega el acontecimiento, entonces nos encontramos desnudos, abiertos en canal, y allí están ellos. ¿Qué podemos hacer? Huir, correr. No obstante, en nuestra cobardía, algo brilla, algo nos da calor, algo, que es alguien, nos acerca su mano. Podríamos decir que nos saca de la oscuridad desde su radiación que, asombrados, nos vemos obligados a seguir. O podríamos decir que nos obliga, haciéndonos daño si fuera necesario, a ascender al calor del sol dador. ¿Podemos superar la pequeñez? Sí, pero siempre desde el fulgor del amigo, gracias a la generosidad del amado que no quiere vencernos, no quiere fagotizarnos, no quiere poner su bandera en nosotros, sino que quiere extenderse en nuestra extensión. Esa amada que nos recuerda que debemos suavizar nuestras maneras con nuestra hija, de mitigar nuestras regañinas a nuestro hijo. Esa amada que nos hiere en la vanidad recordándonos nuestros desaciertos, pero que nos empuja a mejorar. Quiere brillar en nuestro brillo. Quiere nuestro calor dándonos, sin perderlo, el suyo.

Sócrates –como Antígona, como Edipo–, no renuncia porque brille, sino que su brillo emana de la renuncia. Renuncia al Otro y acepta su soledad con valentía. Deja de mirar con nostalgia lo perdido en el pasado originario y mira con bravura su creación a futuro. Lo contrario es contraerse en una persona hincada ante el Otro, producto del Otro, como Odiseo, obsesionado por ser deseado. Lo contrario también es desaparecer en la masa, efecto tan recurrente y estudiado con pavor por la filosofía⁷ y que Bataille señaló con precisión al fijarse en las orgías. Pero ahora nos interesa el *yo femenino* solitario y valiente, tan valiente que puede ser protagonista de este diálogo, este en el que la resolución conlleva el desenlace más cruel por parte del

⁷ Sería un mero ejercicio de erudición citar la retahíla de libros dedicados a diseccionar las masas. Todos ellos, desde Ortega a Hannah Arendt, pasando por Elías Canetti o Freud, coinciden en la disolución del *yo* en el *nosotros*.

histórico que ve perder su posición de poder y que se ve reflejado como lo que es: una vaciedad cobarde.

«Antígona.- Mi persona no está hecha para compartir el odio, sino el amor.

Creonte.- Vete, pues, allá abajo para amarlos, si tienes que amar, que mientras yo viva, no mandará una mujer» (Sófocles 2000: Antígona, 525).

Alguien podría decirnos que Joe, en *Blade Runner 2049*, no es deseado por nadie. Y es cierto, pero se equivoca. No nos vamos a esconder en Joi, ella no es más que un algoritmo cumpliendo su cometido –es como una seta evolucionada del videojuego *Mario Bros*–. No es ella una clave sino para descubrir en Joe a un verdadero humano, es decir, a un verdadero traumatado. Ella es *todo lo que quieres ver, todo lo que quieres oír*. Ella es la promesa de la tiritita sobre el vacío. Pero ella no está vacía. Joe, sin embargo, que puede ser reconocido como un ser en falta –buscando una amiga, un padre, una amante, una madre...– se nos presenta en la primera parte de la película como un Odiseo más rastreando su gloria y su legado. De hecho, esa primera parte nos resulta baja y mediocre, una película entre otras de elegidos por el destino. No obstante, ya pasado el ecuador de la cinta, Joe descubre, y nosotros con él, que no es el elegido ni nada que se le parezca. Él no es nada. El Otro no le ha elegido. Él no es nada. Ese es su acontecimiento. No es nada. Que es otra forma de decir que es lo que él desee ser. No está destinado, sino arrojado a la libertad. En la nada, Joe adquiere futuro.

Es entonces que tiene la oportunidad de elegir, escoger qué hacer con eso que le han dado, que le han hecho –literalmente es una copia de la chica que se está ocultando del malo, sus recuerdos son impostados y ajenos–. Y se elige. En un gesto sutil, se define en su renuncia: renuncia al padre y se lo entrega a esa pseudo-hermana de la que es plagio. Se sacrifica consciente de lo que implica ese sacrificio: su posición entre dos muertes. Es decir, su muerte, la cual acepta con dignidad y honestidad. Se elige como *yo femenino*. Y al hacerlo supera la vanidad que le arrastraba en la primera mitad al creerse el elegido; se coloca más allá de la vanidad. No hay nadie a quien vencer ya, solo hay gente a la que ayudar. Entonces se convierte en deseable por el brillo que radia, por su compromiso y por su entrega. Se entiende así que le reconozca como sujeto-hijo Rick Deckard. Que le llore como sujeto-hermano la replicante a la que oculta. Que le reconozcamos como sujeto que

ha alcanzado su más alto «yo» todos los espectadores, cegados, ahora sí, por su brillo.

Una vez Joe se ha dado cuenta de su posición ante el abismo de la nada, en esa escena terrible donde, agarrándose la cabeza con la mirada perdida en un más allá de sus pies, cobra conciencia de su soledad y comienza a crecer en su elección. Se pregunta qué es una vez que ya no es nada. Y su brava respuesta es la de un *yo femenino* que quiere amar abiertamente... en la potencia. Potencia porque crea, porque traspasa límites y porque ayuda a los que le rodean a traspasar los suyos. Empuja, en su brillo, a escapar al Otro, a asomarse al abismo de la vaciedad existencial. Ante ese vacío anima a crear, sonríe al enseñar a crear un proyecto vital que, desde la soledad, se extiende en los demás y gracias a los demás. Potencia porque con él se pueden empezar a visualizar los muros de lo posible y de lo pensable, hasta entonces escondidos, disimulados. Potencia, en definitiva, porque el *yo femenino* arrastra hacia el acontecimiento, pero lejos de dejarnos solos ante su terror, nos anima a no huir ante él y a construir una existencia sobre él.

Al contrario que Leonard –personaje de la película *Memento* (Christofer Nolan, 2000)– que, llegado el caso, huye en su desmemoria y se mantiene, como Kronos, quitando vidas para seguir en movimiento –ese movimiento tan oscuro y anémico–, el *yo femenino* da, da de su vida, da de lo que está vivo en él. Porque dar, nos decía Fromm, no es privarse en un sentido mercantil, no es empobrecerse, «dar implica hacer de la otra persona un dador, y ambas comparten la alegría de lo que han creado» (Fromm 1994: 33). Es la dicha del maestro que logra prender una llama de curiosidad en el alumno, la del padre que logra despertar una sonrisa de satisfacción en su hija. Es la dicha de quien enriquece al otro al tiempo que exalta su vida: sin prender esa curiosidad y sin despertar esa sonrisa sus vidas no valen nada por mucho dinero y gloria que acumulen. Y en ellas, que es el síntoma del amor, «cada uno vuelve a nacer» (Fromm 1994: 41), porque en ese gesto se nos muestra el acontecimiento.

El amor, dicho todo esto, es un juicio, una elección, una promesa al futuro: dedicaremos nuestra vida a nosotros mismos... multiplicando nuestra dicha en los otros en una expresión pura de nuestra vitalidad. Abriendo nuestra intimidad, con la valentía del encuentro con nuestros límites, nos decidimos a superarlos con el otro,

con el amado. El amado es quien me ayudará y no me traicionará sustentándome en lo más íntimo. Se extenderá en nosotros mientras nosotros nos extendemos en él. Su dolor será también el nuestro, y la superación de ese dolor será también nuestra victoria. Concretemos pues: ¿qué demonios es el amor? Y ahora parece sencillo atacar una vez hemos rondado su escondrijo. De hecho, cobra todo el sentido la sentencia de Ortega: «sentirse metafísicamente poroso para otra individualidad» (Ortega y Gasset 2011: 85). El amado me mira y traspasa mis barreras, me ha visto en mi desnudez, sabe lo que significa mi gesto, sabe del error en el que voy a caer y mi muro ante el que voy a chocar, y de la mano me ayuda a orillarlo. Metafísicamente tan porosos que quedamos fijados, a pocos centímetros de nuestros sentidos. Ese que nos ha visto desnudos no se nos quita de delante. No nos deja dispersarnos en el mundo, no nos permite desparramarnos en el ruido. Queremos exiliarnos, pero chocamos con su rostro, ese rostro que hemos elegido. ¿Por qué nos quedamos fijados ahí? Porque se acerca el acontecimiento que nos aterra, pero ahora tenemos alguien al lado. Esto es lo que no supo ver el psicoanálisis: ante el acontecimiento no todos corren porque, en nuestra soledad, alguien brilla y nos da calor, nos obliga a que prenda el calor. Y antes de volver al devenir del polvo temporal, nos mantenemos bravos en la suspensión del tiempo, en la eternidad que nos está atravesando en el acontecimiento: ¿cuánto dura el beso?

Agustín no estaba desencaminado, nunca lo estaba en su pensamiento. Pero no estaba acertado. Para nuestro filósofo el amor de la *cupiditas* es el amor al mundo – veremos que amor cerrado –, y esto, tratándose de un santo, ya nos debe dar pistas. Desparramado, dispersado en el mundo, en la problemática del sucio polvo del camino, olvida el obstáculo principal. La cuestión es la correcta elección de obstáculos. Quien elige el mundo –significa distraerse en honores, premios, galardones, dineros, conquistas, etc.– yerra el disparo. Más concreto: quien elige el mundo se olvida de sí mismo, pero de un *sí mismo* que es el de Sócrates; de otra forma: quien elige el mundo, elige su *yo masculino*, elige a Odiseo.

La disección de Agustín es precisa y preciosa: el hombre que ama al mundo lo hace porque no es parte de él. Desde el afuera quiere conquistar el adentro. Nunca se incorpora sino que, desde el mástil, atado, escucha y convierte a las sirenas en espectáculo, perdiendo la capacidad de participar. Se aísla. Y en su soledad, ansía lo

que está fuera de su control. Es lo que le ocurre el sujeto amoral kantiano: obsesionado con lo que no depende de él, se esclaviza. Al igual que ocurre con los estoicos, el temor expresa la pérdida de dominio. ¿Qué es un maltratador sino alguien débil y temeroso de la pérdida? Sin quererse a sí mismo, sin amarse, desemboca su frustración en los otros; deplorable, aciago en su vida, decide distraerse en lo externo, y como apuntaba Kant, desde el deseo de lo externo se pierde la libertad. Esclavo del deseo, de su pulsión, de su movimiento pertinaz hacia su vacío que, confuso, desemboca en un movimiento hacia afuera. Desparramado y disperso, deseando lo que le falta, deseando ser lo que no es –el Ideal del Yo–, se pierde, se aliena. Vive este *yo masculino* –este Odiseo– «exiliado de sí» (In ps. 57, 1). Recuerda Hannah Arendt cómo el que ama *cupiditas* –el *yo masculino*– se olvida de sí «como el espectador de teatro se olvida de sí y de sus cuidados» (Arendt 2009: 43).

La *cupiditas*, lo que el amor no es, lo tenía claro. Pero lo que sí era le resultaba ajeno. Pudiera parecer que el amor abierto es lo que el de Hipona llamaba la *caritas*, pero su disparo era fallido, Dios le había desviado. Su fe le nubló y aunque nos dejó reflexiones clave –el «repliegue sobre mí» tras el «exilio de mí»–, confunde su proyecto. Cristiano como era no pudo sino ver en esta vida un devenir polvoriento y sucio en el que tan solo encontrar guijarros. Para él, el mundo, es decir, los que en él habitamos y sus posibilidades, entraba dentro de la utilidad –*Uti*–. Esperando la eternidad, que era la que realmente había de ser disfrutada –*Fru*–, se resignaba en su existencia, que había de ser utilizada. Esa resignación, ese deber esperar la recompensa del Dios, fue su gran error, tanto intelectual como moral. Qué despreciable nos resulta este padre de la Iglesia que, como producto de su rigor intelectual –o quizá su rigor fue derivado de su bajeza moral–, dejó a la mujer de la que estaba enamorado y con la que disfrutaba la vida abandonada sin recursos a la espera de una eternidad ruinosa y prometida por el gran Otro. Su camino fue el inverso: desde un amor abierto se replegó en un sometimiento a Dios que declinó en amor cerrado. Él venció.

Se equivocó al pensar que la eternidad es lo que había de esperar. ¿Dónde quedó su mujer a causa de esa madre dominadora? Cobarde, como cobarde y sin brillo fue Creonte, pero también la hermana de Antígona, Ismene, que decía: «Yo por mi parte, pidiendo a los de abajo que tengan indulgencia, obedeceré porque me

siento coaccionada a ello» (Sófocles 2000: Antígona, 65). Se equivocó a su vez al interpretar el amor humano como rebote de otro amor superior. Para él el *Amor Dei* (González-Sandoval Buedo 2018: 39) sería el emanado por el Uno-Dios que, en su declinación, se extiende –salpica– hacia los otros. Agustín solo piensa el amor como derivado, como imagen del surgido por Dios y que en segunda instancia percute hacia el resto de hombres. Leamos a León Hebreo, tan platónico en algunas partes de su diálogo, tan alejado de él –por la misma influencia que desvía hacia Agustín– en otras:

«Filón.- el primer amante es Dios como cognoscitivo y volitivo; el primer amado es el mismo Dios como lo sumo bello.

Sofía.- Entonces, ¿el primer amor es el de Dios hacia sí mismo?

Filón.- Sí, ciertamente» (Hebreo 2002: 233).

Que si bien podríamos ser benévolos e interpretarlo desde el amor a sí mismo tal y como lo desarrolla Aristóteles, no podemos olvidar que lo que trasluce no es un amor extensivo en horizontal, sino un amor caído por la Gracia divina y que, en nosotros, como derivación, salpica al resto. El objetivo en ambos, Agustín y León, es la salvación como obediencia al Otro-Dios, no la felicidad del sujeto en su superación, en su devenir existencial.

Veamos esto una vez más desde uno de los productos de la mitología moderna. La serie de animación *Love, Death & Robots* (Tim Miller, 2019) nos presenta, en el capítulo 14 de la primera temporada una historia de tan solo 9 minutos que bien pudiera resumir varias décadas de filosofía, tanto en sus aciertos como en sus errores. El capítulo se llama *Zima Blue* (Robert Valley, 2019) y en él podemos ver, en una animación de ciencia ficción teñida de azul y con trazos que oscilan entre diseños de dibujos infantiles y el expresionismo de Georgia O’Keeffe –el *Nueva York con luna*–, a una reportera persiguiendo la historia de un artista que ya lleva más de un siglo creando.

El capítulo comienza en el momento en que ella, de camino al encuentro con Zima, nos relata lo que sabe de él, que no es más que la historia de un hombre que se cansó de dibujar retratos para enredarse en la búsqueda de algo superior, trascendente y sublime. Así, la búsqueda se extiende en el tiempo y en el espacio, en

los siglos y en los astros. Una búsqueda que le obliga a cambiar partes de su cuerpo para poder resistir, no solo el tiempo, sino las altas y bajas temperaturas a que se va a enfrentar, la falta de oxígeno, las presiones y golpes con los que se va a carear. Mientras tanto, sus cuadros son cada vez más grandes y portentosos, su temática es el espacio, es la galaxia, pero todos con un lunar en común: una pequeña figura azul. Es un azul que al principio solo es un cuadradito en el centro de un dibujo descomunal del cielo estrellado. Después un triángulo, un rectángulo, etc. Y cada vez más grande, hasta que en el extremo, como hizo Yves Klein en 1960 –el famoso color patentado *Azul Klein*–, terminó por ocupar todo el cuadro.

El capítulo, para este momento, deja el relato de la periodista para centrarse en el que cuenta el mismo Zima, ahora ya un autómata con pocos restos de su biología carbónica. Él nos dice que, tras explorar y husmear por la galaxia y el tiempo, va a presentar su última obra, y enfrenta a la periodista a una piscina en montaje, una simple y pequeña piscina. La siguiente escena nos muestra las gradas llenas de enfervorecidos seguidores *snob* del artista, ávidos por presenciar la última obra que, en este caso, es una *performance*, la final. Zima se lanza a la piscina y se va desmontando a sí mismo conforme se desliza por el agua. Los brazos se le separan, también las piernas, el pecho va dejando caer piezas y el rostro se va desarmando para, en un último movimiento, dejar salir un pequeño robot de su interior que, paradójicamente, se lanza a abrillantar los azulejos azules de la piscina, esos mismos azulejos que vemos en las paredes de las piscinas municipales, y que es, claro, del Azul Zima de sus cuadros.

¿Qué ha ocurrido? La voz en *off* de Zima nos ha ido narrando un más allá de su vida. Sigamos la trama para comprobar que la limitación de Zima es la misma que la de Agustín y la de Lacan. Varios movimientos. En el primero se nos descubre que Zima era realmente un robot de limpieza de piscina, un simple robot que respondía a un simple algoritmo: abrillantar los azulejos azules de la piscina. Flotando, esmerado en su tarea primigenia, cerraba su existencia y obedecía al código –como Joi en *Balde Runner 2049*–. Sin embargo, su dueña, una inteligente muchacha, decide hacer con ese pequeño robot un algo más. Le cambia el código para que, no solo limpie, sino que también arregle, rellene, controle los filtros, etc. Ella, que bien pudiera ser confundida en la interpretación como la madre, no debe engañarnos. La madre es la

misma piscina con la que mantiene una relación ciega de unidad y armonía. Puro instinto saciado en la limpieza. La muchacha ejerce la función del padre –el Nombre-del-Padre, que decía Lacan– que, como cuña, exige al robot más, un algo más. Y en esa exigencia, en esa demanda, el robot –que es un bebé, un cándido bebé– ha de arrojararse ante la demanda fuera del líquido uterino. Aprende a hacer más y más cosas. Cada vez más exigido, más educado, más evolucionado y desarrollado: cocina, cuida a los niños, conduce, etc. Finalmente, alcanza incluso conciencia. Y esa conciencia, nos hace entender la narrativa en una elipsis intencionada, le lleva a la humanidad del carbono. Zima ha sido sacado del útero por una exigencia de progreso y ha olvidado su origen para convertirse en un humano. Zima es, por tanto, humano. Este ha sido su segundo movimiento: la humanización.

No obstante, el proceso de humanización conlleva un pago: su vacío. Ha abandonado el paraíso uterino para exiliarse de sí y olvidarse de su origen, aunque este nunca lo abandone. La complejidad de la vida humana le hace desperdigarse en el mundo –dibujando retratos– para descubrir que está hueco, en falta. Y angustiado por su falta ha de emprender la búsqueda en su tercer movimiento. Algo falta, algo siente que falta, y tan solo lo puede expresar con un destierro en un universo donde siempre, en el centro, hay un azulejo azul. La manifestación artística en búsqueda de la trascendencia deviene en un ahogarse en su vacío: ha de volver a sí. ¿Qué es ese azul que ahueca sus cuadros? Lacan lo llama el *objeto a*, que es el resto que ha dejado la humanización. Esta búsqueda nos lleva de lleno al cuarto movimiento: deshumanizarse, esto es, salir del orden simbólico o, dicho llanamente, morir. Esa búsqueda le convence de que la única opción es el regreso al origen: morir, que es lo que busca la pulsión. Toda la exploración es una intensa pulsión que le conduce a esa muerte programada como *performance* final.

Deshumanizándose se realiza la primera muerte: se ausenta del orden, de la sociedad. Nadie sabe de él y él está no más que preparando su aniquilación. Como Antígona camino de la cueva, Zima camina a su final. Es en ese caminar que, como héroe trágico, brilla, pero su brillo es limitado. Sabiendo de su muerte, avanza con confianza –no así Antígona, que nos deja las líneas más preciosas para su lamento– en un movimiento incomprensible. Decidido, pierde su humanidad volviendo al origen. Esta vuelta al paraíso perdido es el anhelo de Freud para el hombre, pero

también el de Agustín, incluso podríamos decir que es el de Marx. Limpiando azulejos, Zima completa el sueño que el psicoanálisis ofrenda a toda la humanidad. Desapareciendo, aniquilándose, pierde su complejidad. Abandona el orden simbólico, sale de esa lengua extranjera a la que había sido arrojado. Es el mismo movimiento que piensa Agustín cuando piensa la muerte como el abandono de este desparrame existencial para alcanzar la eternidad. Aniquilado, sale de la existencia temporal para regresar al lugar del que nunca debió salir: Dios, el útero materno original. Brilla, decimos, pero no lo suficiente. Brilla, pero lo hace sin futuro.

Ninguno de ellos son capaces de expresar la pulsión desde un ángulo diferente a la muerte. Freud vio en Lacan su pulsión de vida negada: todo es superar la vida en busca de algo que implica la muerte. Pero negamos aquí este límite al hablar del amor. Afirmamos aquí una pulsión de vida redefinida como progreso, como elección de un rostro para una vida en devenir; y desde esta redefinición reinterpretamos el amor cortés, no como búsqueda en retrospectiva del pasado originario, sino como un renacer en el brillo. Queremos ver en el amor cortés, no lo que Lacan supuso – cercano a Stendhal (Stendhal 2011)–, sino lo que no supo ver, a saber, un cambio de mirada desde el acontecimiento; un cambio de temporalidad en la narrativa: Tristán no es llevado a la muerte en sí⁸, sino al renacer de un «yo» que se endereza para deslizar la perspectiva.

Un estado anómalo, que dice Ortega (Ortega y Gasset 2011: 96), es el que nos enfrenta a lo impensable. Un estado extraño a la atención. En el mundo en el que nos desparramamos, en el que nos exiliamos de nosotros mismos, algo nos fija, nos atrapa y no nos permite percibir nada más. Es algo demasiado importante como para desviar la mirada, como para exiliarse de nuevo. Es algo que nos acerca al abismo. El abismo es la nada. La absoluta nada donde el Otro, y esta es la gran enseñanza de Nietzsche, no alcanza –por ello se empeña en anunciar la muerte de Dios (Nietzsche 2011)–. Impensable. Allí es donde se estira, se tensa y se desentumece un sujeto sorprendido de encontrarse, de verse emerger desde donde solo había estructura. Algo, eso ante lo cual nos hemos quedado fijados, nos ha llevado al extremo de lo

⁸ La obra de referencia en cuanto al amor entre Tristán e Isolda es *Amor y Occidente* (Rougemon 2018). Tratamos aquí de llevar su interpretación más lejos al considerar la muerte no en sentido biológico, sino existencial: un cambio de carácter.

posible. Ese empuje a la emergencia del sujeto es el amor. Por eso no podemos dejar de admirarlo, de anhelarlo –el anhelo de lo que no se tiene, es decir, de la subjetividad–, de aspirar a él y de suspirar por reencontrarlo. Porque, en fin, en ese absímo, ante él, fuera del orden simbólico, de lo racional, de lo expresable en el *orden logos* (Alonso Enguita 2018), surge el sujeto que se pregunta la verdad más íntima: ¿qué soy yo?

Jenofonte responde esta pregunta en su *Banquete* y en su *Recuerdos* (Jenofonte 2009). En ellos, Sócrates demarca con claridad el cuerpo del alma y, cuando se ha de inclinar por la vida buena, se deja caer, claro, sobre la segunda. Nos interesa este movimiento, no por su recorrido histórico, sino porque va trasluciendo una confluencia clave, a saber, el amor se va confundiendo con la amistad –no el *eros* que nosotros denominamos *amor cerrado*, sino el *amor abierto* de la *philia*–. El ejemplo que pone, no en este caso Jenofonte, sino aquel de quien desconocemos el nombre y que fue hecho pasar durante siglos por Jenofonte, a saber, el Viejo Oligarca –Pseudo-Jenofonte–, es el de la Esparta de Licurgo donde, según él, la pasión por los jóvenes bellos es impura mientras la pasión por los adultos sabios es honesta (Jenofonte 1984: II, 14-15). Es Foucault el que encuentra una pregunta en todo similar a la nuestra en el *Banquete*, pero esta vez en el de Platón, a saber: ¿ante quién hay que ceder? (Foucault 2009: 256) Las dos preguntas son la misma, o al menos remiten a lo mismo. ¿Qué soy yo? ¿Ante quién hay que ceder? Es decir, ambas nos obligan a parar en un suspenso, en un paréntesis –ἐποχή, *epojé*, suspensión–, para definirnos. Es la razón de que Platón en el *Fedro* se entretenga en explicar en qué consiste el alma. Hablando del amor, Platón esclarece el alma, el «yo».

Una vez sepamos quién soy yo, sabremos qué es el amor, sabremos amar, podremos amar, al menos de forma abierta. Mientras tanto, amaremos en estado de interpretado por el Otro, amaremos a través del Otro. Sócrates ejerce, predica con el ejemplo, y así, cuando en la *Apología* se defiende, se presenta a sí mismo como el maestro del cuidado del «yo» (Platón 2014: 29d-e). En ese diálogo de autoría dudosa que es el *Alcibíades* (Platón 2002), aunque tradicionalmente atribuido a Platón, Sócrates reclama a su amado-amante que se cuide a sí mismo antes de cuidar la ciudad, que se gobierne y se amueble a sí mismo antes de gobernar y amueblar la

ciudad; se trata de una y la misma curva, a saber, aquella que trata de desentrañar qué demonios es eso del «yo».

Tenemos casos en la historia en los que podemos ver esa encrucijada tan bella como malévola donde al Odiseo seguro y juicioso se le derrumban sus certezas en un nuevo nacimiento. Lo encontramos, por ejemplo, de manera cristalina en un hombre hasta entonces seductor y carismático pero que, en ese acontecimiento que fue la muerte temprana de su amigo, no pudo sino replantearse su existencia. Dice Hennig de la relación entre Montaigne y La Boétie:

«Solo en la encrucijada extrema de la vida y la muerte de La Boétie, en ese momento en que Montaigne perdía a su amigo, encontrando al mismo tiempo su plena libertad, imaginó esa ficción de una amistad ideal (plena y entera); (...) la calificaría incluso de amor» (Hennig 2016: 22).

Esa encrucijada es lo inexplicable, el entre-dos-muertes, el acontecimiento. En el lugar donde la pérdida golpea, ante el abismo de la ausencia que se aproxima y que ya se padece de solo pensarla, encuentra la libertad, que es lo que nosotros identificamos como el surgimiento del sujeto. No supo darse cuenta antes Montaigne, conquistador y seductor como era, de que perdía a quien mejor le entendía, a quien le potenciaba a ser mejor, más fuerte que *sí mismo*, porque ese otro conocía sus límites y sus debilidades. ¿Qué era Montaigne? ¿Ante quién había cedido?

Ese «quién» es lo que nosotros hemos estado buscando en la historia, en el psicoanálisis y, en definitiva, en la filosofía. Cesión ante el Otro lacaniano que tan bien ejemplifica Alcibíades: el *yo masculino* deudor y culpable; o quizá ante el sujeto rebelde socrático: el *yo femenino* creador. Ese creador, no sometido, es el que dice *no*. Por eso dice Foucault al respecto de Aristófanes que «no es la otra mitad de sí mismo lo que el individuo busca en el otro; es la verdad con la que su alma tiene parentesco» (Foucault 2009: 271). No es un reencontrarse a sí mismo –Lacan–, sino que es una auténtica verdad escondida lo que cada uno encuentra en el amado: con el otro puede crear lo impensable, y esta es la única verdad en el amor.

Nada que ver con la Verdad rigurosa e intransigente de la ciencia, es la verdad que anuncia un rostro, ese mismo que se inclinará hacia la inercia de una vida en

estado de interpretación –como gustaba en decir Heidegger–, o una vida en constante creación ante el abismo respondiendo a qué soy yo. Es por ello por lo que Sócrates se erige como el sabio experto en el amor; él es el nuevo maestro de verdad. El que potencia a sus amados en el conocimiento, que es conocimiento de sí, pero también en virtud. El amor es una ética, y no cabe pensarlo de ninguna otra manera. Es así que el amor se confunde con la amistad; y es así que cuando Léon Robin estudia el amor en Platón se refiere a tres libros y no solo a dos, como se pudiera esperar: al *Banquete* y al *Fedro* une primeramente el *Lisis* (Robin 1993: 33-120). De esta manera, aunque la erótica de Aristóteles esté perdida, no parece descabellado ver asomar su línea argumentativa en la *Ética a Nicómaco* cuando nos habla de la amistad como un «yo» en el otro⁹.

Amor, amistad, ¿no queda en medio de ellos la sexualidad? Dice Ortega unas palabras preciosas: el instinto sexual es usado por el amor como «el bergantín usa del viento» (Ortega y Gasset 2011: 90). Desde ellas diremos que la amistad no excluye el sexo, tampoco el amor, por más que se empeñe Tristán, por mucho que el *Amor Dei* haya justificado su omisión al hablar de él como el de un padre hacia sus hijos. Ignoremos estas estrías por confusas y guardemos simplemente el bergantín. Ahora bien, algunos como Montaigne imputan con mayor pujanza la oposición entre amor y amistad. Así, dice, el amor es asimétrico, es huidizo, es lánguido aunque muy pasional; es, en fin, una relación entre amo y esclavo. No es extraño, en lo que él está pensando es en el amor cortés. Un psicoanalista estaría de acuerdo y señalaría en su argumentación la pulsión. Y por eso, en sus *Ensayos*, cita los versos de Cátulo: «no soy desconocido a la diosa que mezcla una dulce amargura con las penas del amor» (Cátulo LXVIII, 17; citado en (Montaigne 1912: 141)). Frente a este amor, opone la amistad plena, la amistad extrema. En ella la relación es libre y crece conforme se disfruta. Es un calor que abriga a ambos, donde ambos, en igualdad y simetría,

⁹ Este es hilo del que tira Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* para desarrollar el «amor a sí mismo» (*philautía*) tan mal entendido. Dice: «se suscita también la dificultad de si uno debe amarse a sí mismo más que a cualquier otro» (Aristóteles 1998: IX, 8, 1168a). El egoísta es vil mientras que el noble es abnegado. El sentimiento amoroso, y he aquí el hilo con Platón, procede de uno mismo para extenderse luego a otros. Es el hilo que le une retrospectivamente a Platón, pero lo es también el que le une prospectivamente al cristianismo que ve Sandoval erróneamente como origen del amor. Recordemos una vez más que Sandoval ve en el *amor dei* el origen del actual amor, y no el *eros* griego. (González-Sandoval Buedo 2018).

recogen del otro para sumar más que su mero cálculo cuantitativo. Ellos, unidos, dejan de ser considerados como números para deslizarse a algo diferente, a una categoría diferente en un nuevo cálculo, esta vez cualitativo.

De la amistad dice Montaigne que «el *calor* es general, igualmente distribuido por todas partes» (Montaigne 1912: 142). Porque amar no es ser amado, nos repite Fromm. Amar no es succionar al otro, sino potenciarle, darle vida sin perder la nuestra, hacer crecer al amado sin perder el sol que nos anime, es más, recibiendo mayor cantidad. Pero, ¿cómo le hago crecer? ¿Bajo qué extraña mántica lo logro? Bajo la del conocimiento entre iguales. Entre iguales que se reconocen en su padecimiento y en su enfile. Pausanias algo había dicho, pero es La Boétie quien recoge esa paradoja preciosa que encabeza su ensayo magno: la servidumbre voluntaria (Boétie 2008). Servidumbre, sí, pero voluntaria. Es paradoja, pero es hecho. Libremente, dice La Boétie, nos esclavizamos y sometemos al tirano. Y es por eso que el ensayo se hubo de titular también *Contra el uno*. Contra el tirano. Pobre hombre, diremos al final de la lectura, como si lo hubiese escrito Sócrates. Pobre hombre en su aislamiento y en su miedo. ¿Quién es el tirano? Es Odiseo. Porque Montaigne y La Boétie hablan del amor, no en el sentido que le damos nosotros de amor abierto de un *yo femenino*, sino como amor cerrado de un *yo masculino*. El tirano que ni ama ni es amado... en el sentido cerrado. Lo que oponen ambos no es el amor a la amistad, sino el amor cerrado al amor abierto. El tirano es el Odiseo cualquiera que oprime y explota en una absoluta asimetría. No hay amistad en él ni en sus lugartenientes, tan solo complicidad, complot... temor. En su relación de amos y esclavos solo cabe el miedo y la cobardía.

La amistad, el amor abierto, crea *κοινωνία*, *koinonía*, es decir, comunidad. Son los lazos de *philía* que sustentaban la polis según Aristóteles¹⁰. ¿Cómo pensar en una sociedad más grande que la de la polis si en ella sería imposible conocerse? Quien no se conoce no puede trabajar por el bien común. No puedo empatizar con aquel al que no me cruzo, con aquel con el que no he construido un rostro, una humanidad. El

¹⁰ Se nos vienen a la mente estas líneas de Platón en el *Protágoras* cuando hace hablar al sofista con el mito de Prometeo: «entonces, Zeus, temiendo que nuestra especie quedara exterminada por completo, envió a Hermes para que llevase a los hombres el pudor y la justicia, a fin de que reinase en las ciudades la armonía y los lazos comunes de amistad (*philía*)» (Platón 1985: 322c)

bien común solo puede ser entre semejantes que se enlazan fraternalmente en sus recuerdos conjuntos. Se ven, se piensan y se narran en comunión.

El amor, en cualquier caso, no cabe a través de unas bufandas de colores, el amor necesita un conocimiento recto del otro en su integridad. No se confundía Montaigne cuando advertía que al languidecer el amor –cerrado– va dándose paso a la amistad –amor abierto–. Una vez se acaba la pasión por conquistar al otro –que se acaba en el tiempo, recordemos al don Juan de Moliere, o nos mantiene estancados en él, recordemos al Leonard de *Memento*–, pasamos al conocimiento del otro, no como objeto de deseo, sino como sujeto de respeto. Se está seguro del otro, se confía lo más íntimo al otro porque se está seguro de su integridad, porque se ha conocido su integridad. Y en ese conocimiento, en el proceso de ese conocimiento, se dan cuenta de que se han cuidado a sí mismos.

Abrimos al otro y vemos sus esfuerzos, y vemos que en su progreso podemos aportar algo, podemos crear algo, y en ese intento nosotros creceremos. Daremos brillo, daremos *calor* que distribuiremos por todas partes. Decía Foucault lo siguiente: «abrir un cuestionamiento sobre el amor que gravitará alrededor del sujeto y de la verdad de que él es capaz» (Foucault 2009: 271). Sócrates amaba a Alcibíades, qué duda cabe, por lo que podría llegar a ser. Ese fue, claro, su gran fracaso. El fracaso siempre es posible. Pero su verdad estaba allí, en potencia de ser desarrollada, y eso era lo que atraía a Sócrates. La clave estaba en enseñar al amado cómo volverse fuerte, cada vez más fuerte, no para vencer al otro, sino para brillar y procurar calor. No para competir, sino para auxiliar. Solo el amor cerrado reniega del auxilio –está cerrado, completo–, por contra, solo el amor abierto acepta su linde y el reto de traspasarlo junto al amado –por eso se le ama, porque le reta, como el padre retado a suavizar sus modos–.

Montaigne y La Boétie se fueron conociendo cada vez más, y por eso se fueron atrayendo cada vez más. El amor cerrado o bien se agota o bien nos deja estancados, el abierto está en constante crecimiento. Es más, cuando deja de crecer, muere. Nada peor para una pareja que reconocer que no queda nada por dar al otro, que se han agotado –por eso han de cuidar de sí, para siempre ser capaces de dar–. El agotamiento es, precisamente, el fin del amor. Es un *yo femenino* fracasado. Pero ellos estaban lejos de su agotamiento. Cuanto más se inmiscuían en el otro, más se amaban

porque más se potenciaban. Atracción, sí, pero libre. Arrollada su voluntad... libremente. Una libertad mas allá de la razón pues su cálculo no es utilitario. Una pasión, sí, pero libre. Decía Montaigne que este amor abierto es el más libre imaginable pues no tiene vínculos de sangre, esperma o poder.

Lo que opone no es el cuerpo al alma, sino la pasión honesta y potenciadora a la conquistadora. Un consentimiento del corazón, que es una manera poética de volver a Spinoza cuando decía que la libertad está en el conocimiento de la necesidad (Spinoza 2011: E, I, Def. 7). Arrollados con gusto, sabiendo que no podemos dejar de caminar, de correr. Y así, decía Montaigne, ambos se buscaban antes de conocerse, de encontrarse. El amor, como acontecimiento, escoge y señala sus causas, causas que no estaban hasta que llegó el acontecimiento. Es, entonces, libre e irresistible a la vez.

En el extremo de ese consentimiento al corazón se encuentra el *amor puro*¹¹. Hablamos de esa extraña alteración que Jacques le Brun estudia con detenimiento en *El amor puro* (Brun 2004). ¿Qué es este amor? Es el deseo puro de muerte... simbólica. Es un exceso, sin duda, pero anuncia la intención. Citamos:

«Un amor sin recompensa cuyos únicos criterios de validez serían una completa indiferencia ante la recompensa así como la aceptación, e incluso la espera, de la pérdida de su objeto, un amor que pondría su goce en la ruina de todo goce» (Brun 2004: 17).

El sacrificio sin recompensa. Toda recompensa sería interpretada como un mercadeo donde el buen gesto espera su contrapartida dejando de ser, claro, buen gesto. El amor solo se puede entender abierto hacia el otro de tal manera que en el otro encuentre su felicidad, pero no a través del otro. Dice Blanchet: «suspendiendo el interés en sí mismo, des-interesado, extenuado hasta la calma, sin esperar nada» (Brun 2004: 179). Así, Montaigne, en el apogeo de su inflamación y de su idealización

¹¹ El origen de esta problemática alrededor del amor puro se encuentra en François Fénelon, teólogo de finales del siglo XVII que, a causa de ella, terminó condenado por la Iglesia y despojado de rentas y títulos. Renegó de sus tesis para someterse a la autoridad del papa en un talante que bien recuerda al de Kant cuando le fue prohibido escribir sobre religión. En ambos vemos esa renuncia al posicionamiento público propio ante el mandato, y en ambos vemos la renuncia al *sí mismo* como expresión de la más pura moralidad/amor. Ya hemos tratado a Kant, y no mucho gastaremos con Fenelón.

del amigo perdido, asegura que se entrega a su amigo más de lo que saca para sí mismo.

La argumentación transita por senderos colindantes al nuestro, pero habremos de ponerle un lunar. En el transcurrir de las líneas, Brun se acerca, como no podía ser de otra forma, al *Banquete* de Platón. Allí, en el discurso de Fedro encuentra un ejemplo usual, el de Alcestris, celebrírrima por ayudar a Jasón a encontrar su vellocino de oro. Recordemos su historia: Admeto es quien logra que Pelias le dé la mano de Alcestris con la ayuda del dios Apolo. Empero, es Apolo mismo quien a cambio exige su vida y este, angustiado a la hora del pago, pide a familiares ancianos que se intercambien por él. Ninguno acepta excepto, paradójicamente, la misma Alcestris, la cual se ofrece para salvar a su marido. Las versiones no acuerdan: en Eurípides ella es devuelta por Heracles pero en Platón se dice que la devuelven los mismos dioses conmovidos por tal gesto. Este sacrificio es lo que Fedro denomina la muerte-por.

En segundo lugar encontramos a Orfeo, el cual, más cercano al *yo masculino*, se muestra cobarde y egoísta. Trata de engañar con la astucia para no pagar su deuda y por ello falsea su muerte. El gesto, por tanto, carece de desinterés y su condena es la de morir-por. Finalmente, nos encontramos a Aquiles quien, siendo más joven que Patroclo –*erastés*–, ejerce la función de *erómeno* de su primo, es decir, de joven comprometido en una relación donde da su belleza a cambio de sabiduría. Aquiles es el amado, no el amante, así que no es *eros*, es más bien *philía*, esto es, amistad, con toda la carga que a estas alturas tiene: es la ternura, diríamos que la fraternidad. «Un amante es más divino que los objetos de amor; pues está poseído por un Dios» (Platón 1986: Banquete, 180b). Aquiles se suicida en su insistencia por permanecer en Troya, lugar donde se le había anunciado tanto la gloria como la muerte. Quiere vengar la muerte de Patroclo y, de esta manera, Aquiles no muere-por pues en su gesto no hay siquiera la recompensa para el otro –que seguirá muerto–, sino que hay «muerte-que-sigue» (Brun 2004: 32). En Aquiles no hay un intercambio de una muerte por otra, sino tan solo muertes sucesivas, y por ello su desinterés es más evidente que el de Alcestris, tanto más que el de Orfeo. Abandona, desde esta perspectiva del amor puro, el terreno de lo mercantil para convertirse en una divinidad ya que no tiene obligación en su sacrificio, es decir, es un acto libre y por ello más admirable –así lo piensa también León Hebreo (Hebreo 2002: 215)–. Y en

esta línea encontramos también a Antígona escupiendo gruesas palabras a su hermana: «tranquilízate; tú vives, mientras que mi alma hace rato que ha muerto por prestar ayuda a los muertos» (Sófocles 2000: Antígona, 850). Claro ejemplo de una muerte admirable, una muerte-que-sigue y por tanto que, en el extremo, brilla.

Sin embargo, el amor puro es eso, un extremo, solo eso, tanto que se escapa a un verdadero *yo femenino*. El amor abierto afirma la vida y la excelencia de lo logrado por dos individuos que impugnan cualquier tipo de anulación, siquiera la propia. Cuando Epicteto se interesaba por el cuidado de sí en sus *Disertaciones* (Epicteto 1993), lo hacía con toda conciencia de ello, es decir, del individuo propio. Se ocupaba de las pruebas bajo las cuales probar la capacidad de prescindir de lo superfluo; de los exámenes de conciencia con los que evitar esconderse cosa alguna; también del vigilante oculto que, como imperativo kantiano, vigilaba en una tercera persona al sujeto. De esta manera, el cuidado de sí era precisamente eso, proteger al «yo», no sacrificarlo para demostrar algo a un Otro. De esta forma, si el cuidado de sí, en situaciones límite, puede exigir el sacrificio más noble, en caso alguno puede demandarlo por adelantado como prueba de amor –¿ante quién?–. El amor, de hecho, da vida, no la quita.

Los amigos/amantes se cuidan entre sí. Son como esos árboles cuyas ramas se han soldado haciendo un túnel de sombra: ni son dos, ni son uno; son otra cosa que resulta más que lo que está al otro lado de la suma. No exigen la muerte de ninguno porque ambos se conocen íntegramente –comparten sabia–, así que no necesitan más prueba de amor ni sacrificio alguno. Los amantes se reconocen porque su amistad es también una rivalidad. Son adversarios. Se hacen en una guerra muy particular donde han de sacar todo su armamento si quieren mantener el tipo. Y a cada batalla mejoran, crecen y aprenden porque es un entrenamiento existencial al que ningún otro les puede llevar. Los *Ensayos* de Montaigne nacen de estas batallas con su amigo. La primera de ellas fue cuando siquiera se conocían –pero se buscaban– al leer el ensayo sobre *La servidumbre voluntaria*.

Son los obstáculos que superamos gracias al otro, al amado, que nos ayudan a llegar a los extremos y empujar sobre ellos. Ampliarlos. Nos impone, en un ejercicio violento, golpear para tirar el muro de lo posible y nos reclama una creación sobre el abismo de la nada, de la soledad más extrema, seguida de la plenitud más extrema.

Cada uno de los amantes es alumno y maestro en una simetría impensable. Es aquí que el consentimiento al corazón cobra todo su esplendor. ¿Cuántos han amado y siguen amando hoy a Sócrates? Porque ha sido él quien los ha llevado a donde nunca pensaron que pudieran llegar. Es un amor ficticio, claro, pero ilustra perfectamente el amor más abierto, el más desinteresado que hay, ese que solo es posible desde un pulcro cuidado de sí.

El amor crea una trama entre dos –queda por ver si pueden caber más–. ¿Dónde empieza uno y termina el otro? El dolor de uno es el del otro; la alegría, el miedo, el fracaso y la caída, también el triunfo y el lloro. Unidos, mezclados como esos árboles soldados por las ramas compartiendo la sabia, trabados de forma que ante la tormenta son casi indoblegables, tanto que incluso se permiten dar sombra y procurar cobijo a los de abajo, a sus hijos.

El amor extiende la conciencia, y esta se va confundiendo conforme avanza el tiempo con la del amado. Es la memoria la que hace de nosotros que seamos lo que somos. Es la memoria en la narración, en el relato que nos contamos de nosotros mismos. Relato que repasa nuestros hitos, hitos que conforme nos soldamos formando una trama, pasan a ser de dos. La memoria constituye al individuo, pero la que se comparte, relata y vive en pareja confunde a los individuos: no son dos, pero tampoco son uno.

La memoria es un relato, un relato donde, conforme vamos creando una existencia, nos contamos lo que somos. Nos contamos la vida que nos ha llevado a ser pareja –pasado–, nos elegimos en una vida en pareja –presente– y nos proyectamos una existencia en pareja –futuro–. El psicoanálisis diría que, en cuanto al tiempo, solo cabría hablar de un trauma, uno conjunto si cabe, pero el amor no es solo eso. Los deportistas que se reconocen entre ellos ante el dolor o el sabor de su vida pasada, los soldados que se visualizan en sus heridas gemelas, las maltratadas que comparten su cicatriz, todos ellos, son incapaces del amor. Algo les falta. Falta la capacidad de crear un futuro eligiendo un presente desde el que surja el pasado. El amor se extiende en el tiempo sabiendo que podemos soldar nuestro devenir, sabiendo que ya tenemos una trama en común y sabiendo que hoy somos lo que en común seguimos escogiendo.

A la vista de lo expuesto, queda teclear las últimas líneas. ¿Qué decir aquí? Solo que nuestro lenguaje lleva tiempo enterneciéndose. De la dureza del sistema desde el que partimos solo queda la lisonja de la poesía. No somos poetas, no lo pretendemos, pero si al mismo Platón se le escapaba el mito cuando el *orden logos* no llegaba más lejos, si al mismo Aristóteles se le endulzaba la pluma al escribir sobre el Motor Inmóvil, quizás podamos no avergonzarnos de haber dejado brotar algo de lírica conforme nos aproximábamos al abismo, ese ubicado al otro lado del muro de lo posible. Entonces, ¿qué es amar? Amar es mejorar cuidando de sí. Amar es hacer crecer al otro. Amar es dar lo mejor que se tiene, el saber vivir, la afirmación de la vida buena, la creación de la más exprimible existencia... con el otro. Amar es crear al otro y dejarse crear por el otro; es elegir los obstáculos ante los cuales fracasaremos o nos perfeccionaremos. Amar es, en fin, dibujar el rostro del otro mientras el nuestro está siendo trazado.

Bibliografía

- Alonso Enguita, Adrián, «La ubicación de la «imagen» en la dialéctica platónica tras la filosofía de Virilio», *Eikasía: revista de filosofía*, 76, (2017), 323-42.
- Alonso Enguita, Adrián, «El meme en su temporalidad», *Eikasía: revista de filosofía*, 82, (2018), 159-77.
- Alonso Enguita, Adrián, *El tiempo digital. Comprendiendo los órdenes temporales* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza), 2019.
- Arendt, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, trans. Agustín Serrano de Haro Martínez (Madrid: Encuentro), 2009.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trans. Emilio Lledó Íñigo and Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos), 1998.
- Bataille, George, *El erotismo*, trans. María Luisa Bastos (Barcelona: Maxi-Tusquets), 2007.
- Boétie, Etienne de La, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trans. Miguel Abensour (Buenos Aires: Utopía libertaria), 2008.
- Brun, Jacques le, *El amor puro. De Platón a Lacan*, trans. Silvio Mattoni (Buenos Aires: Ediciones liberales), 2004.
- Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, trans. Paloma Ortiz García and Mercedes López Salvá (Madrid: Gredos), 1993.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, trans. Martí Soler (Madrid: Siglo XXI), 2009.
- Fromm, Erich, *El arte de amar*, trans. Noemi Rosenblatt (Barcelona: Paidós), 1994.
- González-Sandoval Buedo, José, *El amor en Occidente: mito y realidad* (España: Círculo Rojo), 2018.
- Hebreo, León, *Diálogos de amor*, trans. David Romano (Madrid: Alianza), 2002.
- Hennig, Jean-Luc, *De la amistad extrema. Montaigne & La Boétie*, trans. Ana Herrera Ferrer (Barcelona: Planeta), 2016.
- Jenofonte, *Obras menores. La república de los Atenienses*, trans. Varios (Madrid: Gredos), 1984.
- , *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*, trans. José Antonio Caballero López (Madrid: Alianza), 2009.
- Lacan, Jacques, *La transferencia*, trans. Enric Berenguer (Barcelona: Paidós), 2008.
- Montaigne, Michel de, *Ensayos de Montaigne seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día*, trans. Constantino Román y Salamero (París: Garnier Hermanos), 1912.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trans. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza), 2011.
- Ortega y Gasset, José, *Estudios sobre el amor* (Madrid: Edaf), 2011.

- Platón, Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras, trans. Emilio Lledó (Madrid: Gredos), 1985.
- , Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro, trans. C. García Gual, M. Martínez Hernández, and E. Lledó Iñigo (Madrid: Gredos), 1986.
- , Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas, trans. Jaime Curbera (Madrid: Gredos), 2002.
- , Apología de Sócrates, trans. Julio Calonge (Madrid: Gredos), 2014.
- Reale, Giovanni, Eros, demonio mediador, trans. Rosa Rius and Pere Salvat (Barcelona: Herder), 2004.
- Robin, Léon, La théorie platonicienne de l'amour (París: Librairie Felix Alcan), 1993.
- Rougemont, Denis, El amor y occidente, trans. Antoni Vicens (Barcelona: Kairós), 2018.
- Sófocles, Ajax, Antígona, Edipo Rey, Electra, Edipo en Colono, trans. Assela Alamillo (Madrid: Gredos), 2000.
- Spinoza, Ética: demostrada según el orden geométrico, trans. Vidal Peña (Madrid: Alianza), 2011.
- Stendhal, Henri, Del amor, trans. Consuelo Berges (Madrid: Alianza), 2011.
- Zizek, Slavoj, ¡Goza tu síntoma!, trans. Horacio Pons (Buenos Aires: Letra e), 1994.