



MÁSTER UNIVERSITARIO EN ESTUDIOS FEMINISTAS



TRABAJO FIN DE MÁSTER

TÍTULO TRABAJO FIN DE MÁSTER

Título: ESPEJO Y ESPEJISMO DEL AMOR

Subtítulo: El amor cortés y el amor romántico, derivas filosóficas del amor en san Agustín.

NOMBRE Y APELLIDOS: Nieves Salobral Martín

TUTORA: Luisa Posada Kubissa

FECHA DEFENSA: 25.09.2012

CURSO ACADÉMICO: 2011-12

Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales

AGRADECIMIENTOS

A mi madre, mis hermanas, mi tía y mis primas, todas mujeres: Julia, Sonia, Yolanda; Juana, Ester, Lorena y Mari Cruz, que me han regalado su tiempo de cuidados a mi padre, para que pudiera escribir este trabajo

Al Grupo Amordiscos de la Comisión de Feminismos Sol del 15M compuesto por Beatriz Matesanz Arancibia, Laura Guignard Luz, Olmo Morales Albarrán, Susana P. Cintado Franco, y a última hora la incorporación de Ana J. Irigoyen Iriarte, que me ha ofrecido un espacio privilegiado de reflexión y creatividad sobre el amor

A Eveling Carrasco López, inmejorable compañera del master y ahora amiga, que me ha orientado y apoyado en este trabajo con sus inteligentes observaciones

A Luisa Posada Kubissa por su ánimo, precisa crítica, y paciente orientación en el trabajo

A muchas mujeres y algunos hombres que han estado presentes en mi vida laboral y amorosa, que me han dado la oportunidad de pensar sobre estas cuestiones afectivas y vivirlas

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	4
2. ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN	9
2.1. Objetivos y cuestiones de partida	9
2.2. Método.....	10
2.3. Fuentes	11
3. PUNTO DE PARTIDA: I. CONCEPTO Y ELEMENTOS FILOSÓFICOS PRESENTES EN EL CONCEPTO DEL AMOR DE SAN AGUSTÍN: LA EXALTACIÓN DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA INDIVIDUALIDAD Y EL AMOR A TRAVÉS DE CARITAS Y CUPIDITAS	11
4. ELEMENTOS DE SAN AGUSTÍN EN DOS MITOS AMOROSOS Y OTRAS VISIONES AMOROSAS MISÓGINAS	21
4.1. Análisis de las derivaciones del amor agustiniano que aparecen en el esquema de amor cortés	22
4.2. Misoginia fuerte entre modelos amorosos suavizados.....	28
4.3. Análisis de los elementos agustinianos en el modelo de amor romántico.	30
5. IMPLICACIONES DE LA ECONOMÍA DE LOS BIENES SIMBÓLICOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA PERFECCIÓN DEL UNO PATRIARCAL Y SUS REPERCUSIONES EN LAS IDENTIDADES SEXUALES Y DE GÉNERO.	40
6. CONCLUSIONES	47
7. BIBLIOGRAFÍA	53
7.1. Biblioweb.....	54
7.2. Bibliovideo	54

1. INTRODUCCIÓN

El amor se ha conceptualizado en la cultura occidental como un sentimiento puro sin contaminación, aislado, de orden químico o físico, biológico incluso si se quiere, hasta alcanzar el estatus de verdad natural. Se entiende como un movimiento irremediable de los individuos hacia el objeto amado, donde se produce una afectación de la subjetividad para disolverse en un grado de fusión con su objeto, cuyo fin es hacerse mutuamente el bien. A pesar de definirse como una facultad humana se ha separado del orden cultural, es decir, de la violencia simbólica que atraviesa nuestras relaciones sexuales y sexuadas, incluso de la propia violencia explícita en la pareja que en muchas ocasiones, se ha descrito en calidad de falso amor o exceso de pasión.

En la actualidad siguen funcionando estos esquemas ideológicos en la producción cultural, y por tanto, en la socialización, para poner en el centro de las prácticas sociales conceptos como el amor verdadero. Una representación de la fusión que une dos mitades opuestas y complementarias, presentada en la figura popular de la media naranja. Este simbólico expresa una unión de seres incompletos, donde ambos sujetos, los dos, ponen parte de sí en favor del UNO, una identidad de perfección.

Pensando más en un programa amoroso diseñado desde las producciones culturales que en un sentimiento me preguntaba, si discursos sobre el amor como el *amor romántico* de nuestra época tienen entre sus compilaciones algunas arqueologías en nuestra tradición filosófica. Además, si este concepto supone efectivamente un movimiento de fusión perfecta de subjetividades inacabadas como se ha recreado en la literatura, y si lo logra qué límites de integración mutua ha conseguido esa unidad.

Fundamentalmente, esta construcción cultural de lo UNO perfecto es lo que me interesa rastrear en los mitos amorosos a partir de la filosofía agustiniana. En concreto, la fusión entre el sujeto amante y lo amado impone una serie de determinaciones en la construcción de las subjetividades de hombres y mujeres, ¿cuáles son? y ¿qué escenario ideológico y cultural configuran?

Para comenzar por algún lado, pensé en hacer un acopio de influencias importantes y devenires de la conceptualización filosófica en nuestra cultura occidental hasta llegar a nuestros días. En las producciones culturales se suelen expresar los mitos como paradigmas perfectos y por tanto, divinizados de las conductas humanas, y en torno al deseo amoroso hay dos claramente representados el *amor cortés* y nuestro modelo de *amor romántico*.

Las lecturas de los textos del *amor cortés* me recordaban elementos filosóficos de san Agustín. Por ello, me he aproximado a su conceptualización a partir del análisis que realizó en su tesis doctoral Hannah Arendt. Posteriormente he realizado una búsqueda y análisis de los textos clave en diferentes obras de san Agustín.

Este autor es considerado uno de los primeros pensadores sobre la subjetividad, de la distinción interior del “yo” o conciencia que esta ligada a su concepto de amor. Para él, el amor es deseo (*appetitus*) que se mueve hacia el objeto amado como se explicara en el análisis, y este movimiento va a mostrar direcciones y maneras de expresarse diferentes. Dependiendo del objeto de deseo, el sujeto se definirá y alcanzará el conocimiento sobre sí mismo, en tanto que libertad que tiende al Bien Supremo y a la eternidad, o a la perdición y la muerte.

El objeto amado se distingue en dos términos, *cupiditas* y *caritas*, y ambos responden a un intento de saciar el deseo derivado de las carencias de nuestro ser inacabado. Y en este movimiento nos vinculamos hasta pertenecer a lo amado, en el primer caso es una apertura al mundo y sus objetos perecederos, y en la segunda al amor a sí mismo, a dios, y al prójimo.

Esta matriz amorosa y su instauración del sujeto diseñada por parte de san Agustín, reconstruyen parte de las concepciones estoicas y neoplatónicas de la época, influenciado por el universo filosófico del deseo en su concepto de amor y del Bien Supremo del UNO. Todo ello se torna una reflexión importante en el marco del universo teológico cristiano, donde el pensador llega a ser padre de la iglesia latina. En diferente medida y con cambios, su concepto parece actualizarse posteriormente en un paradigma heterosexual, el amor cortés. Surge durante los Siglos XII y XIII, en un ambiente de saqueo y anulación absoluta de las Señoras feudales por parte de sus esposos. Este mito de exaltación del amor fuera del matrimonio, se ha descrito como una producción que busca recrear el sentimiento amoroso heterosexual de manera más gratificante para las mujeres e incluso una valoración espiritual de las mismas. En concreto hablan de una supuesta ruptura con el mundo clásico en el que la heterosexualidad estaba condenada culturalmente: “El pensamiento clásico occidental solía ver en el amor heterosexual, bien una fatalidad condenada a un fin trágico, bien una unión brutal y despreciable con seres inferiores.” (Kate Millett, 1995:112).

La producción cultural de este discurso amoroso toma ciertos elementos de ambos conceptos de san Agustín: *caritas* y *cupiditas*. Da una forma nueva a un constructo centrado en el amor al amor (*amabam amarem*), es decir, la espiritualización del amor al prójimo en tanto que ser sin singularidad, ni carnalidad. El fin fundamental es el mantenimiento de la pureza espiritual del “yo”, conformando un

universo amoroso basado en la ausencia del ser amado, tanto de su presencia física como del contacto carnal con el mismo.

En definitiva, la Edad Media irrumpió con un ideal heterosexual imposible en el que si intervenía la sexualidad ya no era amor, sino contaminación pecaminosa del "yo"; al igual que si en el sexo matrimonial intervenía el amor, era algo depravado, porque el matrimonio suponía fundamentalmente un negocio de intercambio de bienes. La carnalidad de la sexualidad no puede estar fluyendo en las relaciones amorosas entre seres diferentes, porque rompe su pureza y la unidad constitutiva del "yo". Pero atendiendo a nuestra cultura patriarcal me preguntaba: ¿cuál?, quiero decir ese "yo" ¿se refiere a mujeres y a hombres?, o ¿solamente a estos últimos?, unas cuestiones que han guiado también el trabajo.

Igualmente este mismo cuestionamiento ha estado presente en el análisis del paradigma cultural actual. El amor romántico hegemónico en las producciones más comerciales parece promover un amor liberador para las mujeres, y sin embargo, creo que lleva impresa esta misma huella misógina de la cultura clásica reproducida por el pensamiento agustiniano. Es más, autoras feministas, clásicas y modernas, analizan este mito como una concepción ideológica de repulsión contra ellas mismas y su subjetividad.

Una prueba que me resultaba esclarecedora de esta perfidia amorosa es la reconstrucción de la figura de Pandora o Eva del pecado original en figuras como la mujer fatal, la novia interesada o malvada, la madre castradora. Imágenes que responden a esa mirada masculina de una feminidad contaminante y maligna de las mujeres, que representa el rechazo a la construcción identitaria femenina alrededor de la carnalidad, la sexualidad y la expresión de deseos propios. De la misma manera que, esa misma mirada modela otra posible versión de las mujeres, la virgen María, que consagra un arquetipo de lo que se ha denominado buena esposa y madre, esquizofrénico o imposible en sí mismo, pero dadora de amor hasta perderse su identidad en el punto cero.

Esta serie de categorías duales y opositoras son representativas en nuestra creación simbólica, en las producciones de diversa índole como la publicidad, la literatura o el cine. Por esta razón también, pongo en análisis y referencia algunos de sus productos más conocidos, ya sea por haberse convertido en una obra amorosa canónica como ocurre con el roman de Tristán e Isolda, o en un producto comercial de gran consumo y éxito entre nuestra juventud femenina, como es el caso de la película Crepúsculo de cercano estreno.

La perspectiva feminista critica de manera exhaustiva el amor cortés y el amor romántico como intentos de revalorización de las mujeres y el amor heterosexual. Para reforzar mi análisis apporto algunas reflexiones y estudios de los análisis de autoras y autores sobre los mismos, como también dedico un epígrafe a otras producciones declaradamente misóginas de la Edad Media y siglos posteriores. La exposición de la dureza de sus manifestaciones me permite dar luz a los posibles vínculos ideológicos que, de forma más suavizada, subyacen en los otros dos mitos. Por supuesto, aunque haya cambios en torno a la concepción moderna de matrimonio y el sentimiento amoroso heterosexual, no es mi pretensión presentar una supuesta evolución histórica del amor. Estos discursos solamente son fogonazos más explícitos para evidenciar la ideología amorosa que aquellas producciones intentan dulcificar.

Para el análisis de estos modelos y discursos amorosos, he puesto en marcha una hermenéutica documental desde la perspectiva feminista en la cultura a través de varias autoras y autores, entre los cuales se encuentran feministas más clásicas como Kate Millett y Simone de Beauvoir, a la par que otras más contemporáneas como Marcela Lagarde y Mari Luz Esteban. También he recogido de manera amplia otros análisis que no se encuentran representados en dicho enfoque, pero que han realizado un estudio sobre el autor que fundamenta este trabajo, san Agustín, es el caso de Hannah Arendt; e igualmente sobre el tema destacado que trato, los mitos amorosos, a Denis de Rougemont. Para centrar del todo mi marco de estudio, la filosofía es la disciplina desde la que sitúo el tratamiento del tema amoroso.

No pretende ser un estudio sociológico, sino que quiere iluminar qué universos componen los discursos ideológicos de las producciones culturales desde sus implicaciones antropológicas con perspectiva feminista. Es decir, desvelar la violencia simbólica patriarcal que esta presente en dichos mitos y en el esquema filosófico amoroso de la concepción de san Agustín, en el que ambos se han ido resignificando a partir de diferentes elementos. Una matriz que repetida en diferentes momentos de la historia se ha dado por verdad absoluta. Igualmente por el hecho de remitirse su arqueología a la filosofía griega y greco-romana, y al propio san Agustín que no es cualquier autor, en ambos casos los textos son toda una autoridad canónica en el pensamiento filosófico y teológico. Sin embargo, todas estas producciones se han creado en contextos sociales y políticos regidos por el principio androcéntrico. Por estas razones, tomo prestado el análisis materialista de la economía de los bienes simbólicos de Pierre Bourdieu, sus conceptos teóricos como el "habitus" y la relación dialéctica de dominación entre los sexos. En definitiva, todo su estudio sobre el campo semántico de nuestra cultura en torno al sistema de categorías dual, en el

que se inscriben las relaciones amorosas entre los sexos y géneros, que garantice una reflexión sobre las formas de clasificación con las que construimos el mundo.

La violencia patriarcal no solamente se organiza desde el orden objetivo de la cultura, es también una de las más elaboradas inclinaciones y modificaciones corporales de la socialización. Este procedimiento disciplinario de los cuerpos de mujeres y hombres les predispone a una construcción del “yo” de manera diferenciada y violenta. Ambos sexos se distribuyen simbólicamente, es decir con una valoración jerárquica, en un extremo u otro del sistema dual, estableciendo vinculaciones de oposición y complementariedad. Los cuerpos quedan dispuestos de manera eficaz a la llamada del patriarcado, ordenando respuestas inconscientes a través de todos los caminos de la comunicación y el conocimiento, sobre todo en las relaciones amorosas heterosexuales. Si afecta en la creación teórica del psicoanálisis cuya fundamentación esencial es la existencia del inconsciente, que se puede esperar de las recreaciones culturales sobre el amor, ausentes de toda reflexión. De esta manera, las relaciones sexuales sumergidas en el esquema heteronormativo quedan cargadas, como intento explicar en el trabajo, con todas las tintas simbólicas del patriarcado, el amor a la virilidad, y por tanto, la misoginia.

Las conclusiones principales en las que incido son varias. En primer lugar, que el amor agustiniano como movimiento necesario derivado de la carencia de los seres humanos aparece en mayor o menor medida en los mitos amorosos heterosexuales. Estas producciones están ordenadas a partir del sistema de categorías simbólicas dual que establece una vinculación violenta entre dos construcciones identitarias, varones y mujeres. Además, la idea de fusión entre sujeto amante y objeto amado, que establece san Agustín en su definición del amor, debe alcanzar la perfección absoluta, la unión de estas dos categorías en un único orden, el Bien Supremo. Para ello, el propio autor ha propuesto un universo donde las subjetividades femeninas inferiores sean, sustentadoras de la materialidad que la espiritualidad de la supremacía del viril rechaza como contaminadora. Y todo este corolario, se ha implementado en los mitos de diversas maneras hasta tal punto, que se ha anulado el deseo individualizado femenino para lograr esa fusión única y trascendental hacia el UNO. Ahora bien, no parece que haya aportación del ser subjetivo del varón a esa unión amorosa.

Para finalizar solamente quiero relacionar la estructura del cuerpo de este trabajo. Inicio el análisis documental con el desarrollo de los elementos conceptuales amorosos de san Agustín, que me han parecido suficientes para los objetivos del trabajo. A continuación una segunda parte que consta a su vez de tres subapartados: en el primero se analiza el discurso del amor cortés; en un breve segundo, destaco los discursos amorosos de diversas producciones manifiestamente misóginas, aportadas por varios

autores y autoras; y por último analizo el discurso del amor romántico. Una tercera parte que busca terminar de esclarecer la ideología simbólica que subyace en el concepto agustiniano amoroso y sus derivaciones en los diferentes discursos. Finalmente se disponen las conclusiones del análisis del trabajo.

2. ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN

2.1. Objetivos y cuestiones de partida

General

Conocer las influencias y devenires ideológicos del concepto filosófico del amor de san Agustín, sobre la construcción de la idea de fusión hacia el UNO en los discursos amorosos

Específicos

Identificar los elementos fundamentales de la matriz amorosa de san Agustín en los mitos amorosos del amor cortés y el amor romántico, como discursos célebres por su exaltación del amor heterosexual.

Detectar las diferencias subjetivas entre sujeto amante y amado, entre mujeres y hombres, construidas en los discursos de ambos mitos heterosexuales.

Las cuestiones que me han llevado a la elección del problema se pueden concretar en la siguiente relación:

¿El amor heterosexual es un sentimiento puro o un dispositivo cultural implicado en un orden ideológico? ¿Los discursos amorosos más celebres de nuestra cultura tienen influencias basadas en algún tipo de tradición filosófica? ¿Qué intereses han demarcado esta conceptualización filosófica sobre el amor? ¿El amor necesita de la fusión de ambos sexos para nombrarse como Bien Supremo? ¿El afán del amor es fusionar exclusivamente dos identidades opuestas para conformar la perfección? ¿Es un deseo irremediable únicamente entre dos seres y de valor ético superior sobre otras relaciones afectivas?

Todas estas preguntas me llevaron a delimitar los objetivos del trabajo, centrarlos en una matriz conceptual filosófica concreta, de tradición como es la de san Agustín, entre otras razones porque me parecía identificar sus elementos en las producciones amorosas. Posteriormente, decidí los mitos o paradigmas en los que iba a estudiar sus influencias, el amor cortés y el amor romántico. Una vez reducido el campo de análisis, incorporé las herramientas de la perspectiva feminista y un marco teórico antropológico simbólico que me permitiera identificar el orden de los intereses ideológicos en los discursos amorosos.

2.2. Método

La disciplina teórica desde la que planteo el tratamiento del amor es la filosofía, con el fin de reflexionar sobre el orden discursivo y simbólico que subyace en los paradigmas amorosos presentados. En este mismo sentido, también busco visibilizar los elementos conceptuales de san Agustín sobre el amor. Reflexionados desde la antropología filosófica, puesto que entiende esta facultad humana como un movimiento consustancial del cuerpo hacia lo deseado, cuyo fin es saciar la apertura que tenemos en tanto que seres carentes, inacabados.

La metodología del presente trabajo es el análisis documental sobre textos. Por un lado, la interpretación de aquellos que versan sobre los conceptos amorosos de san Agustín, es decir, la tesis de Hannah Arendt, y los propios textos del pensador. Y por otro, aquellos relacionados con los paradigmas amorosos tratados: amor cortés y amor romántico. Finalmente, una producción filmográfica para el análisis crítico de los discursos de este último.

Los discursos sobre el amor de san Agustín están reconstruidos sobre la influencia de la filosofía de la antigüedad helenístico-romana, y será a partir de su conversión al cristianismo, cuando realiza sus más importantes reflexiones filosóficas. Todas estas producciones se desarrollaron bajo un canon de carácter patriarcal y misógino que regía sus idearios, en el que el esquema de la heterosexualidad estaba definida en los límites del matrimonio, desvinculada del amor, en definitiva una unión con seres inferiores, como ya he explicitado en la introducción.

Esta misma medida ideológica esta presente en los mitos amorosos que someto al análisis. Sus sociedades presentan cambios provocados por los sistemas económicos y políticos, una feudal y otra financiero-capitalista definida en los términos de democrática, pero en ambos el sistema patriarcal se ha formulado con éxito. La incorporación de las herramientas críticas de la perspectiva feminista ha sido un instrumento hermenéutico muy útil en dichos contextos. Para hacer más evidente el carácter misógino que presenta este discurso patriarcal sobre el amor heterosexual en la época del amor cortés y siglos posteriores, he expuesto de manera breve algunos textos, ejemplos culturales amorosos más duros y claros en su expresión ideológica. Fundamentalmente, dado el tema, el amor entre mujeres y hombres, y atendiendo al marco de las teorías de san Agustín, he acudido a la antropología. En concreto, me parecían imprescindibles las aportaciones del planteamiento antropológico feminista, y de manera específica la línea de investigación materialista de la economía de los bienes simbólicos. A mi modo de ver, los análisis de la categorización simbólica del papel de mujeres y hombres en el amor son imprescindibles, si se

busca un adecuado tratamiento de esta matriz saturada de los discursos de dominación heteropatriarcales.

2.3. Fuentes

En primera instancia, para el análisis de los conceptos sobre el amor en san Agustín he trabajado con la tesis doctoral *El concepto de amor en san Agustín* de Hannah Arendt, y con los propios textos del autor que han sido: *Enarraciones sobre los salmos (3º)*, *Sermones (5º)*, 273-338, *Sermones (3º)*, 117-183, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, y *Ochenta y tres cuestiones diversas*.

Para el análisis de las producciones amorosas, fundamentalmente, *El amor y occidente* de Denis de Rougemont, de Mari Luz Esteban su reciente obra *Crítica del pensamiento amoroso*. Aunque no destaque ningún texto literal, en la reflexión está presente una de mis primeras lecturas sobre este tema, *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la Democracia?* de Anne G. Jónasdóttir.

En este estudio también he dispuesto de la obra *Política sexual* de Kate Millett; *El segundo sexo. Volumen I* de Simone de Beauvoir; y *La construcción del sexo* de Thomas Laqueur. En menor medida me he servido de la mirada textual de *El discurso amoroso* de Roland Barthes. En el análisis antropológico de los papeles de mujeres y hombres en el esquema heteropatriarcal la obra de Marcela Lagarde *Para mis socias de la vida. Claves feministas para...*, y su artículo *Amor y sexualidad, una mirada feminista*. Finalmente el análisis materialista simbólico se ha abordado con el texto y el artículo, *La dominación masculina* (ambos con el mismo título) de Pierre Bourdieu.

3. PUNTO DE PARTIDA: I. CONCEPTO Y ELEMENTOS FILOSÓFICOS PRESENTES EN EL CONCEPTO DEL AMOR DE SAN AGUSTÍN: LA EXALTACIÓN DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA INDIVIDUALIDAD Y EL AMOR A TRAVÉS DE CARITAS Y CUPIDITAS

La matriz conceptual del amor en san Agustín (354-430) está fundamentada en la tradición filosófica griega, y delimitada por su adscripción a la religión cristiana. Hannah Arendt (2011) distingue elementos de las escuelas estoica, y neoplatónica con Plotino en su concepción de la perfección del UNO. En el planteamiento teológico agustiniano, el amor se convierte en el motor de conocimiento espiritual de dios, y en este lugar discursivo desarrolla su teoría filosófica sobre el amor. Para el pensador, dios es el Ser Supremo, la perfección del UNO que no necesita de nada exterior a sí mismo, a diferencia del ser humano que es un ser carente abierto a la dependencia del mundo externo. La fusión del hombre con dios es acercarse a esa idea de perfección, de lograr esa unidad que puede ser en sí misma y para sí

misma. Es decir, los mismos motivos de Plotino, la dirección de la libertad en el logro de la autosuficiencia del “yo”, son los que llevan a este pensador a realizar este montaje conceptual sobre el amor. Por tanto, lo que san Agustín está intentando solventar es el temor expresado por los estoicos sobre “nuestra falta de poder sobre la vida misma, y es la razón existencial del ideal de autosuficiencia” (Arendt 2011:39). La diferencia estriba en que el autor tiene que incluir al dios cristiano en esta concepción.

Partiendo de los parámetros generales de su filosofía amorosa, la definición específica del amor se formula en los términos de un tipo de anhelo, una apertura inmanente al ser humano que impulsa el movimiento del espíritu, de manera literal dice en uno de sus textos: “En verdad que el amor es una especie de apetito; y vemos además que en las otras partes del alma está dentro el apetito, el cual, si está de acuerdo con la mente y la razón, en esa paz y tranquilidad se vacará a contemplar lo que es eterno” (san Agustín, 1995:106).

Este anhelo se dirige hacia un objeto al que está unido previamente, porque nuestro conocimiento sabe que lo necesita, y de esta forma, se convertirá en nuestro fin. Un movimiento que de manera irremediable se mueve en dirección a algo que puede saciarle, y así estará como dice Hannah Arendt:

(...) determinado por la cosa precisa que busca, igual que el movimiento se despliega por el fin hacia al que se mueve (...). Lo que determina el movimiento del deseo, siempre está dado de antemano. Nuestro anhelo se dirige a un mundo que conocemos y no descubre en él nada nuevo (2011: 25).

Deseamos estos objetos que son un bien en sí mismos y como carecemos de ellos, los buscamos. Lo que esta en juego, dado que es una búsqueda de un bien particular que nos moviliza hacia su encuentro, es la felicidad, su logro revierte de manera implacable en nosotros mismos. El amor significa conseguir tomar posesión de ese algo que nos hará felices, fusionarnos con ello. Y tomar posesión o fusionarse a algo distingue con claridad cuál es la manera en que se quiere cerrar la apertura del deseo, con el dominio. Una perspectiva viril patriarcal que implica hacerse dueño y señor de aquello que considera preciso para saciar sus carencias individuales.

Desde esta perspectiva de dominación, el hecho de poseer algo lleva intrínsecamente el temor ya sea perderlo o a no conseguirlo, ubicando al ser humano en un estado de ansiedad. Pero es el temor que deviene del deseo de las cosas temporales lo que pone en correspondencia el perder y el deseo de tener. En esta línea de discurso, para el autor, la felicidad estará compuesta por la posesión, por el tener la

seguridad de no perder aquello que deseamos, y la importancia de mantener dichas posesiones. Luego, visto desde una perspectiva feminista y económica, la manera en la que el individuo logra ser feliz es dominando el mundo y conservándolo bajo su poder.

Aunque la premisa sobre la felicidad a la que llega san Agustín es que la condición humana diversa nos lleva a que para cada quien vivir feliz significa algo diferente, hay un común: todo ser humano quiere vivir, y no sólo una mera existencia. Dicha existencia tiene que tener un sentido como explica el pensador: “Si todos los hombres desean ser felices, y es su deseo sincero, han de querer, sin duda, ser inmortales; de otra suerte no podrían ser dichosos” (san Agustín, 1968:579). Introduce ya una perspectiva universal de lo que puede significar ser feliz para todo ser humano, el hecho de vivir en tanto que inmortal, pero este ser inmortal puede ser de diversas maneras, en tanto que religioso, guerrero, etc.

La muerte aparece aquí como la clave esencial de temor, porque la felicidad busca el deseo de perdurar, pero no sólo, también hay otros bienes que nos aportan dicha. Ambos son definidos a partir de dos contextos heterogéneos en el autor, como explica Arendt: “El bien es el objeto del anhelo, es decir, algo útil que el hombre puede hallar en el mundo y puede esperar poseer. Pero por otra parte, el bien es definido en función del temor a la muerte, es decir, por el temor de la vida a su propia aniquilación” (2011:28).

Un anhelo de permanencia, de huir de la muerte, puede venir del hecho de que el ser humano se aferra al mundo terrenal, y al aferrarse hace de él un ser que desaparece sin más en la muerte. Fundamentalmente porque así somos, mortales, y la vida podemos perderla sin nosotros quererlo, estos dos contextos de la definición entran en una contradicción, puesto que desean las cosas que no se pueden perder en contra de nuestra voluntad. Pero aferrarnos a la vida terrenal, ahora entendida como cosa perecedera puede hacer de nosotros seres imperfectos. Este amor es equivocado para san Agustín, es lo que llama *cupiditas*, un amor al mundo terrenal que al vincularnos a él lo constituimos, lo modificamos y al cambiar se puede perder, se convierte en algo agotable.

La vida que es deseable es la que se aquieta y no perece, y por tanto, es la digna del amor justo porque es la que busca la eternidad y el futuro absoluto. El pensador la llama *caritas* y afirma su condición de verdadera de la siguiente manera: “Como la raíz de todos los males es *cupiditas*, así la raíz de todos los bienes es *caritas*.” (san Agustín,1966:360)

Por tanto, la matriz de ambos, tanto de *cupiditas* como de *caritas* es el amor entendido como deseo que anhela. No son diferentes emociones, la diferencia estriba en el objeto pero la intensidad o la pasión de

fusión es la misma, así dice San Agustín: “como aman la vida temporal sus amantes, así hemos de amar nosotros la eterna, de la que el cristiano se proclama amador” (1984:403). Este deseo pasional será la mediación entre el sujeto y el objeto en ambos tipos de amor. Y a pesar de afirmar que el mundo y la vida terrenal son igualmente amadas, que la carne es objeto de amor entre los humanos, insiste en que sólo uno de los objetos amados es el correcto, el alma, el espíritu:

¿Qué es el amor, sino vida que enlaza o ansía enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y al amado? Esto es verdad, incluso en los amores externos y carnales; pero bebamos en una fuente más pura y cristalina y, hollando la carne, elevémonos a las regiones del alma. ¿Qué ama el alma en el amigo sino el alma? Aquí tenemos tres cosas: el amante, el amado y el amor (1968: 435-436).

Llegando a este punto habría que destacar varios aspectos de sus conceptos amorosos. Por un lado, la vida inmortal no es posible en *cupiditas*, puesto que se vincula a objetos perecederos; en cambio si es posible vinculada a *caritas*, puesto que el alma es inmodificable, pura y sin contaminación. Es decir, el alma es el único objeto capaz de lograr un amor inmortal siempre y cuando se fusione con el espíritu absoluto, con dios. Esta premisa del concepto amoroso agustiniano es esencial, puesto que el ansia de mundanidad, el amor por el mundo, cambia el alma del ser humano, le hace perecedero.

El deseo de *cupiditas* produce entonces una vinculación a los objetos amados terrenales aunque puedan ser personas. Una pertenencia que impone un grado de dispersión de nuestro ser hasta intercambiarse con el objeto externo, mundano. El resultado será una fusión con lo amado hasta convertirse en parte del propio ser, y así se constituyen mutuamente en su concupiscencia.

En la medida en que el anhelo es una mediación entre el sujeto y el objeto amado, la presencia del objeto deseado, es lo que calma el amor, lo que genera la quietud, puesto que su posesión y conservación acaba con el movimiento del amor como deseo. Es más, dado que seres inacabados se encuentra que la felicidad tiene lugar cuando se cierra el hueco entre amor y amado, en esa fusión, y lo amado se torna elemento del propio ser.

Ahora bien, otra cuestión es si *cupiditas* se puede cerrar alguna vez. El hecho de que *cupiditas* persiga lo que es exterior y perecedero es que, finalmente se convierte en un movimiento de consumo de objetos sin fin. Caritas, sin embargo, es el amor que busca en su interior para poder ser absoluto. Luego ambas, *caritas* y *cupiditas* atestiguan que el hombre es inacabado, esta separado de su mismo yo, y para clausurar su unidad tiene que buscar su amor en su interior o su exterior. Y llegados a este punto, el

logro dependerá de la elección entre uno u otro: “Uno es como sea su amor” (Arendt 2011:36). Es obvio que su valoración está muy diferenciada entre el amor mundano y el espiritual, el segundo es superior sencillamente porque dispensa la unidad consigo mismo y con el Bien supremo. Desde una perspectiva feminista, podemos encontrar una diferenciación sexual en esta delimitación, es decir, dentro de los márgenes de la belleza de la forma espiritual está la cultura del varón, y fuera de los mismos y apresada en el interior de la materia carnal se haya la mujer. La forma es la perfección autosuficiente que perdura eternamente frente a la materia que depende de los bienes mundanos y perece.

A partir de este análisis, se puede observar que este pensamiento agustiniano sobre que el ser humano no es autosuficiente no es cristiano, igual que el desprecio hacia el mundo sino de los estoicos de Antigüedad tardía, como afirma Arendt (2011:39), aunque su perspectiva filosófica será diferente como voy a intentar explicar. En principio, el autor recoge la idea de necesidad del deseo de la escuela neoplatónica, en concreto de Plotino, para el que la libertad existe sólo cuando cesa el deseo, y esta es posible gracias al espíritu del hombre, supone por tanto una autorreferencia a sí mismo. Pero esto es incoherente, puesto que si el deseo es necesidad, dispone un proyectarse hacia fuera, una interacción con las cosas del mundo. La diferencia en san Agustín es que ya es cristiano y no le sirve únicamente la autorreferencia al espíritu viril y civilizador del hombre, tiene que ser un bien más alto, divino, es decir dios. Por tanto, san Agustín no opone exactamente *cupiditas* a *caritas* sino a la libertad que queda en suspensión a favor de la necesidad de amor hacia un objeto deseado. Luego lo que es malo es el hecho de la dependencia en sí misma, pero si se coloca en el mundo externo perecedero, en *cupiditas*, el temor viene de la pérdida del alma, de su muerte.

Pese a todo, en ambos casos, tanto en Plotino como en san Agustín hay una reflexividad hacia el interior del hombre, el varón, atendiendo a su cultura patriarcal. Expresada en la divina civilización viril o en la divinidad espiritual de dios, pero perfección cultural patriarcal en ambos casos. Además, es importante resaltar el hecho de esa dirección hacia el interior del amor, una alta valoración hacia el amor a sí mismo que marca una concepción narcisista y mutilada en su afección hacia el resto del mundo.

Frente al mal que supone *cupiditas*, *caritas* viene a ser liberador entendiendo que puede expulsar el temor de la pérdida porque no tiene que moverse hacia un objeto exterior. Y en este plano el autor radica a dios, alojado en nuestro interior, describe exactamente: “Si la anchura la produce la caridad que no conoce estrechez, ved que es Dios quien se la procura para sí mismo, según testimonio del Apóstol: *La Caridad de Dios se ha difundido en nuestros corazones mediante el Espíritu que se nos ha dado*. Gracias a esta anchura, repito, dios se pasea en nosotros” (san Agustín 1983:570). En esta diferente resolución es

donde se muestra su pensamiento cristiano, por el que no puede establecer una referencia al espíritu individual sin más, como decía, de Plotinio, pero además nos presenta el verdadero temor viril, la pérdida de sí, de su ser contagiado por lo otro.

El problema esencial es la dependencia afectiva del alma para la constelación de la virilidad en el patriarcado, es decir, la medida del ser varón responde a la capacidad de ser independiente del resto del mundo, de no amar ni necesitar a nada ni a nadie, a lo sumo dios. San Agustín está configurando una construcción individual del “yo” a favor de uno de los sexos, dirigiendo su deseo a la espiritualidad, y por tanto, a expensas de que el otro sexo se haga cargo de las necesidades de la carnalidad. El propio autor describe con claridad las consecuencias de guiar el amor hacia lo otro mundano, como evidencia Hannah Arendt en su traducción: “los hombres que desean lo que está fuera de ellos viven en un exilio respecto de sí” (2011:42). Se les niega la posibilidad de construir un espíritu individualizado, existen y se expresan en relación a lo otro que le rodea, y esta es la subjetividad que se les ha exigido a las mujeres en el heteropatriarcado.

La espiritualidad de *caritas*, en la que el “yo” se repliega hacia el interior de sí mismo, es la dirección distinguida para los seres humanos. Es el camino que permite el autonocimiento, y por tanto, una existencia con verdadero sentido en el universo de dios. Lo que san Agustín espera es como dice Hannah Arendt: “una respuesta a la cuestión ¿Quién soy yo? –Cuestión que toda la filosofía anterior había dado por supuesta, por sabida-” (2011:43). El pensador realmente lo que está buscando es que dios le hable sobre sí, y de esta manera conocerse a sí mismo.

En la medida en que el “yo” se aparta del mundo hacia el interior se descubre a dios y a sí mismo, porque el Ser Supremo para san Agustín no se halla en el exterior sino en la gracia que ha vertido en el interior de los hombres. La explicación a este movimiento agustiniano lo realiza Hannah Arendt: “El autodescubrimiento y el descubrimiento de Dios coinciden, pues al retirarme a mi interior he dejado de pertenecer al mundo” (2011:44). Una retirada de la mundanidad que busca el encuentro con la verdad y la perfección que curiosamente se encuentra en la coincidencia del encuentro de la divinidad y el “yo”. En este estado ya no se ama la belleza de los cuerpos o cualquier otro tipo de materia precedera, ni es posible que haya pérdida o separación del objeto amado, porque lo que se ama es el ser del alma, su luz interior, su propio sí mismo en comunión con la perfección.

Entonces, la individualidad esta delimitada por el amor a sí mismo en estrecha unión con el conocimiento de dios, la suprema espiritualidad. El encuentro de mi identidad, mi “yo personal”, no puede llevarse a cabo desde la carnalidad, desde la acción en el mundo, y así lo explica: “No hay nadie

que no se ame así mismo; pero hay que buscar el recto amor y evitar el perverso. Quien se ama a sí mismo, abandonando a Dios, y quien abandona a Dios por amarse a sí mismo, ni siquiera permanece en sí, sino que sale incluso de sí" (san Agustín, 1984:664). Queda rotundamente descrito, el conocimiento viene de la mano de la espiritualidad y es divino, un viaje al interior místico y de su proyección como perfección con dios. Mientras que la acción en el mundo es perversidad, es decir, los actos exteriores de mi "yo" no son elementos de conocimiento sino de intoxicación de la pureza resultado de la fusión con dios.

En definitiva, el fin y el camino del conocimiento de *caritas* es ese mirar a la eternidad sin salirse de sí mismo. La consumación del deseo se produce con el acto de contemplación, es puro disfrute, las cosas se aman por sí mismas. Si algo lo toco lo cambio, pero si lo miro no. La contemplación de la perfección eterna viene a ser la actitud adecuada del amor del hombre hacia dios. Este camino contemplativo, del conocimiento de sí, y del mundo divino desde el interior, ha colocado a los varones en el lugar del saber verdadero, aquel que es capaz de crear construcciones teoréticas. En definitiva, el autor asume la situación de privilegio en su concepción amorosa de aquellos que no conocen la dependencia de la necesidad afectiva y sí la sabiduría contemplativa, como ya era habitual en la cultura occidental.

La relevancia que da el autor al amor desde la contemplación en detrimento de la acción del amor en el mundo, impone dificultades para entender como entra el amor al prójimo en esta negación de la acción en el mundo. Es decir, el concepto de *caritas* hace difícil pensar en el encuentro del sí mismo con el prójimo. La realidad es que su conceptualización no busca integrar los anhelos específicos que distinguen el cuerpo de dicho prójimo, los seres varoniles son individualidades monolíticas. Se pierde el sentido de un encuentro mundano, de una perspectiva del prójimo como amigo, enemigo, amante, para pasar a ser criaturas de dios, o si se quiere seres humanos indeterminados.

Todos son iguales ante el amor, porque se ama desde este conocimiento contemplativo, pero claro los seres humanos no son Dios, no pueden amar en las mismas condiciones que el ser supremo. Y aquí llegamos a la idea del *amor al amor* del pensador, sin interacción ni contagio mundano. Desde y en el interior del alma se pueden amar a todos los seres humanos, porque cada uno es un momento de amor sin más, donde no importa la singularidad de quien se ama sino el instante de mi amor contemplativo. Una afección autorreferencial puesto que no sale de sí mismo y no es el resultado de la interacción específica con el prójimo. La relevancia en la concepción de san Agustín es el amor, no a quien o a qué se ama, como explica Hannah Arendt: "En verdad no es al prójimo a quien se ama en el amor al prójimo: es al amor mismo. Y con ello se suprime la relevancia del prójimo como prójimo-la incongruencia que

anteriormente se caracterizó- y el individuo permanece en su aislamiento” (2011:129). Y como él mismo dice: Pues si el amor debe ser amado, de cierto no debe ser amado todo amor” (san Agustín, 1995:104)

En este punto se aprecian varias certezas. Si lo que se ama finalmente es el amor en sí, como bien supremo, a partir del amor a sí mismo, las respuestas se centran en un plano ético con tintes bastantes narcisistas. Desde mi yo referencial se ama lo otro, pero no como diferente sino como aquello a lo que pertenecemos, a la humanidad, en lo que las personas somos de idénticas. Entonces, en este amor espiritual y en el interior del espíritu, ¿está integrada toda la humanidad?; y es más, ¿quién ama la diferencia humana?, ¿quién conoce este amor entre coparticipes diversos de la misma especie sin contaminación del “yo”?

Su manera de hablar del prójimo en términos de especie no recoge ni las especificidades propias de la vinculación (familia, amistades, amantes,...) como tampoco de otras diferencias como las sexuales. Como era de prever las mujeres no aparecen en el marco conceptual del amor en san Agustín. En cada una de sus reflexiones sobre el amor la referencia es masculina, habla de hombres pero se dirige a los “varones”, porque tiene muy claro para quien esta construyendo su matriz filosófica. Maneja el femenino, en los contextos en los que ideológicamente piensa que debe hablarles expresamente a ellas, como era de esperar dado el esquema patriarcal en el que esta política, filosófica y religiosamente conectado. Sin muchas dudas, puede adivinarse que las mujeres aparecen en temas vinculados con la mundanidad o carnalidad, por ejemplo en relación a las relaciones sexuales en el matrimonio.

Más allá de este uso, quiero destacar este tema de vital importancia en el amor heterosexual, y que aparecerá en los mitos amorosos posteriores. En la “*cuestión nº 83*” y última de su texto *Ochenta y tres cuestiones diversas*, el pensador analiza la palabra del evangelio paulino en las posibles causas de divorcio. La época en la que vive el autor le obliga a integrar el paganismo en sus formulaciones religiosas, es decir, el matrimonio entre cristianos y no cristianos, como también un tema bien mundano, la fornicación. A pesar de la importancia que tiene la espiritualidad, no es el paganismo todavía (lo será en siglos posteriores) sino esta última la que se convierte en la única causa de divorcio. Y por si quedaban dudas, recomienda la separación matrimonial por esta razón, tanto a la mujer como al hombre, pero les veta otras nuevas relaciones sexuales, al igual que un nuevo matrimonio como explica detalladamente: “(...)por esa única causa por la cual es permitida esa sola separación, la mujer que se separe de su marido, debe permanecer sin casarse; y si ella no es capaz de vivir en continencia, que haga las paces con él, ya corregido o al menos soportándolo, antes de casarse con otro”.(san Agustín, 1995:296-297)

Aunque recojo el párrafo literal dirigido a las mujeres, en realidad exhorta a ambos a las mismas soluciones de mantenimiento de la unión matrimonial, sin embargo, como se puede suponer por la época, posiblemente quien más estuviera abierto al adulterio sería el varón. Pero sobre todo, la institución matrimonial prevalece y cercena cualquier contacto, en aras de evitar otro despreciable amor mundano.

A pesar de referirse de igual manera en este ámbito a ambos sexos, el tratamiento de hombres y mujeres no tiene la misma estatura para el autor. No tienen un mismo fin teológico en tanto que seres humanos, se supone que las criaturas de dios son dos pero con diferentes fines en su quehacer en la tierra: “Y la liberación de todo hombre debió manifestarse en dos sexos. Luego porque convenía hacerse varón, que es el sexo más representativo, era lógico que la liberación del sexo femenino se manifestase en que este varón nació de mujer” (san Agustín, 1995:74).

Entonces, el nacimiento del cuerpo del hombre pertenece a la feminidad y la espiritualidad, y el poder será para la masculinidad dispuesta en esa conveniencia y representatividad social. San Agustín proclama la sexualización de roles con una jerarquía en los fines de cada cual, destacando los verdaderos lugares de encuentro con el saber y verdad en la *cuestión 9* de la siguiente manera:

Ved porque se nos amonesta saludablemente a apartarnos de este mundo, evidentemente corpóreo y sensible, y a convertirnos a toda premura hacia Dios, es decir hacia la verdad que es captada por el entendimiento y por la mente interior que siempre permanece y es del mismo modo, sin falsificación posible (1995:72-73).

Si la mujer es la que carnalmente gesta y pare no puede apartarse del “mundo corpóreo y sensible”. Peor, puesto que para san Agustín la mujer no tiene tampoco el mismo estatuto, pero no sabría como categorizarlo si ontológico o antropológico, dados los atributos que le asigna. La misma Simone de Beauvoir lo destaca en su texto aportando la declaración del pensador sobre ese otro sexo: “la mujer es una bestia porque no es sólida ni estable” (2000:57). No es humana, no puede configurar un “yo” compacto y duradero como su estimada concepción de *caritas* prescribe. De esta manera, las mujeres quedan adscritas para el autor en el lugar de la mundanidad y la carnalidad, dispuestas a la dispersión del “yo” hasta convertirse en los propios objetos a los que se vincula. Es decir, a realizar las tareas materiales e inmateriales de los cuidados del amor mundano, o en lenguaje sencillo, a amar a los varones ególatras hasta desaparecer de sí mismas.

Luego, los sujetos del amor de *caritas* que san Agustín está bosquejando remiten a los varones, que son más representativos, y no conocen la expresión material de la vida a través del cuerpo, con su división parturienta del yo, ni otras dispersiones mundanas. Mientras el amor de las mujeres queda entretejido en aquello en lo que su cuerpo se difumina, la carnalidad, de otro y para otro. Las mujeres no pueden alcanzar la autenticidad de amarse a sí mismas en ese camino de gestación de un otro, su amor no puede ser espiritualmente dirigido a sí, permanece anclado a la diversidad contaminante de la mundanidad. Así, la distribución del autor realmente sería: *caritas* para *vir* y *cupiditas* para *mulier*.

A modo de resumen, el concepto de amor de este autor parte de las premisas de los estoicos. A saber, que el amor es un anhelo que moviliza al sujeto hacia el objeto amado necesariamente porque los seres humanos somos seres inacabados, abiertos, y su presencia nos calma. En este sentido, el amor abarca todos aquellos aspectos de autocuidado para el desarrollo de la individuación, además de cuidados inmateriales y materiales que el ser humano necesita para su existencia.

En el encuentro del alma con el objeto amado se produce en un grado de fusión con muy distintas consecuencias para el autor. Presenta dos caminos: *cupiditas* y *caritas*, y partiendo de la necesidad de saciar el amor, el ser humano tiene libertad para elegir uno u otro. El primero es erróneo porque moviliza al "yo" a la dispersión y unión con la mundanidad hasta su desaparición, puesto que su objeto son los bienes terrenales; mientras que el segundo, es el verdadero amor puesto que su objeto es la fusión del sí mismo, el alma, con dios para lograr la perfección. A pesar de los diferentes caminos la idea de fusión pone en marcha la desaparición de la diversidad, del DOS, para alcanzar un UNO entre el sujeto y el objeto amado. Una forma de entender el amor desde la dominación de uno sobre otro, en este caso de la mujer hacia el hombre, y de éste hacia la espiritualidad.

Caritas logra saciar el amor que *cupiditas* no logra cerrar, ya que el camino de la espiritualidad es contemplación, eternidad y quietud, y el del mundo y sus bienes es conocimiento, pero cambiante, perecedero, y en tanto que el "yo" se contamina con la posesión del mismo, perece, es la muerte de la espiritualidad. Es más, *caritas* es el camino hacia el interior y el conocimiento del "yo" en estrecha comunión con dios. Así, el saber privilegiado viene de la contemplación y la construcción teórica, y el conocimiento de interacción en y con el mundo terrenal es perverso. Una mirada distinguidamente patriarcal y narcisista en el momento en que se antepone el amor del varón hacia sí mismo, huyendo de su contaminación con lo otro diferente.

El amor hacia el prójimo viene dispuesto en ese orden de vinculación con el alma, de manera que no reconoce singularidades, sino que cada ser se convierte en un instante de amor que es lo

verdaderamente relevante, amar al amor. Es, por tanto, como decía, que el amor al otro, no contempla para nada su propia espiritualidad particular, ni sus anhelos.

Y por último, en todo este cosmos amoroso, las mujeres quedan difuminadas en los deseos de la carne y la mundanidad, es decir, adscritas al conocimiento de la maternidad y los cuidados de la necesidad de otros. Mientras que los hombres, el sexo más conveniente de la humanidad, son los llamados a exaltar su “yo” compactado, ensimismado en el amor a sí mismo y a dios en un grado de fusión eterna. La autosuficiencia es la que esta sustentando esta conformación del “yo” desde el autoconocimiento interior, con una huida de la necesidad material, la propia y la de otros. Sobre todo, en la medida que su amor no atiende al conocimiento de la singularidad humana. En esta matriz amorosa lo que de fondo se esta esbozando es un narcisismo viril patriarcal de tinte espiritual y supremo.

Estos elementos que se han destacado en relación al concepto de amor de este pensador van a aparecer en narraciones amorosas heterosexuales posteriores, de manera más o menos desarrollada o con significaciones simbólicas aproximadas. Fundamentalmente los mitos que se van a analizar son el *amor cortés* y el *amor romántico*, pero haré también una pequeña parada entre ambos discursos, si se quiere más suaves, para visibilizar otros discursos más misóginos y sin ambages.

4. ELEMENTOS DE SAN AGUSTÍN EN DOS MITOS AMOROSOS Y OTRAS VISIONES AMOROSAS MISÓGINAS

En el primer epígrafe estudio los elementos de san Agustín que se ponen en juego en el amor cortés, este mito que entra en escena entre los siglos XII y XIII. En esta época se encuentran producciones culturales como es el caso del roman *Tristán e Isolda* que relatan la relevancia del amor espiritual y la exaltación de la subjetividad individualizada. Al igual que otros mitos será reproducido en diferentes versiones, como al parecer ocurrió con la misma obra de *Romeo y Julieta* de Shakespeare, que fundamenta su relato en la anterior.

Para analizar este mito se ha tomado el texto del *Amor en Occidente* de Denis de Rougemont, en el que se analiza el roman de Tristán e Isolda como representación paradigmática del *amor cortés* en la Edad Media. El texto realiza un recorrido sobre el concepto de amor heterosexual en diferentes momentos de la historia de occidente, para ofrecer una panorámica de los esquemas ideológicos que fundamentan al mismo. La historia de una tragedia pasional que desemboca en la muerte o en la imposibilidad de la felicidad amorosa. Sobre todo, me centro en los elementos que este mismo autor destaca, y que para mí son relevantes en su identificación con la tradición agustiniana. También destaco reflexiones de Simone

de Beauvoir del volumen I del *Segundo Sexo* y Kate Millett su obra *Política Sexual* para justificar la crítica feminista.

En un segundo apartado, se rescatan los análisis de distintas obras de siglos posteriores a los S. XII y S. XIII, reflejados en los textos de estas últimas autoras y otros destacados también en el texto *La construcción del sexo* de Thomas Laqueur. En primer lugar, la intención es dar más visibilidad a elementos claves más misóginos del amor agustiniano, como por ejemplo, el tema del mantenimiento de la virilidad sin contagio con lo otro diverso y material. Y en segundo lugar, buscaba aproximar las significaciones de dichos elementos en el transcurso de la historia, de manera que permita un análisis feminista más claro en los dos discursos amorosos, *el amor cortés* y *el amor romántico*. No hay ánimo de vincular un mito y otro a través de una trayectoria histórica.

Posteriormente, en el último epígrafe de este apartado se ponen en estudio las derivas de algunos elementos que también han perdurado de este concepto amoroso agustiniano en la concepción del *amor romántico*, un mito más contemporáneo y transcultural. En este caso el análisis se asienta en gran medida en el texto de Mari Luz Esteban *Critica al Pensamiento amoroso*.

El análisis documental en estos apartados siempre se dirige a la búsqueda del concepto filosófico de san Agustín que impregna los elementos categóricos de estos mitos, como también se irán introduciendo la perspectiva feminista y su material simbólico. Aunque este último se aborda con más detenimiento en el tercer apartado del trabajo.

4.1. Análisis de las derivaciones del amor agustiniano que aparecen en el esquema de amor cortés

El *amor cortés* supone un modelo amoroso caballeresco, descrito a menudo como platónico, en el que el caballero ensalza la belleza de la Señora de manera idealizada, y se pone a su servicio, sin más fin que un vínculo amoroso espiritual. Contrariamente a esta descripción, Simone de Beauvoir afirma que en estos mitos se esconden las relaciones de adulterio de las señoras feudales, en concreto afirma que: “[...] Chrétien de Troyes, sin duda para complacer a su protectora, borra el adulterio de sus obras: no pinta más amores culpables que los de Lancelot y Ginebra.” (2000:167). Lo cierto es que los esposos feudales de la época eran auténticos tiranos embrutecidos, y las mujeres buscaban un amante para compensar la barbarie de sus relaciones matrimoniales.

Ahora bien, contemplado desde la perspectiva del discurso, el amor que expresan los amantes es puramente espiritual, donde ellas son luces que guían a sus caballeros en las guerras. La interpretación

de este mito se ha distinguido en muchos análisis en los términos de discursos bondadosos de valoración del amor y las mujeres. Esta idea se ha enfrentado al análisis feminista y a las otras producciones expresamente misóginas del siguiente epígrafe, para llegar a concluir, que para nada son mitos exaltadores de la mujer. Aunque en este mito las mujeres sean idealizadas, digamos positivamente, siguen siendo eso, tratadas a través del ideal de los hombres positivo o negativo, no por ellas mismas ni por su singularidad.

Lo primero a destacar es, que este mito del amor heterosexual emerge a la vez que se extiende en occidente la exaltación de la conciencia individual, cuestión que ya había puesto en reflexión filosófica san Agustín. Se observa la construcción de esta psique en los términos de encuentro consigo mismo, con voluntad para conocerse y mover su cuerpo en consonancia con sus deseos. Curiosamente en estos mismos siglos SXII y SXIII, también se expande el culto a la mujer definida en los límites de maternidad, un atributo dedicado a la misma desde la religión cristiana, pero también es un principio femenino oriental, *Shakti*. El resultado de ambos aspectos es la consagración de la individualidad en la elaboración de la subjetividad masculina, y una evocación a la maternidad para las mujeres, en los límites de una identidad indiferenciada, esencializada.

En este contexto cultural de emergencia del “yo” y de la esencialización de las mujeres, se desarrolla una perspectiva trágica amorosa que brinda la exaltación de una espiritualidad mística. Establece un fin de pureza amorosa que aleja a los amantes de todo tipo de interacción mutua y contacto corporal, rehuendo incluso la presencia física. Hay algunas diferencias de este mito con el concepto de san Agustín, en la medida en que él entiende que el amor se colma con la presencia del objeto amado, pero es cierto que no es *caritas*, no es un amor en fusión con dios y el prójimo indiferenciado, y por tanto, digno de desearse. Es verdad que se puede encontrar al autor en el protagonismo de la pasión en esta narración, e igualmente, en la exaltación del deseo amoroso por sí mismo, abriendo el paso de esta manera al *amor al amor* de *caritas*, dispuesto ahora en las relaciones heterosexuales. En el fondo, se busca eludir el amor carnal, de *cupiditas*, es decir, este camino al amor que san Agustín destacaba como el peor, y que concluíamos que dejaba en manos de las mujeres, y por tanto en la heteronormatividad. Bajo mi punto de vista, no solamente es la cuestión de obviar el adulterio de las Señoras medievales, es intentar incluir la heterosexualidad en el contexto amoroso.

El mito destaca los preceptos patriarcales agustinianos en los que espiritualidad es el máximo nivel del ser humano, puesto que trasciende de la necesidad de su propia carnalidad, pero con pretensiones de autosuficiencia en el orden heterosexual. Para lograrlo el relato compone una relación amorosa

accidental y asimismo con un toque de predestinación entre Tristán e Isolda, en la que no se aman por ellos mismos como veremos, y este hecho va configurando esta historia pasional y descarnada. Algo por encima de ellos les ha dispuesto en esta situación amorosa irremediable, cuando es un amor ilegítimo socialmente, puesto que ella pertenece sexualmente a otro hombre. El resultado es el desencuentro corporal de manera que no deshonor el pundonor del futuro marido, pero va a preservar la pasión eternamente hasta alcanzar el obstáculo absoluto que es la muerte. Ambos amantes se necesitan para arder, sin embargo no es la presencia lo que enciende la pasión sino la ausencia. Las dificultades para el encuentro y la propia ausencia disparan la atracción, ambos ponen en movimiento el deseo. Si el amor no tiene reveses, no hay romance analiza de Rougemont:

(...) lo que se ama, es decir, la conciencia, la intensidad, las variaciones y los retrasos de la pasión, su crescendo hasta la catástrofe; y en modo alguno su rápida llamarada. Hace falta esa amenaza de la vida y de las realidades hostiles que la alejan hacia algún más allá. La nostalgia, el recuerdo, y no la presencia, nos emocionan (2010:54)

La felicidad de san Agustín aquí no tiene cabida en un amor heterosexual, como *cupiditas* no se puede calmar el deseo. Padecer la pasión adquiere todo su significado en este amor eternamente encendido, cuyo sufrimiento es lo no consumido, lo que necesariamente no culmina. Y a la vez, el *amor cortés*, es amar más, amar al amor por sí mismo, es decir, ese momento en el que se coloca el amor en el prójimo como si fuera uno mismo. Es el *amabam amare* de *caritas*, se ha llevado al extremo y mezclado con *cupiditas* parece parodiar el amor agustiniano, porque ahora la individualización e idealización ponen en marcha un deseo apasionado en la separación. El encuentro con el objeto amado que apaga el ardor del “yo” de san Agustín toma ahora versión de *cupiditas* para demarcar un eterno deseo imposible de cerrar, y convertirlo en un amor al amor, en clave heterosexual. Una enloquecida sentencia de aislamiento para lograr la comunión con la perfección del espíritu viril, y que hace del sufrimiento apasionado eternidad.

Lo que ocurre es que, el deseo inicia un repliegue hacia el sí mismo del individuo, que se alimenta de la contemplación de su objeto amoroso, en el caso concreto de Isolda su nombre deriva del irlandés *Adsiltia* que significa “la que es contemplada”¹. El objeto de amor, la mujer idealizada en la belleza, es una mera justificación para la pasión viril. Por tanto, el amor es una revelación del sí mismo de la virilidad, donde no importa tanto lo amado en cuanto tal, sino aquello que aporta a su autoconocimiento.

¹ http://es.wikipedia.org/wiki/Isolda_de_Irlanda

De hecho en el relato de Tristán e Isolda, como avanzaba, su amor es accidental. La historia de dos amantes que se conocen cuando ella cura las heridas de él, y sin embargo, caen enamorados por culpa de un brebaje que beben ambos de manera equivocada, es decir, no es un amor desde el deseo mutuo a través del conocimiento, sino un accidente que justifica la pasión. Se expresa a partir de una magia de enamoramiento irremediable que, en realidad, no les pertenece porque tendrían que habérselo bebido Isolda y su futuro marido, Marcos, tío de Tristán.

Abrir el análisis feminista a la cuestión del amor puramente espiritual permite adentrarnos con profundidad en los principales parámetros del sistema patriarcal. El deseo que no se mezcla con otros objetos, denota la exaltación del espíritu que debe mantener la pureza del dominio sobre el cuerpo y sobre sí mismo. La incorporación de las mujeres en este deseo pasional, como decía, es una mera excusa y el ensayo de su posible adscripción a los fines de pureza de la virilidad. Es plantear una asimilación de los seres inferiores a este narcisismo amoroso del patriarcado, a fin de cuentas, a darle un significado funcional a la heterosexualidad y el amor de las Señoras de la época en su esquema ideológico del honor viril.

Al patriarcado no le importa, ni distingue, como ocurre en el amor al prójimo de san Agustín, las singularidades de los seres humanos, mientras que no se expresen en valores de individualidad, el sacrificio del autoconocimiento en tanto que autodomínio, y por tanto, al sometimiento a su ordenamiento supremo de civilización. Y en este sentido, el *amor cortés* se construyó sobre el sufrimiento, instalado de manera perenne en la vivencia de un amor imposible que nunca puede saciarse, hasta la muerte. Por un lado, aspira a mantener ese amor espiritual que le abre de manera agustiniana al autoconocimiento a través del sufrimiento, y a la pasión que tanto ha exaltado la religión cristiana. Y por otro, mantener el honor de los señores feudales intacto, un símbolo fundamental en el este orden heteronormativo, cuya importancia ya se destacaba en los textos de san Agustín.

Esta deriva de amor-pasión como conocimiento y muerte va a vincularse con un concepto concreto de mujer idealizada y con un modelo de guerra, afirma claramente Denis de Rougemont: “Ese vínculo singular de cierta idea de la mujer y de una idea correspondiente de la guerra, en occidente, implica profundas consecuencias para la moral, la educación y la política” (2010:247). Se configura un cosmos idealizado en el que participan: una mujer de gran belleza física e idealizada, convertida en objeto de lucha entre varones en los torneos y bandera en las guerras de la Edad Media caballeresca. El sujeto de la acción y el deseo, son los varones guerreros, y las mujeres serán aquellas que les exigen todo tipo de pruebas de amor a través de sus proezas. Y aquí ya encontramos la cuadratura de asimilación de las

mujeres y la heterosexualidad al esquema patriarcal, van a ser aquellos sostenes emocionales, idealizados, de los que no importa que sientan o piensen mientras cooperen en esta batalla patriarcal, la expresión espiritual de la virilidad. Son aquello por lo que los varones van a someterse al dominio de la guerra, y al autodomínio que supone esta vía de conocimiento de la pasión y el sufrimiento.

En esta línea, es interesante también esa representación simbólica de la dama sitiada por el amante, que la acosa hasta que se rinde incondicionalmente ante el poder de sus múltiples artes, y triunfos guerreros. Será una moneda con otra cara vinculada, en la que encontramos al varón convertido en vasallo de la señora: “como si fuese él quien hubiera experimentado la derrota” (Rougemont 2010:249). Vencido ante la señora, el varón se convierte en siervo del amor apasionado hacia su dama, en calidad de guerrero esclavizado, ya no tanto a la señora en sí como de lo que representa para sí mismo: una idea de protección del honor, excusa que le mantiene el deseo de luchar, competir y civilizar. Y finalmente, un objeto que interesadamente invita al caballero a ejecutar con pasión dichas tareas patriarcales.

Queda patente que este amor caballeresco plantea una falsa derrota, ya que proclama una vinculación que retroalimenta ese espíritu viril en favor del logro de su extensión. El amor se dispone a cubrir la necesidad de ideal y de afecto para mantener la lucha guerrera y cultural, en la que se asienta la extensión del patriarcado. Un amor que tiene que ser casto, puro de manera que no mancille con la diferencia el espíritu de perfección viril del guerrero, ni la honra del esposo.

Ahora esta idea de valor o valentía del varón guerrero, supone una distinción individualizada del mismo que tendrá su actualización en la edad moderna, en la competencia social entre varones, como se verá más adelante. Esta idea se encuentra también en el roman de Tristán e Isolda, acometida en la marcha del primero a la guerra después de dejarle a ella junto a Marcos. Es una secularización de *caritas* que busca la perfección en su valor guerrero. Así, los caballeros pueden acceder a una vida inmortal en la tierra, aquella de la que hablan los poetas en sus cantares y que da eternidad a su alma. De nuevo, hace su aparición *caritas* en su cara profana para lograr la fusión del espíritu de la virilidad.

La profanación heterosexual del concepto de amor agustiniano es una tragedia, un disparate emocional que es, en sí mismo, un sin vivir. El amor al amor instala al “yo” en lugar laberíntico, donde sufre un constante ardor que no puede satisfacer porque envilece su espíritu, y se convierte en una escalada sin salida feliz, pero es la forma de culminar el fin de perfección individual patriarcal. Esta insatisfacción *in crescendo* aparece en *Tristán e Isolda* y en el mismísimo *Romeo y Julieta*. Un camino a la muerte, que simbólicamente se está trazando en la dureza de una identidad individualizada, de un “yo” sometido a

esa tensión de amar sin difuminarse con el sujeto amado para mantener el amor narcisista a sí mismo y el fin de su espíritu viril.

Dicha tragedia identitaria que san Agustín pone en el hecho de la fusión, ahora se pone en dolorosa contradicción a dos identidades, que tienen que alcanzar la perfección del UNO. Para lograrlo hay que someter al cuerpo de alguno de ellos, porque lo auténtico es el ser guerrero, y ser en sí mismo autosuficiente, sin intoxicaciones carnales. Un diseño de la identidad fusionada consigo misma, que se ha construido en aislamiento del mundo, pero que ahora ensaya la adscripción de lo otro a sí mismo. Es la puesta en marcha de la historia de un dominio narcisista. De esta manera, así se transcribe literalmente del roman en el texto de Denis De Rougemont: “Ninguna Isolda más, ningún Tristán más, ningún nombre más que los separe” ;Es necesario que el otro deje de ser el otro, y por tanto que ya no sea, para que deje de hacerme sufrir y que solo haya “yo-el-mundo”!”. (2010:313).

Para finalizar, quería destacar brevemente que Denis Rougemont no recurre a la crítica feminista para el análisis de esta narración del amor en la historia medieval. Para el autor, con este paradigma se busca efectivamente ensalzar el amor místico, pero el camino que describe se centra más en la propia tragedia del amor pasión de nuestra cultura. Las vinculaciones que ha tenido con la guerra en la historia, o las consecuencias de destrucción de la felicidad de los amantes que ha recorrido la historia del amor en occidente. Es más, el tratamiento del autor sobre papel de las mujeres en el desarrollo de este paradójico concepto amoroso, es que alcancen un estatus de respetabilidad por parte de su amante esposo. En este logro pone en crítica también la figura del matrimonio en su vertiente cristiana como figura de domesticación de la pasión, y por tanto, la muerte del amor. A mi entender, esta reflexión sigue situando al amor en los límites de la fusión desde la perspectiva del varón, y por tanto, en los mismos términos misticopatriarcales.

Recapitulando lo que se ha dicho hasta ahora en este epígrafe, se puede observar en este mito las derivas de la filosofía agustiniana y sus elementos. Con el amor cortés se instala la centralidad del “yo” de manera radical y monolítica, como dispone la matriz amorosa de dicho pensador. El amor es el impulso que justifica su fin de perfección espiritual, la lucha, y a su vez, es la bandera que le permite soportar la dureza de la autosuficiencia, en este caso, del guerrero. Un bello ejemplo de este esquema se encuentra parodiado en los personajes del Quijote y su Dulcinea.

El discurso amoroso es puramente amor, donde el deseo arde en el propio cuerpo, sin lograr materializarse ni siquiera en la presencia de los amantes, o en la integración del alma de lo otro. En realidad, el prójimo erotizado desde el esquema de la heterosexualidad es amado sin atender a su

singularidad, luego mantiene el concepto de amor al amor mismo. Lo importante es la pasión individual vivida que le permite lograr la perfección, el Bien Supremo, que en su caso es ser un buen guerrero. La fusión es también otro elemento clave del pensador, cuyo logro es la asimilación de lo otro diferente, sin integrar su singularidad, de nuevo una perspectiva narcisista. Una solución tormentosa y trágica del concepto de san Agustín que no es ni *caritas* ni *cupiditas*, aunque con elementos de ambos, que quiere responder a los sueños de trascendencia del espíritu viril patriarcal.

La realidad es que mantiene la idea de la autosuficiencia de la virilidad en el nivel de la pureza, pero convierte esta conformación “yoica” en una tragedia que no le permite el gozo de la vida, sino el sufrimiento eterno por amor no saciado, y finalmente, la concurrencia de la muerte.

El espíritu patriarcal, concretado en el “yo” varonil queda de esta manera sujeto en un plano fijo, sin contaminación, en el que fluye la pasión que le dispone al autoconocimiento a través del sufrimiento. Dibujando un movimiento reflexivo, autorreferencial que le aporta conocimiento sobre su verdadero sí mismo en aislamiento del mundo. Pero, no se puede mantener esa pasión insaciable de manera eterna, por muy individualizado que se configure el alma, porque, a pesar del esquema patriarcal, tanto los varones como las mujeres somos seres carentes, que necesitan satisfacer el deseo.

Mientras tanto el contacto sexual se mantiene encerrado entre los muros del matrimonio en su contexto de intercambio de bienes, pero no se mezcla para nada con el concepto de amor, para que este mantenga su grado de pureza. Porque no hay que combinar matrimonio (negocio), amor y sexo, asimismo lo afirmaba Millett: “La mayoría de los patriarcados excluyen el amor como criterio de selección de consorte,[...]” (1995:112). En san Agustín tampoco aparece el amor vinculado al matrimonio, solamente el sexo como una necesidad carnal sin valor.

Para terminar, el destino de las mujeres se presenta en el otro extremo de este orden amoroso. Se constituyen en el objeto de deseo, bellezas idealizadas, y así, quedan excluidas de la conformación de su individualidad a través de sus valores o atributos personales. En principio parece un modelo sutilmente menos misógino que el agustiniano, donde la mujer se libera como madre, pero lo es en la misma medida, al destacar en Isolda como atributo fundamental su belleza o sus saberes curativos de menor valor.

4.2. Misoginia fuerte entre modelos amorosos suavizados

En los últimos coletazos del amor cortés, nos encontramos textos literarios crudamente misóginos que irán perdiendo significado social, para más tarde aparecer de manera más sutil en el paradigma del amor romántico. Para la identificación de la misoginia en el constructo amoroso agustiniano, se ha destacado la

consagración de las mujeres como seres inferiores (“bestias”), sometido a la carnalidad, por tanto a la imperfección, y en el amor cortés en los términos de ensalzamiento de su belleza. Este conglomerado ideológico está presente en la cultura de siglos posteriores al romano de Tristán e Isolda con más o menos beligerancia, y de manera paradójica, en obras del mismo autor. Estos casos los presenta Millett (1995) en las obras de Petrarca y Boccaccio, en el primer autor señala como junto a sus exquisitos sonetos de amor también compuso *De remediis ultrisque Fortunae y Espistolae Seniles* que eran obras satíricas sobre la mujer. Y en el caso de Boccaccio, aparte de sus obras más galantes de *Filostrato, ameto y Fiammetta* escribió la obra *Corbaccio* que la autora califica de: “[...] rencoroso oprobio de la mujer” (1995:104)

Para entrar en el elemento concreto de la impureza femenina en el concepto de amor, se destaca un vivo ejemplo de esta ideología en el pensamiento del renacimiento italiano, en Gaspar de Castiglione (1478-1529). Este autor acusa directamente al amor heterosexual de la contaminación masculina, y para ello dice que se fundamenta en Aristóteles. Aunque no aparezca tal afirmación del estagirita en su obra, como afirma el mismo autor del que extraigo la cita, Thomas Laqueur, quiero traerla aquí para ilustrar las ideas misóginas en el terreno amoroso durante esta época:

Cita a Aristóteles para afirmar que una mujer ama siempre al primer hombre con quien hizo el amor –porque en definitiva “recibió del hombre la perfección”-mientras que un hombre odia a su primer amor porque “el hombre [recibe] imperfección de la mujer”. Por extensión odia a todas sus sucesivas amantes porque “todo hombre ama de modo natural aquello que le hace perfecto y odia lo que le hace imperfecto (1994:221-222).

Laqueur también refuta esta idea de misoginia y rechazo de transformación de los varones con una famosa estrofa de *Romeo y Julieta*. Tras rechazar la pelea con Tebaldo, Romeo culpa al amor de Julieta (en segundo término a ella misma) de su indeseable conducta:

“Oh, dulce Julieta

Tu belleza me ha hecho un afeminado

Y ha ablandado en mí el acero de mi valor.” (T. Laqueur, 1994:218)

Siguiendo esta pista del imaginario amoroso en la producción cultural del siglo XX, la misma Simone de Beauvoir analiza en su primer volumen del *Segundo Sexo* la imagen que de las mujeres construyen diversos autores, como por ejemplo Henry de Montherland (1895-1972). Voy a pasar de largo por las ideas misóginas que sobre la mujer madre se destilan en las obras de este autor, puesto que lo que me

interesa destacar son las características de su visión de la mujer amante heterosexual. Para él, la primera es la gran enemiga, y la segunda, si no es identificada como la “gran”, al menos confluye en un parámetro similar como explica en su análisis Beauvoir:

A los ojos de Montherlant, la amante es tan nefasta como la madre; impide al hombre resucitar en él el dios; el destino de la mujer, declara, es la vida en lo que tiene de inmediato, se alimenta de sensaciones, se regodea en la inmanencia, tiene la manía de la felicidad y quiere encerrar en ella al hombre; (...) (2000:292)

Las resonancias de san Agustín en todos estos textos y autores reaparecen con claridad, fuerza, contundencia. Lo que hace perfecto al varón es el amor a sí mismo o al prójimo varón y de manera espiritual, por supuesto, y lo que le hace imperfecto es el amor a la mujer, carnal, porque es lo otro imperfecto. Porque las mujeres amantes y el mismo matrimonio distraen la soledad magnífica del héroe y como literalmente del autor recoge Beauvoir: “necesita que no le distraigan de sí mismo” (2000:293).

El amor heterosexual es una contaminación para el espíritu del varón, porque la mujer es un ser inferior, e igualmente se incorpora al matrimonio en esta perspectiva ideológica. Estas concepciones tan toscamente representadas van a ir desapareciendo, al mismo tiempo que las relaciones heterosexuales van tomando supuestamente otro cariz. Es más parece que hay un interés por ubicar el amor heterosexual en un lugar central de las sociedades patriarcales occidentales cuando en el siglo XIX se sentimentaliza el matrimonio y a mediados del SXX se sexualiza. Así lo documenta Stephanie Coontz (2006) en su texto *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el mundo* según lo describe Mari Luz Esteban (2011:59).

Con esta versión novedosa de la sentimentalización y la sexualización en el matrimonio aparece a partir del S.XIX otra modalidad discursiva de amor en nuestra cultura occidental, el amor romántico. No solamente pertenece a nuestra cultura ni a nuestro tiempo, pero si perpetúa estos espinosos elementos de san Agustín en sus narrativas, actualizándose incluso en los tiempos de extensión de derechos de las mujeres en las políticas públicas. A continuación realizo un esbozo de análisis de dichos elementos y los esquemas simbólicos que se introducen.

4.3. Análisis de los elementos agustinianos en el modelo de amor romántico.

El matrimonio moderno dispuesto a las exigencias de la voluntad emocional y sexual de los amantes, junto con el desarrollo de las políticas de igualdad y la revolución sexual, se han valorado como cambios sociales esenciales. Han ido culminando y colmando el SXX conformando una supuesta democratización

de la vida íntima y de mutualidad amorosa en la cultura occidental, como así se ha defendido desde la academia. Por ejemplo, a partir de mediados del siglo pasado en disciplinas como la sociología se identifica un paradigma nuevo amoroso que incluso será curiosamente nombrado *amor confluyente* por Anthony Giddens. Pero se ha puesto en cuestión por pensadoras feministas y así lo ilustra la antropóloga M^a Luz Esteban:

Este optimismo ha sido criticado por autoras como Wendy Langford, por no analizarse en lo concreto las relaciones entre el poder y el amor, y la influencia en la negociación intra-pareja del contexto social de desigualdad o de la situación jurídico-legal de las mujeres, así como por no clarificar a qué personas/parejas pueden estar afectando más los cambios. (2011:147)

Sin querer entrar demasiado en el problema social de la desigualdad de género en la normativa legal, si es conveniente ahora para lograr distinguir de manera nítida entre dos ordenes de la dominación. Veamos, hay aspectos concretos que muestran obstáculos patriarcales importantes en nuestras sociedades europeas como la existencia de diferencias materiales y jurídico-legales y sin embargo, hay una percepción social de igualdad entre los sexos. Algunas de estas barreras son la desigualdad en el acceso a la titularidad de las propiedades agrarias de las mujeres, o la dependencia de la titularidad de sus esposos en las cartillas de la seguridad social para su acceso a derechos sanitarios. Por otro lado, la legitimidad social y la rapidez con la que se han desmontado las instituciones o derogado normativas de igualdad en cuanto la crisis actual ha mostrado su primer brote, da muestras de que realmente nunca se integro dicho programa de equidad de manera efectiva. Lo destaco porque en el universo de las relaciones heterosexuales estos aspectos y algunos más, efectivamente pueden estar presentes en las interacciones de la pareja, en su toma de decisiones y elección sobre el sujeto amado, o en sus negociaciones y sus posiciones de poder en la relación, de manera que ponga en duda la democratización de la intimidad.

Para empezar por algún lado, se puede ilustrar esta idea con los discursos sociales que se estudian en el trabajo de la socióloga Irantzu Fernández (2009). Uno de ellos, especialmente destacable para este tema, lo rescata en su texto sobre el pensamiento amoroso M^a Luz Esteban: “Un dato llamativo es, por ejemplo, que una mayoría significativa de chicas piense que el amor es suficiente para hacer frente a una conducta agresiva por parte de un chico dentro de una pareja.” (2011:83)

Al calor del análisis que he ido perfilando en los epígrafes anteriores, hay que afirmar que, precisamente es ilegítimo colocar en el amor la transformación de la agresividad masculina, y por tanto, la identidad

del espíritu de la virilidad. Con independencia de que objetivamente el amor fuera el medio adecuado, el obstáculo fundamental es que la masculinidad es ese UNO cultural auténtico que, como tal, debe resistirse a cualquier contaminación de lo otro femenino, y no debe salirse de sí mismo a la manera amorosa agustiniana. Debe mantenerse aferrado a su identidad masculina patriarcal, integrando su cuerpo y sus deseos en el amor a sí mismo y al prójimo en tanto que varón.

Sin embargo, la generalización de esta idea en las jóvenes no es el resultado de una ingenuidad casualmente compartida y extendida a través de las ventanas de las redes sociales. Se accede fácilmente a sus maléficas ficciones en el acervo de nuestra producción cultural más hegemónica: publicidad, cine, teleseries, revistas juveniles, etc. Crean insólitas y embrutecidas visiones amorosas que saltan las alarmas y abren la urgencia de un análisis feminista, para que emerjan los lenguajes simbólicos (lingüísticos e iconográficos), y nos acerquen a ese más allá del amor a primera vista que se proclama en el amor romántico. Y entre ellos, se encuentra la distorsión de esa idea de san Agustín de fusión amorosa, en la que el sujeto se difumina en el objeto amado, que en este caso, viene a decir el amor nos cambia a todo el mundo. Gran mentira.

Como la pretensión de este trabajo no es de carácter sociológica sino filosófica vuelvo al análisis ideológico de este paradigma, en sus elementos agustinianos, y, avanzaré también en la crítica feminista sobre su material simbólico. Para ello de nuevo me sumerjo, al menos en pequeñas dosis, en una de nuestras actuales producciones artísticas y culturales, ahora en un guion cinematográfico. En la mayoría de los géneros más comerciales, se proponen fundamentalmente amoríos heterosexuales que constituyen un subtema bastante central en sus narraciones. Para el cine o la literatura, “el pan nuestro” del éxito de cualquier género precisa de una historia de amor más o menos turbulenta, así nos encontramos una historia de amor en libros sobre ciencia-ficción, o en películas sobre cualquier temática. Por si fuera poco, existe también, para un gusto más fanático, el género exclusivamente de amor, en la mayoría de los casos bajo un esquema ideológico concreto.

Como decía ahora el deseo pasional toma protagonismo en clave de lo que se ha llamado *amor romántico*. Extendida en occidente la idea de la subjetividad individualizada, o mejor dicho tremendamente exaltado el individualismo, y en medio de una crisis en el sentido amplio de su significado a todos los ámbitos, aparece este amor idealizado con más o menos fuerza en las producciones culturales. Una crisis que no solamente deviene en su versión económica financiera, sino también en el colapso transnacional más invisibilizado de los cuidados de la vida que están inmersos en las prácticas y discursos amorosos femeninos.

Curiosamente, en este momento crítico de nuestro sistema capitalista, las productoras cinematográficas lanzan al mercado muchos productos comerciales que machaconamente remasterizan los romances entre príncipes y princesas. Con la diferencia de que ahora aquel *amor cortés* cabalga a lomos del amor idealizado: verdadero y eterno, pero con un final feliz, en unión matrimonial. Las pasiones amorosas y guerreras se apaciguan con el rescate del varón caballeroso después de un maremágnum de obstáculos y peligros de los que logran salvarse gracias a su pericia. Finalmente, el amor triunfa acomodándose en un lugar social de jerarquía afectiva que da primacía a la familia nuclear, es decir, su valor está muy por encima de cualquier otra relación amorosa.

Muy a nuestro pesar, muchas mujeres jóvenes y adolescentes (a veces no tan jóvenes) siguen suspirando por vivir alguna de esas principescas historias, aunque tengan que perderse en una muerte segura de sí mismas, de su proyección vital, en favor del proyecto del varón. Incluso, aunque el contexto actual de separaciones y divorcios les sigan testificando un amor “verdadero y eterno” bastante limitado en su certeza y su tiempo.

El análisis de este paradigma no pretende dar cuenta de todas las expresiones del concepto amoroso de nuestro planeta, ni que se entienda como una simple derivación reducida del amor agustiniano o el *amor cortés*. Pero si hay coincidencias con estas matrices discursivas y sus prácticas que pondré en comparación en algunos casos, con el fin de localizar lo que se ha ido hilando en común con este nuevo patrón. Al mismo tiempo, por supuesto, se distingue lo novedoso, así con esto y lo viejo, lograr identificar el conjunto de pretensiones ideológicas y simbólicas que se han ido entretejiendo en esta forma.

Para empezar a situarla es clarificadora la definición del *amor romántico* de Roland Barthes. Indica que más que un momento histórico del amor es una manera de existir muy extendida en en la actualidad:

Este territorio inmenso, secular, internacional, transcultural, definimos un cantón muy particular, minúsculo, insignificante (insisto): apelación arbitraria, pero que nos viene dada por un adjetivo: el *amor romántico* (denominación imprecisa, pero cómoda, que designa más una modalidad existencial que una fase histórica) (2007:48).

A partir de esta localización, se inicia la tarea de ilustrar las características de sus elementos con unas pinceladas hermenéuticas a algunos de los mensajes simbólicos amorosos, implícitos en el guion de una producción cinematográfica. En concreto, es la película estadounidense *Crepúsculo*, de género fantástico dirigida por Catherine Hardwicke en 2008 y basada en la novela del mismo nombre escrita por Stephenie Meyer. La centralidad de la historia es el relato de amor a un vampiro, Edward Cullen, narrada

por su protagonista adolescente Bella Swan -curiosamente en estos temas las mujeres si que narramos en primera persona-. Así, dadas estas características, la película podría clasificarse en algo así como género fantástico-romántico. El aterrizaje triunfal de esta primera película de la saga entre la adolescencia femenina en occidente, se observa en una gran respuesta comercial. En agosto de 2009, la película alcanzó los 383.520.177 dólares de recaudación en salas de cine de todo el mundo y, otros 163.714.021 dólares en ventas de DVD en Norteamérica².

La historia de amor dibuja un cuadro ideológico romántico al más puro estilo de los cuentos tradicionales de princesas y de *novelas rosas*. Un género que precisa de un príncipe azul o héroe de superioridad económica, de mayor edad, y/o más poder de algún tipo que las mujeres y el resto de varones. Este varón suele presentar el amor hacia la mujer en el escenario de una supuesta mitad esperada desde siempre, fusión que encaja a la perfección para dar forma a una unión que todo lo puede, y que va a dar prestigio o dignidad perdida por alguna causa a aquella. El sentimiento amoroso aparece como un rayo desde un primer encuentro de los amantes y se expresa en términos de atracción irremediable, de manera que, los sujetos no pueden contener su cuerpo y su mente al movimiento que provoca el deseo. Pero es una pasión amorosa que tiene otra cara más oscura como describe M^a Luz Esteban: "(...) tiene como fin la posesión, la exclusividad y la fidelidad, y donde los celos son la medida del amor." (2011:55)

El efecto de definir el amor como aquello que se espera desde siempre, imprime esta realidad menos poética, es el destino verídico, y no cabe ningún otro amor con independencia de cómo se desarrolle materialmente la relación. Es decir, si finalmente está historia desemboca en una relación de maltrato, como apunta el camino de su delirio ideológico, pues mala suerte, porque es lo que te ha tocado en el reparto. La vinculación de fusión es irremediable, en la misma medida que el concepto agustiniano. Hay que lograrla, es más, buscarla, porque esta predestinado que cada cual tenemos una mitad esperando.

Como decía este film cumple todos los requisitos. Dada la población a la que va dirigida: adolescentes, se sobrepasa los límites de una posible sutileza estética, y de manera burda se imprimen todos los elementos del ideal romántico. La superioridad del chico es más que sobresaliente: más poder representado por la supremacía del vampiro, la familia del chico es de clase media alta y queda bien explicitado a través de la vivienda, los lujosos automóviles,.... Por supuesto, su rol es de héroe salvador y el de ella de víctima salvada, además marca el terreno y se muestra celoso frente a las intenciones

² Datos de recaudación sacados de: http://es.wikipedia.org/wiki/Crep%C3%BAsculo_%28pel%C3%ADcula_de_2008%29#cite_note-49

amorosas del chico-lobo. Y dado el atributo de inmortalidad de los vampiros, lo más impresionante es que su amor puede ser eterno, pero de verdad, en concordancia con esa posible eternidad de sus “novidas”.

Siguiendo con la breve descripción del guion, la violencia física y visible aparece en el centro de la acción de la película, en la pelea de *Edward* con los vampiros malos que quieren matar a *Bella* -curiosamente para ensalzar los arquetipos, su nombre se reduce a una cualidad feminizada-, porque es humana. Y para lograr un perfecto ensamblaje del esquema de amor romántico, esta será la marca de sus diferencias y de la propia tragedia de su amor imposible, al estilo del *amor cortés*. Además de la superioridad de clase, económica, la propia de la especie (vampiro/humana) que termina de redondear las especificidades necesarias para componer este modelo amoroso como muy bien lo destaca M^a Luz Esteban: “Por tanto, el amor no es sólo una categoría cultural o de género, es simultáneamente una categoría de clase, una categoría étnica, una categoría sexual, una categoría de parentesco...” (2011:55).

Lo que definitivamente contextualiza este paradigma son los propios diálogos y el cuidado romántico de los escenarios (colores fríos, oscuridad...). Hay especialmente algunas escenas atravesadas por una violencia simbólica patriarcal heterosexista que raya con lo burdo, y para su análisis posterior, entre ellos, transcribo esta conversación entre los amantes de este film dirigido por Catherine Hardwicke:

“Edward: No sabes el tiempo que llevo esperándote.... Y así el león se enamoró de la oveja

Isabella: ¡Qué oveja tan estúpida!

Edward: ¡Qué león tan morboso y masoquista!” (2009, 53’33”)

Describo con duros adjetivos los mensajes de esta película, pensando especialmente en este. Expresa la violencia en la connotación implícita en ambos animales que propone nuestra simbología cultural. El león, rey de la selva, es agresivo, cazador, en el otro caso, la oveja, es un herbívoro especialmente victimizado, presa destacada para las especies carnívoras. Cabalmente y en todas partes del mundo, si nos paramos a pensarlo entre un león y una oveja, a lo sumo, puede haber una cena, nada romántica, en solitario y por parte del primero, pero no una relación de afecto.

La identidad carnívora y fuerte del León le coloca en una jerarquía alimenticia superior, que representa de manera simbólica la asimilación de los atributos “nutricionales” de la oveja, y además como rey, es revestido con la simbología del linaje noble. El espíritu supremo de la masculinidad se ensalza sin cortapisas, y aunque sea una tragedia ser vampiro para el propio protagonista, el resto del pueblo y sus

amigas demuestran abiertamente la suerte que tiene Bella. Asimismo ella lo corrobora desde el deseo irremediable a ese viril espíritu en otro diálogo. A la luz tenue de la mañana y entre los rayos de los árboles, él le muestra su cuerpo incorpóreo brillante, y el diálogo es el siguiente:

“Edward: Esto es lo que soy

Bella: Eres hermoso

Edward: ¿Hermoso? Esta es la piel de un asesino Bella. Soy una asesino, todo cuanto me rodea te invita a venir a mí, como si lo necesitases [...]” (Catherine Hardwicke, 2009, 50’06”).

Entre los dos diálogos queda patente el despliegue del amor a la virilidad, el deseo amoroso irremediable a ese espíritu incorpóreo, muestran algunos retazos de nuevo del amor descarnado al modo agustiniano y su narcisismo. Y en segundo lugar, abiertamente explicita la relación dialéctica y simbólica del dominio en términos de vinculación irremediable de ella hacía él, que a pesar de ser un asesino, hay atracción fatal, pero confía en él. Precisamente es de lo que se trata, de cómo legitimar que la masculinidad se coma amorosamente a la feminidad en sus delimitaciones más hegemónicas, o dicho en su línea metafórica, de cómo brindar devoción a la intocable identidad suprema del rey león por parte de las tiernas y sumisas ovejas. La prueba, en concreto, es que él tiene claros sus fines, la lucha contra los malos, mientras que la protagonista no expresa lo que quiere llegar a hacer en su vida, solamente está trágicamente enamorada. Ese es su destino.

Ella ama intensa, incondicional e irrevocablemente como se deja patente en toda la cinta (Catherine Hardwicke, 2009). Por supuesto incita a la farsa que al principio se mencionaba, ya que a través del amor ella logra modificar uno de los atributos de poder del amado, la capacidad de averiguar el pensamiento de las mentes humanas, ya que él puede leer las intenciones todo el mundo exceptuando las de ella. Aquí encontramos esa pequeña pérdida de identidad, de feminización de la virilidad: la dispersión del “yo” que tanto le atormentaba a san Agustín, y de la misma manera al protagonista de la película. Pero es una licencia pequeña que se pueden permitir.

La complementariedad de estas dos identidades tiene un futuro bastante negro para lograr la fusión equilibrada de DOS individualidades en el UNO. En concreto, parten del máximo nivel de relación de oposición en ese orden jerárquico y sexista, puesto que el varón vampiro expresa una subjetividad individualizada muy fuerte, de otra “raza” o “etnia” si se quiere irónicamente, aunque sea fantástica, y sobre todo, no ya violenta, sino asesina de humanos. Y en el otro extremo, ella, amadora intensa, sin “yo” singularizado en un proyecto personal, y perfil completo de víctima.

Esta expresión amorosa lleva a la exageración los extremos simbólicos de las dos identidades sexuadas conformando el más absoluto ideal de fusión de la oposición, que a su pesar buscan el Bien Supremo, la fusión amorosa en UNO. De manera parecida lo explica J. Roca y lo transcribe M^a Luz Esteban: “Y el amor estaría sujeto a un intento de reconciliación de opuestos, deseos contradictorios, fuerzas dialécticas en conflicto, como son el deseo de fusión, con la consiguiente aspiración al amor eterno, indivisible, libre de mentiras, y el deseo de individualización (...)” (2011:59)

Con ese amor que todo lo puede, son capaces de solventar todos los obstáculos incluso los de sus propias diferencias de especie: una mortal, el otro inmortal, uno asesino, la otra víctima. Y la más esencial, la muerte como atributo humano que ella está dispuesta a perder, convirtiéndose en vampira. Para lograrlo, va a difuminar su sí misma hasta su desaparición. Un amor indiferenciado que como *caritas* pone al resto de la diversidad y singularidad fuera de juego, en honor a la fortaleza del “yo” de la supremacía viril.

Entonces, para enfrentarse a las exigencias de la fusión en UNO de las dos individualidades como en esta misma película tan rotundamente se narra, quien esta dispuesta a cambiar su identidad, a pertenecer a lo otro amado, es la identidad femenina. Identidad sin contenido que está llamada a dispersar su “yo”, si es que lo tiene, para dejar de ser lo que es, incluso a lo que pertenece esencialmente, humana. De esta forma, quiere convertirse en una mujer vampira unida eternamente a la inamovible y fija identidad narcisista de un viril vampiro. La muerte de la humanidad de *Bella* se puede extrapolar a la infravaloración de su identidad, y representa en este modelo amoroso la desaparición de la subjetividad individualizada de las mujeres en favor de la virilidad, de manera que el bien supremo ÚNICO del amor sea posible.

El encuentro con lo otro, con ese otro opuesto que se inscribe en la diferencia sexual y de género, por su puesto, dual, no puede estructurarse en una contaminación mutua, en una dispersión de dos individualidades, porque entonces ese UNO divino masculino trágicamente se perdería en la feminidad. Y si esto ocurre la mujer, ese ser inferior, que le ha dispersado en su fin patriarcal pasa a ser responsable y divinizada en su vertiente maléfica: Eva, la mujer falta, Pandora.... El horror a esta pérdida se hace patente en esta configuración de la maldad, que delimita cuál es el lugar de las mujeres buenas para la virilidad, y hacía donde tienen que tender. Por supuesto, no pueden ser libres, ni dejarse llevar por la aventura de la construcción de su “yo” individualizado.

Las diferencias con el *amor cortés* es el conocimiento carnal entre los amantes, además, el varón deja entonces de ser siervo de una Señora idealizada para ser el legítimo dueño sexual de su amada. La

actividad sexual femenina de adecuado orden moral se estrecha en el manto del amor, fuera no es legítimo, así el amor y el sexo quedan finalmente unidos.

Llegado el momento de recopilar los puntos fundamentales de este esquema del *amor romántico* se puede decir que este paradigma es de nuevo irremediable y eterno, en el sentido de que los amantes están destinados a amarse espiritualmente, la diferencia es que introduce la carnalidad. Un amor que, al contrario que el *amor cortés*, logra superar todos los obstáculos derivados de sus diferencias y otros males para mantenerse juntos. En este punto se ha suavizado la tragedia final de su pasión, y la muerte simbólica de los dos amantes se reserva a una, la mujer. Ahora este sufrimiento sin fin pasa a otros relatos más centrados en amores de atracción puramente sexual que llevan a los hombres a su perdición, sin la relevancia del amor espiritual. Luego este modelo actual destaca aún más esos arquetipos de mujeres tan opuestamente diseñados: María y Eva.

Lo importante es que se mantienen elementos de san Agustín que en el amor cortés no son posibles como el logro de la fusión amorosa. El encuentro entre los amantes es el momento de pasión, aunque también la ausencia sea para las mujeres otro espacio de ardor en el recuerdo. La relevancia suprema de la espiritualidad, viril, en el desarrollo de sus luchas contra el mal de nuevo también están presentes, y en la misma medida en detrimento de la carnalidad que está en un segundo plano. Y ante todo un importante falonarcisismo desplegado en la unión de la heterosexualidad a la cruzada de amor a sí mismo y a su proyecto divino de civilización viril.

Aunque la mujer aparece más visibilizada dispone de un papel en exceso emocional, que, como decía, la lleva a sacrificar su identidad y su vida en favor de su amor. Se obvian sin ningún dolor sus propios deseos, pasando de manera automática a formar parte de los fines de su amante, en este caso, para acompañarle en su cruzada contra los vampiros malos. Ella se coloca en el lugar de la víctima para ser la justificación guerrera del protagonista, la fuerza que le empuja a mantener sus ideales individuales como en *el amor cortés*: luchar por el dominio sobre los otros y lograr un estatus de héroe. Es decir, el "yo" interior en busca de la autosuficiencia masculina deseada por san Agustín, ahora se arma de un complemento femenino que esta dispuesta a todo para la proyección del espíritu viril. Y además logran esa fusión con lo otro, imposible en el amor cortés, de manera que la heterosexualidad ya tiene lugar en los fines del patriarcado. Será el matrimonio o la pareja unida que tarde o temprano se prolongará en un modelo de familia nuclear, como estructura fundamental para un patriarcado unido al capitalismo.

El paradigma del *amor romántico* es nuevamente un testimonio del orden de violencia simbólica patriarcal, en el que la misógina subyace en la ausencia de la individualidad de las mujeres, en su

ubicación como complemento en los fines de la virilidad. La protagonista es esa buena esposa y amante que no pone en peligro la subjetividad del varón, y aunque en esta película no aparece el personaje de Pandora, suele distinguirse en otras con este mismo esquema ideológico. La trascendencia de verdad está en la cruzada del protagonista contra los vampiros malos, y como varón tiene de su parte todos los atributos precisos del patriarcado para la lucha. Del otro lado, la protagonista dotada con todos los elementos de inferior valor, idealizada de nuevo únicamente en honor a su belleza, aunque eso sí, de raza o etnia blanca occidental.

Con este conjunto de elementos del concepto de amor agustiniano, aterrizados en el análisis de los dos mitos y en periodos históricos diferentes, bastante amplios entre sí, podría entenderse que en realidad este discurso del pensador tiene un orden objetivo, por tanto, científico que se ha testado en los discursos amorosos posteriores. La perpetuación en la historia de la construcción de esta subjetividad amorosa convierte sus diferencias en biológicas, y la construcción del encuentro entre los amantes y la fusión, en natural. Además, se revela como verdad en el origen de la conceptualización, el hecho de que hayan sido concebidos por autoridades del conocimiento filosófico como es el mundo clásico y el propio san Agustín. Y como decía en la introducción, el mismo discurso popular ha dispuesto de estos paradigmas amorosos para darle ese revestimiento de naturaleza (física o química) al amor, y a esas supuestas medias naranjas que somos los seres humanos, o mejor dicho, las mujeres.

El cariz de objetividad de esta conceptualización amorosa, como otros discursos, se fundamenta en la organización del conocimiento a través de un sistema de categorías de clasificación de nuestro entendimiento. Una forma de construcción del mundo que se establece bajo el orden simbólico del lenguaje que, hasta la fecha, ha estado sometido a un esquema ideológico patriarcal, sobre todo en el caso que nos traemos entre manos, el amor, en el que están implicados, mujeres y hombres.

El análisis precisa de una reflexión estratégica que haga una exploración trascendiendo el orden del sistema de categorías del entendimiento, para visibilizar la naturalización de la historia y la arbitrariedad de la cultura en la construcción de este cosmos amoroso de subjetividades complementarias, al mismo tiempo evidenciar el principio androcéntrico que subyace en el mismo. Así, se incorpora desde la antropología con perspectiva feminista, la estrategia de análisis materialista de la economía de los bienes simbólicos. El fin es identificar los intereses ideológicos androcéntricos en las atribuciones opuestas adscritas a ambos sexos. Todo un universo simbólico que se despliega en favor del logro de la supremacía autosuficiente viril, y por tanto, de los sueños de perfección divinizada puestos en el UNO. El medio es la configuración de un orden de violencia simbólica en la relación entre los sexos

que, a través del orden social y sobre todo de la socialización simbólica, organiza un espejismo de naturalismo en el amor, clave fundamental de la dominación de las mujeres por parte de los hombres. En el siguiente epígrafe se presenta este análisis a partir de autores como Pierre Bourdieu y Marcela Lagarde.

5. IMPLICACIONES DE LA ECONOMÍA DE LOS BIENES SIMBÓLICOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA PERFECCIÓN DEL UNO PATRIARCAL Y SUS REPERCUSIONES EN LAS IDENTIDADES SEXUALES Y DE GÉNERO.

A lo largo del análisis en los epígrafes anteriores han ido emergiendo los papeles que mujeres y hombres interpretan en el concepto de amor agustiniano y sus mitos. La organización de esta división entre los sexos en torno al amor muestra la arqueología objetiva en la que se ha conformado, el principio androcéntrico expresado en un falonarcisismo.

Para centrar el análisis primero paso a recordar la distinción entre los sexos que san Agustín retoma del Evangelio, donde el varón es el representativo, superior en espíritu que la mujer, que es madre. Una identificación de las mujeres, apegadas al sexo, a la carne, a la mundanidad, valoradas en negativo que recrean el mito femenino maternal por parte de los hombres. El patriarcado ha presentado la vida desde su aparición dividida en un doble valor como describe Simone de Beauvoir: "(...) es conciencia, voluntad, trascendencia, es espíritu; y es materia, pasividad, inmanencia, es carne."(2000:230)

La representación en clave ambivalente de la vida toma un significado sustancial en la simbolización sexual, y su organización jerárquica ha privilegiado al hombre que ha huido de la identificación con la carne, insistentemente rebelde, siglo tras siglo, contra su propia naturaleza. Aquella que tantos imaginarios míticos de la virilidad patriarcal ha fabulado entre la vida, el amor y la muerte. Descarnado se ha colocado en el lugar de dominio de eso otro de su especie, la mujer, en tanto que sexo gestador de materia y vida, presto por el horror de perder sus privilegios fundados en un principio de autosuficiencia.

El temor agustiniano de la pérdida del objeto amado, en este caso del amor a sí mismo, queda patente en la divinización de esa feminidad que puede hacerle olvidar el control sobre sí mismo, malogrando la supremacía de la virilidad. Bajo una instauración, eterna en la historia, de una categorización dual de las mujeres en cada una de las figuraciones propuestas (madre buena/castradora, esposa y buena compañera/Eva,...), su miedo simbólico se describe de manera precisa en este texto:

Las fuerzas que se sospecha que actúan en la oscuridad y el secreto de las relaciones íntimas (“encima de la almohada”) y que retienen a los hombres por la magia de las ataduras de la pasión puede hacer olvidar las obligaciones derivadas de su dignidad social, que determinan una inversión de la relación de dominación que, ruptura fatal del orden corriente, normal y natural, está condenado como un fallo *contra natura*, idóneo para reforzar la cultura androcéntrica (Bourdieu, 2000:135).

Estos mitos a los que responde el de Pandora o la Eva del relato bíblico sobre el pecado original, suponen la elaboración literaria de una justificación ética de los males del mundo, viril, claro. Hesíodo presenta a Pandora como la mujer origen de las mujeres, una plaga de males que los hombres tienen que sobrellevar. Alimenta esa visión femenina productora de la sexualidad contaminante que va a ser la pérdida de la virilidad y la responsable del mal. Kate Millett transcribe literalmente del autor su lírica descripción: “(...) una peligrosa tentación con mente de zorra y ladrona por naturaleza, llena de crueles deseos y anhelos que consumen el cuerpo, mentiras, pérfidas palabras y un alma traidora, en una palabra, una trampa enviada por Zeus para la pérdida de los hombres” (1995:114).

En el otro extremo de la categorización de oposiciones, el varón patriarcal sueña, en cambio, con ser ese fuego puro, esa Idea absoluta. Un UNO que responde al principio de primacía de la perfección de la virilidad patriarcal, la autosuficiencia, con el que pretende someter a ese otro, femenino pérdida, a través de la pasión en el amor heterosexual. Sus imágenes han perdurado, como vemos, a lo largo de siglos en nuestra cultura para mal de nuestros males, y el pensamiento feminista así lo ha puesto de manifiesto en muchos textos lúcidos como el de Simone de Beauvoir o Kate Millett.

El estudio materialista simbólico que realizó Pierre Bourdieu sigue la estela indicada por las anteriores autoras. Define e identifica la violencia simbólica patriarcal que subyace en nuestro sistema cultural de categorías opuestas y dualistas como las descritas sobre las figuraciones femeninas. En este sentido, describe la correlación de fuerzas materialistas simbólicas entre los sexos, perfilando de manera clara su interrelación jerárquica y su asignación en cada una de las series de dicho sistema simbólico: alto/bajo, arriba/abajo, seco/húmedo, cálido/frío. Las primeras de cada pareja, de más alto valor social, están adscritas a la masculinidad, mientras que las segundas, de menor valor, son atribuidas a la feminidad. Y como ya he referido en diversos momentos de este texto esta serie continúa en el mismo orden sexual con otros pares: idea/carne, espiritual/material, luz/oscuridad, racional/irracional, *caritas/cupiditas*.

Si nos adentrarnos en concretar la materialización de estas formulaciones simbólicas en el amor heterosexual, el deseo masculino queda reflejado por el ardor que será apagado por la frialdad

refrescante de las mujeres. El frío que constituye a las mujeres es por tanto, ese extremo aniquilador que puede acabar con la calidez varonil, y supone el peor defecto en Pandora al desposeer al hombre de su perfección. Este es el gran problema del amor de los varones a lo otro diferente, de ahí que se ubique de manera autorreferente, narcisista.

La primacía masculina y la infravaloración femenina se reproducen en los cuerpos sexuados, identificados como mujeres y hombres, naturalizando su inclinación, de manera que se hace muy difícil de identificar incluso entre las dominadas. El autor nombra y describe este esquema ideológico de la siguiente manera:

La violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término del sentimiento (Bourdieu, 2000:12).

Al compartir y diferenciar una socialización dualista, este sistema de categorías se internaliza en el cuerpo entretejiendo un dispositivo normativizador que se dispara en una relación dialéctica vinculada por la dominación. Lo harán a través del conjunto de percepciones, pensamientos y acciones. Y, como si de una sala de espejos se tratara, en cuanto se avistan las imágenes de mujeres y hombres, se reflejan automáticamente las inclinaciones dualistas y opositoras que de cada cual se espera. Así puede ocurrir en muchos grupos sociales que si un varón mira a los ojos de una mujer desconocida, esta automáticamente responde como se espera según su inquietud: mantiene unos segundos la mirada y la baja, o rehúye mirando a otra parte como si no lo hubiera percibido, pero sabe que lo que no debe hacer nunca es fijarla retadoramente. Es lo que el autor llama “habitus”, que inclina a los cuerpos de manera inconsciente a dar una respuesta acorde a esa relación sexual de dominación. Atravesará todas nuestras formas de comunicación emocional y de conocimiento, para imprimirles un carácter de naturalización biológica a todas sus expresiones y la propia configuración de los sexos.

Bourdieu destaca la eficacia de este dispositivo hasta en el propio ámbito del conocimiento, donde la violencia simbólica burla a los mejores estudiosos del análisis del inconsciente como Lacan. La tradición de la reflexibilidad, en concreto Roberto Speziale-Bagliaca describe al mismo pensador del psicoanálisis como: “un perfecto ejemplar de la personalidad falonarcisista, caracterizada por la propensión a acentuar los aspectos viriles en detrimento de los aspectos dependientes, infantiles o femeninos, y a entregarse a la adoración” (Bourdieu, s.f.:2)

En la misma medida burla la conceptualización del amor agustiniana, configurando una matriz arbitraria y naturalizada. El discurso amoroso y sus mitos van a estar inmersos en ese esquema de categorías simbólicas, tanto o más que otros discursos del conocimiento. Es más, entre los vericuetos de eso que llamamos sentimiento, en este caso amoroso sexual, se van a van a disparar todas las impresiones del dominio de manera privilegiada. En este sentido dice el mismo Pierre Bourdieu: "(...) el amor es dominación aceptada, desconocida como tal y prácticamente reconocida, en la pasión, feliz o desdichada." (2000:133)

En nuestras sociedades esta violencia simbólica ha puesto a la virilidad dominadora en un elevado pedestal, o como dice Bourdieu: "comparada como una nobleza" (2000: 79), y para lograr este duro linaje se ha nombrado UNA, identidad universal, espiritualidad perfecta que no puede contaminarse, ni salirse de sí en su apertura amorosa sino lograr una autorreferencialidad. Y lo ha hecho en oposición a lo otro, a la feminidad que como *cupiditas* se abre deseosa y se difumina con el mundo, de manera que este amor conceptualizado en tanto que carnal como un "salirse de sí" es feminizarse, rebajarse. Desde los mismos estudios sociológicos se visibiliza el nivel de acogimiento de estas interpretaciones simbólicas, específicamente se alude a las encuestas a mujeres referidas en el texto de M^a Luz Esteban: "Muchas señalan que en el momento del enamoramiento el hombre *deja de ser hombre*, de comportarse como tal" (2011:54). Y en la misma línea la autora apunta con la afirmación de Roland Barthes: "Un hombre no está feminizado porque sea invertido, sino por estar enamorado." (Mari Luz Esteban, 2011:46)

Cuando eso ocurre en los hombres, que el amor les descentra de su férreo linaje viril, entonces la responsabilidad de su perdición es la mujer, que pasa a identificarse con esa fuerza maléfica: Pandora y todas sus figuraciones. Se ha perdido entre *cupiditas*, llevando al olvido a *caritas*. En cambio para las mujeres esta situación es y debe ser bastante habitual, descentrarse emocionalmente, perderse perdidamente en su fin de amar, como así mismo la define san Agustín, una bestia sin solidez del "yo".

Teniendo en cuenta lo anterior, el amor entendido como movimiento que saca a su ser de sí mismo, es el misticismo hecho instrumento de colonización para y por el mundo del otro, los varones. Mientras que el amor en sí y para sí, sin contaminarse del mundo, tan exaltado en *el amor cortes*, es digno del espíritu de la perfección viril, que fluye en su interior en aras del conocimiento y control sobre sí para lograr la individuación, y la supuesta autosuficiencia.

Este amor, para que sea tal, tiene que lograr el afecto sin medida y con un sentido concreto. Tiene que vincularse en una relación dialéctica de dominación centrada en el pundonor curiosamente, es decir, el honor dispuesto en la fidelidad carnal y espiritual de la mujer. La mujer, buena esposa tiene que ser fiel a

los fines de su virilidad, y para eso curiosamente también desde la carnalidad, o la ausencia de adulterio, para expresarlo con claridad.

Por tanto, la fusión por la que tanto se suspira en el amor romántico, la de verdad es la unión de la supremacía del espíritu viril y su complemento de fidelidad femenino. En términos más filosóficos, es una relación dialéctica entre amo y esclavo, entre dominado y dominada, una esclavitud satisfecha que apoya y coopera a los fines de la virilidad. Aquella que se expresa en las producciones literarias o cinematográficas más juveniles y torpes más o menos de la siguiente manera: con tu amor de buena mujer que se entrega totalmente, mi ser viril, mi “yo” te poseeré a ti y al mundo con tu ayuda, y en esta lucha el fin es salvaros de los otros que como mi “yo”, también quieren dominarlo.

Una lucha social, simbolizada antes en la guerra, contra aquellos que son malos porque me impiden organizar el mundo como “yo” lo deseo, por mí y para mí, desde el poder que me da mi autoridad individualizada y para someterlo al principio de mi realidad. La individualidad agustiniana emerge aquí con una cara más despejada, aquel “yo” masculino que el pensador compone en su identidad amorosa espiritual, forzado a no dispersarse, se actualiza en este “yo” dominador. Desde su mirada del mundo contemplativa, mantiene su “yo” violentamente compacto en aras de reproducir el orden simbólico patriarcal.

La dureza de esta experiencia masculina responde a la matriz exigente de la dominación, que como todo orden de poder tiene ese otro lado oscuro, por el que los dominadores son dominados por su propia dominación. El proceso de la socialización del dominador requiere la impresión de la formación de su propio cuerpo para lanzarse al cuadrilátero de la competitividad social a la que está impelido como varón. Ese autoconocimiento definido por san Agustín es formarse una idea de sí mismo en el que sus palabras se hacen verdaderas y crean realidad en expresiones diferentes: “como unas órdenes, bendiciones o maldiciones que hacen que suceda, mágicamente, lo que enuncian (...) (Bourdieu, 2000:91).

Este varón, agustiniano, por el que fluye la divinidad patriarcal, se constituye en la identificación del principio de la realidad con el principio del placer, que confirma que sus deseos son hechos y su palabra es la ley. Esta perfección de la subjetividad dominadora viril se coloca a sí misma en el centro del amor, de manera narcisista. Conecta una suerte de autorreferencia en la que esa identidad “yoica” no tiene que salirse de sí misma para encontrar la perfección a la que amar, porque él, su espíritu divino fluyendo por su cuerpo, es el mundo que hay que amar. Ese amor espiritual agustiniano del *amor cortés* que ama el amor, un amor que atraviesa su cuerpo pero sin contaminarse de la carnalidad de lo otro. Y es que no

puede hacer más carne que la que inspira la perfección de su propio cuerpo a través por el espíritu, ahora totalmente profano de la virilidad.

Con este fundamento, la partida amorosa tiene ya de antemano unos jugadores y jugadoras con cartas diferenciadas sexualmente, para responder al esquema bien ensamblado del amor romántico en la organización social heteropatriarcal. Con la individualidad de la virilidad, se espera de los hombres que se presten a ese juego de lucha por el dominio a otros con el de lograr capital social y simbólico que representan la imagen de los privilegios de un grupo o colectivo dominante. Unas luchas sociales que antes fueron la guerra, y que ahora se enfrascan en competencia entre varones, donde se inscribe la necesidad de exaltación de la idea del “yo” de la que las mujeres en principio están exentas.

Aunque ellas gozan de la posibilidad de tomar distancia de estos juegos sociales masculinos y no participar, esto no es más que un efecto de la dominación y del giro del poder por procuración que ellas tienen que realizar en el juego social. La realidad de esa sombra gris que las define como astutas e intuitivas, es un espejismo de un reflejo de espejos simbólicos en el que están a menudo condenadas a reflejarse por una solidaridad amorosa con el varón dominador, mejor llamada fidelidad. Para nada el patriarcado les ofrece a las mujeres una participación intelectual y afectiva en el juego, pero si las obliga a seguirlo de manera incondicional.

Dicha fidelidad pone en funcionamiento una subjetividad femenina dispuesta a ser colonizada por la virilidad, sujeto de amor por excelencia. En este sentido afirma la antropóloga Marcela Lagarde: “Los hombres son el sujeto del amor y de la sexualidad, de ahí su centralidad y jerarquía.” (2008:2)

Así, las mujeres se fusionan a ese “yo” viril, a sus proyectos socioeconómicos y en calidad de sostenedoras de las necesidades afectivas y de adoración de la virilidad en pro de su autosuficiencia en el mundo público, político y económico. Ellas se adscriben como puntal y complemento de la perfecta identidad del UNO que se detenta en ellos, porque en realidad es su ser en el mundo, la virilidad patriarcal dominadora capaz de construir realidad económica. Pero sólo quiero pasar de puntillas sobre el tema del poder económico y social en el paradigma heteronormativo como ilustración de la complejidad en la que se ha ido convirtiendo el *amor romántico*.

Volviendo al orden simbólico y su paradigma de amor romántico es lícito que las mujeres se pierdan entre la subjetividad masculina patriarcal, porque es divinizada y digna de adoración por sí misma, como afirmaba san Agustín. Desde ella y por ella se va a fraguar todo el complejo del conocimiento falogocéntrico y las superficies del sentimiento amoroso falonarcisista. En el otro extremo de la dualidad

imperante, las mujeres quedan suspendidas en el eterno deseo de amar a un él, que es el UNO. Así, ellas recrean su biografía para amar, respetar, adorar; y ellos, para ser amados, respetados, adorados.

Curiosamente en el *amor romántico* las mujeres son acción de bien hacia otros, se pueden salir del ser en sí hasta difuminarse amorosamente porque no son sujetos individualizados, sino sexo y carne. Y en ese amar habitan reflejando como un espejo el patriarcado con el que son habitadas, repiten insaciablemente ese amor ÚNICO legitimado para extender la adoración a la virilidad dominante y la misoginia, en la línea que explica esta gran antropóloga:

Un amor muy patriarcal que resulta funcional al mantenimiento de la dominación de las mujeres por los hombres. (...) Resulta duro, pero es así: la fantasía amorosa de muchas mujeres es relacionarse con un esclavo, con una esclava, que tengan una esclavitud de su propia esclavitud (M. Lagarde 2005:374)

Las mujeres tienen vedado el amor a nuestro ser, al ser en sí, a nuestro espíritu, porque somos materia sin proyectos propios, como veíamos en los campos de categorías opuestas. Porque no somos el varón representante de los sexos de san Agustín, sino la madre apegada a la carnalidad y al sexo. Ellas se han transfigurado en el objeto dador de amor, una madre eterna e incondicionalmente amorosa fundamentalmente de lo otro viril.

Estos elementos aparecen plenamente en el mito amoroso *romántico*, puesto que ella tiene que sacrificar su “yo” en favor del triunfo de la fusión, como asimismo se descifraba en el análisis del argumento de *Crepúsculo*. Igualmente en el *amor cortés*, a pesar de que el guerrero se haga siervo de la dama, la realidad es que la servidumbre es el vínculo mediante el cual ella es ese objeto que coopera y justifica su lucha, la extensión de su espiritualidad. Ambos paradigmas y sus elementos agustinianos heredados, en sus diferencias narrativas líricas, nacen inscritos en el mundo del dominio simbólico patriarcal.

Fundirse y perderse mutuamente los sexos en el amor, es una narración literaria que pocas veces ocurre, es un concepto de amor puro que tiene que ver más con una ficción artística y poética en un intento de suspenderse fuera de la realidad de la violencia simbólica, y cuando ocurre es por poco tiempo. Dice en este sentido Bourdieu: “Es indudable que sólo aparece rara vez en su forma más acabada y, límite casi nunca alcanzado –se habla entonces de *amor loco*-, es intrínsecamente frágil, porque siempre está asociado con unas exigencias excesivas, unas *locuras* (...)” (2000:135)

A continuación organizo las ideas que a modo de conclusión, dan cumplimiento a los objetivos de este trabajo formulados al principio.

6. CONCLUSIONES

La filosofía amorosa san Agustín está atravesada por un esquema ideológico, en sus elementos y la propia conceptualización. El amor entendido como deseo necesario hacia el encuentro con el objeto amado coloca a los seres humanos carentes en un lugar de imperfección, a los ojos del pensador. Las influencias de las escuelas greco-romanas, estoicas y neoplatónicas junto con la religión cristiana son resignificadas en su concepción del amor. Ambas colocan en el UNO el ideal de Bien Supremo, una unidad espiritual autosuficiente que no necesita de ningún objeto exterior para su existencia, sólo que la religión cristiana exige a dios en ese lugar. Este es el sueño de ambas culturas patriarcales, lograr esa unidad perfecta, y san Agustín intenta llevar esa aspiración en la construcción de un “yo” espiritual en comunión consigo mismo y con dios, libre de contagio con el mundo terrenal y carnal.

Para lograr esto, ordena una distribución sexual de amores, en los que el varón estará reservado para esa fusión con dios y la eternidad, *caritas*; mientras que las mujeres quedarán adscritas al amor mundano e imperfecto de *cupiditas* que en lugar de reunirla consigo misma, la dispersa en su unión a los bienes perecederos de la necesidad material. Un deseo que, por su carácter de alienación de la individualidad, nunca se logra saciar. En el amor viril de *caritas*, el prójimo no tiene lugar si es distinguido en su singularidad, sólo en tanto que ser de la misma especie, que contemplado desde el “yo” le brinda un momento de amor espiritual de hermandad. No es un amor a lo otro diferente, sino a sí mismo y su propio ideal de amor, de esta manera se produce un movimiento del deseo autorreferencial. Como cristiano y neoplatónico el contacto carnal, el amor sexual y la heterosexualidad no tienen lugar en la conformación de ese “yo” espiritual camino de la autosuficiencia, y por tanto, de la divinidad. Para él, el ser superior de la virilidad, se constituye en el ser espiritual y de conocimiento contemplativo, porque el amor en su movimiento hacia el interior supone un proceso de autoconocimiento, de no contaminación y de autodominio. Por tanto, constituye un varón incapaz de amar a alguien fuera de sí mismo, porque le contamina su ser, sólo se ama a sí y su propia civilización.

La individualidad que construye san Agustín, exenta del amor carnal, busca el grado de perfección inmortal en dios y la vida eterna. De manera que, los cimientos de la individualidad y el concepto de amor fusión en el UNO son el universo patriarcal que busca en la autosuficiencia la inmortalidad en cada ser espiritual, civilizatorio. En este dispositivo amoroso parece que la mujer no tiene cabida porque esta totalmente ausente del discurso, porque todavía la homosexualidad del mundo clásico pervive en su construcción filosófica, por supuesto, soterrada en un nivel espiritual. Entendida esta como un falonarcisismo civilizatorio, que queda totalmente reflejado en su movimiento amoroso de exaltación del

“yo” monolítico que no se mezcla con lo otro mundano, y por tanto, no pierde sus atributos identitarios. Un amor a sí mismo en tanto que espiritualidad viril en fusión con dios.

Sin embargo, las mujeres van a aparecer en sus reflexiones amorosas en torno al sexo, la fornicación, la maternidad y el matrimonio. Delimita el repetido papel de aquellas en el orden de la necesidad afectiva carnal, sometida a su esencialización a través de la maternidad. Además, en esta matriz conceptual la heterosexualidad, como decía con anterioridad, todavía no se considera digna de integrarse en el orden amoroso, es algo perverso. Aparece siglos más tarde en los mitos amorosos del amor cortés y el amor romántico, como forma de integrar el amor heterosexual en el orden patriarcal de diferentes maneras.

La definición agustiniana del amor como anhelo que fusiona sujeto y objeto amado se halla tanto en el amor cortes como en el amor romántico. En el primero los amantes a partir de su encuentro predestinado quedan eternamente unidos a través de una contemplación, o mejor una rememoración mental de la idea del objeto amado, puesto que se sustenta en el sufrimiento pasional de la ausencia. En realidad, es un amor al amor como Bien Supremo suspendido en un eterno sufrir. Y en el segundo, el amor es un encuentro esperado desde siempre y para siempre, por tanto también suspendido una idealización, puesto que no se conocen, pero se mantienen unidos ante la idea pura de verdad amorosa espiritual. Por tanto, se convierte en deseo también idealizado que busca alcanzar aquel mismo Bien Supremo.

En el caso del amor cortés está vedado el contacto carnal e inscrito en el contexto de amor heterosexual, derivando en un amor paradójicamente imposible de saciar. Aunque el deseo se dirige a una persona concreta, no se integra su singularidad, porque sería contaminación y dispersión del espíritu, el viril. Por este amor idealizado, los amantes quedan instalados en eterno ardor, cuya única posible resolución es la muerte de los amantes devorados por el amor.

El deseo amoroso interno padecido delimita la autoconciencia a través del dolor que unido a la conformación del espíritu guerrero caballeresco, conforman ese “yo” individualizado interno, mostrando también las influencias agustinianas. Esta instauración de la conciencia individual, ahora guerrera, es eminentemente viril y compacta frente a la integración singular de lo otro diferente, más allá de la idealización y contemplación de sus atributos feminizados de belleza. Es decir, se actualiza la perfección suprema de la autosuficiencia en el ser caballero.

La inspiración espiritual en el amor romántico es también bastante agustiniana, puesto que idealiza el sentimiento, ensalza su verdad. La diferencia es que, en nuestra época, el amor está destacadamente más

sexualizado en su producción cultural, o incluso menos censurado el conocimiento carnal, si se quiere. Así, introduce esta expresión sexual pero adscrita por supuesto al superior enamoramiento espiritual, sino es pasión puramente mundana, pecaminosa y sujeta a la maldad. El matrimonio en este sentido ha sufrido un cambio entre un discurso y otro, se ha convertido en la institucionalización del amor, en el reconocimiento social de la fusión del UNO, y aunque también, no solamente en un puro negocio como en la Edad Media.

La composición individualizada de los sujetos en nuestra época está extremadamente legitimada, y supuestamente aceptada para ambos sexos en nuestra cultura occidental, aunque realmente adscrita social y simbólicamente a la construcción de la subjetividad masculina patriarcal. Y la identidad carnal de las mujeres queda emplazada a la inmanencia de la maternidad y en relación a las necesidades de los otros, en especial los varones en la estructura de la familia nuclear.

Luego, en el contexto del amor heterosexual de este mito como en el amor cortés, ese amor a sí mismo y al dios interno agustiniano se materializa en un lograr el amor de lo otro para sí y su fin. El varón patriarcal es un ser expresado como espíritu de perfección individual, y que, justificado en el logro de autosuficiencia, consume amor de otras y otros.

La necesidad de unión expresada por san Agustín, de fusión amorosa ya sea de dispersión hacia el mundo o hacia sí mismo, se pone en marcha en los discursos amorosos como unión eterna. En el caso del amor cortés la pasión se corona en la consagración de una dolorosa e imposible unión carnal, ni siquiera se requiere de la presencia. En cambio, ya se habilita un vínculo dialéctico de servilismo del caballero a la señora en tanto que justificación y bandera de sus batallas, en un intento de alcanzar la fusión espiritual de los dos sexos en ese UNO Supremo. Para el amor romántico se establece definitivamente ese ensamblaje de fusión entre carnalidad y espiritualidad, mujer y hombre, a través de la fidelidad amorosa. Dispone una fusión eterna de los dos sexos en UNO, cuyo medio es el amor difuminado de lo otro diferente. Queda ajustado el lugar del amor heterosexual en el patriarcado en el nivel de complementariedad de un sexo al otro, de la mujer a la supremacía cultural de la virilidad. Se produce entonces la adscripción de un complemento de apoyo y cooperación a la proyección del patriarcado y la misoginia. Para algunas autoras como Kate Millett (1995) un orden homosexual encubierto, espiritual.

En el pensador la unión del varón al dios patriarcal se podría efectivamente secularizar en una homosexualidad idealizada, pero como no es suficiente, en los mitos amorosos se organiza interesadamente en una unión de la mujer al hombre. Se ha espantado la demonización del pensamiento clásico sobre la heterosexualidad bajo ciertas circunstancias, y pasa a tomar norma en el patriarcado.

Entre otras razones porque es la forma en que puedan alcanzar la perfección de la autosuficiencia, con la esclavización de lo otro diferente.

Para resaltar el carácter misógino del amor en la producción cultural, se han introducido los textos que expresan abiertamente la cualidad de imperfección de la mujer y su contaminación a través de la heterosexualidad a los hombres en el mismo momento y siglos posteriores al *amor cortés*. Me parecía una manera de extrapolar la ideología que de manera más dulcificada aparece en los mitos analizados. Pero sobre todo, la visibilización de este análisis se ha logrado a través de una reflexión material y simbólica que trasciende ese orden natural de adscripción de los sexos a un campo dual de categoría opositoras, donde el varón y la virilidad quedan siempre del lado de aquellas más valoradas, y las mujeres en las que menos, relacionadas con la carnalidad. Estas últimas serán configuradas en tanto que madre y esposa, una carnalidad que tendrá sus arquetipos dispuestos en torno al bien o mal que hagan a la subjetividad monolítica masculina, ellas son: Pandora, Eva, María, etc. Un esquema violento que define las circunstancias adecuadas de incorporación de la heterosexualidad, que la responsabilidad del mal viril en el amor recaiga en la mujer, como ya se define en el relato del pecado original.

La distribución sexuada se realiza a través del orden objetivo de la cultura y la socialización. En este último caso, el dispositivo del "habitus" describe la inclinación a la dominación de los cuerpos de manera automatizada, que se transmite en todos los caminos de la percepción, el conocimiento y la acción. Los cuerpos quedan expuestos a las respuestas inscritas en el campo simbólico de categorías dual en oposición, donde los atributos de linaje corresponden a la virilidad y los de impureza a las mujeres. Dicho dispositivo nos pone en la pista del carácter falonarcisista que supone la recreación de la nobleza de la virilidad.

La pretensión del sistema patriarcal de alcanzar ese Bien Supremo de la perfección, del UNO, en la fusión de estas categorías opuestas instala a los sexos en una vinculación dialéctica donde un sexo termina por aniquilar a lo otro, ya sea asimilándolo o esclavizándolo. La civilización patriarcal simbólicamente inscrita en un esquema dual tiene servido el triunfo, igualmente ocurriría si el dominante fuera el sistema matriarcal, digamos. Es decir, un sistema dual de contrarios dispuestos en un mismo campo significativo, no puede salirse del dominio de uno sobre otra o viceversa y menos a través de la fusión. No se puede trascender la dominación inherente a este esquema dual que necesita una identidad compacta y su contraria para lograr la perfección en lo UNO, porque ya estableciendo cual es la identidad verdadera y cual la complementaria.

Sometidas las relaciones amorosas a este mandato agustiniano de perfección en la autosuficiencia, el amor como intento de fusión amorosa, sólo puede terminar en la colonización de lo otro, y lo otro difuminarse en lo UNO dominante. O en el mejor de los casos, puede crearse un espejismo de constitución de una organización equitativa entre las dos categorías: virilidad, femineidad. Pero lo que en extremo ocurre es que aquello colonizado termina habitando con su amor al ser dominante incapaz de amar, con sus propios atributos espirituales, en este caso patriarcales. La fusión en sí misma crea realmente la muerte de ambos individuos, de su "yo", y la imposibilidad del amor entre ambos, en favor de dominaciones y esclavitudes patriarcales y misóginas.

La fusión es un monismo esclavizante, en la que partiendo de la separación de materia y el espíritu, terminan asimilándose una a otra o viceversa, supone una tragedia porque es de todo punto insostenible su unión en los parámetros de amor eterno, verdadero,...Es un viejo dilema, que ahora planteado desde el deseo amoroso, pasa a dar cuenta de la imposibilidad de equidad y solvencia para las individualidades en términos de fusión en el UNO. Situando por separado estas categorías su fusión siempre será a expensas de la dominación de una sobre otra, sobre todo si una de ellas no puede amar porque pierde su ser, su virilidad.

A mi entender, esta posición dual y opositora entre la espiritualidad y la carne que ha terminado incorporando también en la misma polaridad a *cupiditas* y *caritas*, tiene que ser descodificada simbólicamente. La unidad no tiene que partir de un dos opuesto y totalmente diferenciado en ubicaciones extremas, sino en otros campos simbólicos en el que, por ejemplo, carne e idea sean parte de cada ser sexuado, en medidas diferentes, abriendo la posibilidad a la contaminación, y a la incorporación de lo otro singular. Logrando de esta manera ser reconocido desde su diferencia. Es decir, la perfección de lo UNO ya existe y no necesita la fusión de lo otro diferente.

Quizás incluso que lo divino es la propia diversidad y capacidad de dispersión. Simbolizar una posibilidad real de la diversidad amorosa, no solamente sobrevalorando la carnalidad heterosexual o la homosexualidad espiritual, sino en un abanico de combinaciones entre lo carnal y lo espiritual. Es decir, por ejemplo, que a la categoría dentro/fuera se adscriban todos los sexos, que incluso se valore la instancia del umbral, que no se define ni dentro ni fuera. De la misma manera que la propia constitución de los sexos tiene que dar apertura a la diversidad como la intersexualidad, hay que visibilizar las relaciones que como las de amistad pueden saciar, no sólo las necesidades de afecto y reconocimiento, sino también a las materiales.

En todo caso, este planteamiento de amor tiene que descodificarse de la idea de perfección de fusión del DOS en UNO, de monismos absolutos. La búsqueda de la fusión eterna es imposible liberadora para la individualidad de los sexos porque está implícito en su querencia que en ese movimiento del DOS hacia el UNO, lo otro dominado se anula y esclaviza al otro dominador, y en consecuencia a ambos. De esta manera también, se evitan las idealizaciones de civilizaciones sexuales como el falonarcisismo que nos ha invadido la vida con su amor infértil y devorador.

Ciertamente hay que partir de lo uno carente e interdependiente que necesita del amor en un orden de diversidad entre la carne y la espiritualidad. Dispuesta a una interacción sin complementariedades, que necesariamente le abre al cambio en su aproximación al objeto amado, sin desapariciones absolutas de un supuesto espíritu originario. Es más, establecer una valoración de las relaciones entre unidades que se sacien interaccionando con la diversidad de otras unidades, es decir de intersubjetividad. Sabiendo de antemano que su temporalidad es limitada, y/o positivamente cambiante, y que el amor se expresa precisamente en su contaminación carnal y espiritual con otros y otras.

Con esto mi intención no es dar legitimidad sin más a versiones como el poliamor, sino a intentar deslegitimar el orden de sobrevaloración de la fusión en el UNO, entendiendo que entra en colapso asfixiando y dominando a las individualidades sometidas al orden del sistema patriarcal. Y además, rescatar las interacciones diversas amorosas que parten de esa constitución unitaria del "yo" en tanto que espiritualidad y materialidad en sí mismo, porque permiten realmente la expresión de la singularidad en todas sus dimensiones. Establecer un orden de conocimiento amoroso en el movimiento interno del "yo" que pasa por la interacción interna y externa entre cuerpo y mente. Esta idea de cambio en la construcción del "yo" desde la interacción entre materia y psique, abre la posibilidad de integrar el conocimiento de lo otro en tanto que enriquecedor, sin el miedo a la trágica pérdida de un "yo" originario.

En definitiva, no solamente desde el orden objetivo social sino también desde el campo simbólico, tiene que establecerse un reconocimiento sexual en su ubicación en todas las categorías diversas, descodificando el linaje y la perversidad, dispuestas en uno extremo y otro. Además expresar el conocimiento en términos de interacción y contaminación amorosa, en detrimento de elementos como la contemplación, la fusión, la inversión y la dispersión. Sería todo un reconocimiento simbólico a la diversidad, lograr el significado cultural de ser subjetivamente perfecto en el hecho de amar a otras personas, y contaminarse sin difuminarse.

7. BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN, santo, Obispo de Hipona (1965): *Enarraciones sobre los salmos (3ª)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
- AGUSTÍN, santo, Obispo de Hipona (1984): *Sermones (5ª)*, 273-338, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- AGUSTÍN, santo, Obispo de Hipona (1983): *Sermones (3ª)*, 117-183, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- AGUSTÍN, santo, Obispo de Hipona (1968): *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ARENDDT, Hannah (2011): *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid: Ediciones Encuentro.
- BARTHES, Roland (2011): *El discurso amoroso*, Madrid: Paidós
- BEAUVOIR, Simone (2000): *El segundo sexo*, Vol. I, Madrid: Cátedra
- BOURDIEU, Pierre (2000): *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama
- ESTEBAN, Mari Luz (2011): *Crítica del pensamiento amoroso*, Barcelona: Bellaterra
- JÓNASDÓTTIR, Anna G. (1993): *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Madrid: Cátedra Feminismos
- LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela (2005): *Para mis socias de la vida. Claves feministas para...*, Madrid: Horas y Horas
- LAQUEUR, Thomas (1994): *La construcción del sexo*, Madrid: Cátedra
- MILLETT, Kate (1995): *Política Sexual*, Madrid: Cátedra
- ROUGEMONT, Denis de (2010): *El amor y occidente*, Barcelona.: Kairós

7.1. Biblioweb

AGUSTÍN, santo, Obispo de Hipona (1995): "Ochenta y tres cuestiones diversas", en *Escritos Varios (2º)*, Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/98105494/San-Agustin-40-Escritos-varios-02>

BOURDIEU, Pierre (s.f.): *La dominación masculina*. Disponible en: <http://www.udg.mx/laventana/libr3/bordieu.html#cola>

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela (2008): *Amor y sexualidad, una mirada feminista*. Disponible en: http://www.bduimp.es/archivo/conferencias/pdf/08_10193_17_Lagarde_idc37747.pdf

7.2. Bibliovideo

HARDWICKE, Catherine (Dir.) (2009). *Crepúsculo* [DVD]. Madrid: Aurum producciones