



DEMETRIOS PRIZE 2019! El amor romántico desde una mirada marxista - Romantic love from a Marxist perspective

Authors: Guido Selim Arditi
Submitted: 14. July 2019
Published: 16. July 2019
Volume: 6
Issue: 7
Affiliation: Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires
Languages: Spanish, Castilian
Keywords: Demetrios Prize 2019, Winner, Marxist perspective.
Categories: Demetrios Project, Humanities, Social Sciences and Law
DOI: 10.17160/josha.6.7.581

Abstract:

One of the Winners, Guido Arditi, was born in Argentina in 1986. Thanks to his excellent academic performance at an early age, he was awarded a scholarship to finish high school at The Mahindra United World College of India, where he graduated in 2005. He studied Philosophy at the University of Buenos Aires in his home country, and in 2012 was awarded a scholarship to study at the University of the Republic in Uruguay. His final thesis was "Romantic Love from a Marxian Perspective" for which he won the Demetrios Prize in 2019. Since 2016 he is doing his Ph.D. at the University of Buenos Aires. He has participated in numerous congresses in different universities in Argentina, and also in Montevideo (UdelaR), Puerto Rico (UPR) and New York (NYU/Columbia). His work has been published in specialized magazines in different countries such as Argentina, Uruguay, Brazil, Mexico, and Colombia. He has also given a TEDx lecture and has been invited on some radio programs that can be found online.

JOSHA

josha.org

**Journal of Science,
Humanities and Arts**

JOSHA is a service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content



Tesis de Licenciatura

El amor romántico desde una mirada marxista

Reflexiones sobre su surgimiento y su devenir

Tesista: Guido Selim Ardití

Directora: Dra. Daniela Losiggio

Co-directora: Dra. Cecilia Macón

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

2018



Índice

| | |
|--|-----------|
| Introducción..... | 5 |
| 1. <i>Sobre el amor romántico desde una perspectiva marxiana.....</i> | <i>6</i> |
| 2. <i>Aclaraciones metodológicas.....</i> | <i>11</i> |
| 3. <i>Justificación de selección de textos y estructura de la tesis.....</i> | <i>13</i> |
| | |
| Capítulo 1: La relación entre estructura y superestructura..... | 16 |
| 1. <i>Las distintas interpretaciones.....</i> | <i>17</i> |
| 1.2 <i>Posición del presente trabajo.....</i> | <i>20</i> |
| 2. <i>Hacia el problema de la alienación.....</i> | <i>22</i> |
| | |
| Capítulo 2: El primer capitalismo..... | 23 |
| 1. <i>La alienación en el trabajo.....</i> | <i>25</i> |
| 1.1 <i>La alienación en la producción.....</i> | <i>25</i> |
| 1.2 <i>La alienación con el producto final.....</i> | <i>27</i> |
| 1.3 <i>La alienación con el lugar de trabajo.....</i> | <i>27</i> |
| 2. <i>Alienación social.....</i> | <i>29</i> |
| 2.1 <i>La alienación en las relaciones de producción.....</i> | <i>29</i> |
| 2.2 <i>La alienación y la individualidad.....</i> | <i>31</i> |
| 2.3 <i>La alienación y el orden político.....</i> | <i>33</i> |
| 3. <i>Cristalizaciones a nivel superestructural.....</i> | <i>34</i> |
| 3.1 <i>Los conceptos de libertad e independencia.....</i> | <i>34</i> |
| 3.2 <i>El problema de la identidad.....</i> | <i>37</i> |
| 4. <i>De la individualidad al amor.....</i> | <i>38</i> |
| | |
| Capítulo 3: El surgimiento del amor romántico..... | 40 |



| | |
|--|----|
| 1. <i>El modo de vida premoderno</i> | 41 |
| 2. <i>El modo de vida moderno</i> | 43 |
| 2.1 <i>El advenimiento de la individualidad</i> | 43 |
| 3. <i>La relación entre el ethos capitalista y el surgimiento del amor romántico</i> | 44 |
| 3.1 <i>El amor romántico y el modo de vida capitalista</i> | 46 |
| 3.2 <i>El debate con Fromm</i> | 37 |
| 4. <i>La centralidad de la vida cotidiana</i> | 50 |
| 5. <i>El amor romántico en su existencia material</i> | 52 |
| 6. <i>Lo íntimo como superestructura</i> | 52 |
| | |
| Capítulo 4: El capitalismo tardío | 54 |
| 1. <i>El surgimiento del capitalismo tardío</i> | 56 |
| 1.1 <i>La mundialización</i> | 56 |
| 2. <i>La individualidad</i> | 57 |
| 3. <i>Consecuencias superestructurales</i> | 60 |
| 3.1 <i>La primer fábrica capitalista</i> | 60 |
| 3.2 <i>El Estado</i> | 61 |
| 3.3 <i>La previsibilidad</i> | 62 |
| 3.4 <i>El lazo social</i> | 63 |
| 4. <i>El Homo faber</i> | 64 |
| 4.1 <i>El nihilismo</i> | 64 |
| 5. <i>Precariedad hacia lo “sin compromiso”</i> | 66 |
| | |
| Capítulo 5: Las relaciones durante el capitalismo tardío | 67 |
| 1. <i>El demiurgo de sí</i> | 69 |
| 1.1 <i>El rol del Mercado en la constitución subjetiva</i> | 70 |
| 2. <i>El gerente del goce</i> | 73 |
| 2.1 <i>El goce</i> | 73 |
| 3. <i>La reificación en el amor según Fromm y Bauman</i> | 76 |



| | |
|---|----|
| 4. <i>El mercado de la personalidad</i> | 79 |
| 5. <i>La centralidad del sexo</i> | 80 |
| 5.1 <i>La posición de Ágnes Heller</i> | 82 |
| 6. <i>Las defensas al amor romántico</i> | 85 |
| 7. <i>Sobre la posibilidad de su superación</i> | 87 |
| | |
| Consideraciones finales | 89 |
| Bibliografía | 96 |



Introducción

el hombre intempestivo anuncia antes de tiempo lo que ya pasó

1. Sobre el amor romántico desde una perspectiva marxiana

En 1936, el filósofo marxista Walter Benjamin llamaba la atención sobre el peligro de menospreciar de la superestructura a la hora de estudiar el poder en las sociedades actuales. En esos mismos años, Antonio Gramsci, preso político bajo el orden fascista, invertía la pregunta marxista del siglo XIX: ya no ¿qué es la dominación *en realidad*, más allá de la alienación? sino más bien ¿mediante qué mecanismos y bajo qué condiciones puede la dominación aparecer (o incluso actuar) como ventajosa, benefactora, productiva para las masas? Desde la invención de una masiva industria cultural habilitada por los nuevos medios técnicos, los estudios marxistas hicieron foco en la producción de "ideología" o de "hegemonía". No obstante, los más reconocidos trabajos en este campo se centraron en el arte, los *mass media* y la propaganda (Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; más tarde, Jean Baudrillard, Guy Debord, Scott Lash). En este trabajo quisiéramos analizar la relación entre la dominación y la afectividad. Para ello quisiéramos partir del amor romántico, sugiriendo que este se nos presenta como una clave de inteligibilidad de la alienación bajo el sistema capitalista. Para alcanzar esta afirmación, debemos anteponer una crítica a la idea común a varios autores (Erich Fromm, Alain Badiou y Zygmunt Bauman) de que el amor pertenece a la esfera íntima. Postularemos que el amor romántico debe comprenderse en términos socioculturales y resulta funcional a ciertos estándares de dominación.

Nos ocuparemos de analizar la noción de *alienación* –fenómeno que Karl Marx indica como inherente al modo de vida de los hombres bajo el sistema capitalista–. Más tarde buscaremos desentrañar su vinculación tanto con el surgimiento como con el ocaso del amor romántico.



El concepto de alienación nos permitirá un abordaje del sistema capitalista que no se limitará a su aspecto represivo, sino más bien a su aspecto constitutivo; es decir, si bien también haremos foco en sus caracteres más técnicos o económicos, a la hora de pensar el modo de dominación capitalista, no nos centraremos en su aspecto más coercitivo, sino más bien en los modos de existencia que el capitalismo propone. Aquí consideramos que, de la misma manera que toda subjetivación conlleva momentos de *sujeción*, toda sujeción implica a su vez de manera necesaria una *subjetivación*. A partir de aquí es obvio que el sujeto no será pensado en *oposición* al poder, sino como íntimamente formado por este.

Consideraremos aquí dos estadios del sistema capitalista que denominaremos “*primer capitalismo*”, por un lado, y “*capitalismo tardío*”, por el otro. No dataremos de manera exacta el momento o el hecho puntual que marca el pasaje de uno a otro, pero sí sostendremos que esta transición tuvo lugar a lo largo del siglo XX y que viene signada por la *globalización* de la economía. De la misma forma, tampoco precisaremos una fecha exacta y determinada para el surgimiento del capitalismo, ya que consideramos que ambos estadios constituyen amplios procesos históricos. Sin embargo, el sistema socioeconómico capitalista será caracterizado a partir una serie de rasgos, que consideramos comunes a sus dos momentos, y que marcan tanto su *nacimiento* como su *continuidad*: *estructuralmente*, la existencia de un Mercado de bienes que se intercambian por medio del dinero, donde la fuerza de trabajo misma es considerada al modo de una de estas mercancías que se compran y se venden como cualquier otro producto; y, *superestructuralmente*, la existencia de hombres y mujeres política y jurídicamente libres de los mandatos tradicionales de lealtad y, por lo tanto, regidos por el principio egoísta de actuar en pos de conseguir una utilidad para sí. Es decir, consideraremos que a lo largo de las dos etapas que hemos mencionado, tienen lugar cambios, pues el capitalismo es un sistema que evoluciona de manera constante, pero con cualidades inherentes, es decir, aquellas que lo definen en tanto tal.

El primer paso de este trabajo, consistirá entonces en desentrañar ese triángulo conceptual: *estructura*, *superestructura*, y la naturaleza de la *relación* entre ambas. En cuanto a la *estructura*, dado que se trata de un concepto de cuño estrictamente



marxiano, retomaremos el concepto tal como Marx lo presentó; como la *base económica* del sistema, consistente tanto en las *fuerzas productivas* —que eran para Marx la conjunción de los *medios de producción* y la *fuerza de trabajo*— como por las *relaciones de producción*, que se configuran en derredor.

La *superestructura*, la otra parte de la díada marxiana, hace alusión *al Estado y a todas las formas jurídicas, políticas e ideológicas*. Para analizarla, nos centraremos en el ámbito *cotidiano* de la cultura; es decir, no nos referiremos a los grandes sistemas metafísicos o filosóficos de cada época, sino que, tal como lo haremos al abordar la *estructura*, nos centraremos más bien en el mundo de los *hábitos y costumbres*, en las configuraciones subjetivas, en las formas naturalizadas de pensar y sentir, en algo así como el *clima de época*, haciendo siempre foco en las relaciones entre las personas. En este sentido, el amor romántico se constituye como clave de comprensión de la superestructura en sus dos momentos.

Haremos foco en la dinámica de la vida misma, en la *cotidianeidad de la existencia*; en el modo en que las personas, al decir de Marx, *producen y reproducen sus vidas* y la naturaleza de los vínculos sociales que se configuran en su derredor. Esto será así porque entendemos que el capitalismo genera un modo de *ser en el mundo*; es decir, un modo de estructurar la existencia, de organizar la cultura, capaz de generar consensos, encuadramientos mentales, y, consecuentemente, marcos de conducta, naturalizando las orientaciones subjetivas que él mismo propone y propicia. Así, si bien obviamente estaremos considerando la dominación capitalista, no la abordaremos en términos de clase, sino que la pensaremos en su dimensión más *estructurante y totalizante*.

En este sentido, ¿cuál es el rol que ocupa el amor romántico en la producción y reproducción de nuestras vidas? Entendemos por amor romántico el vínculo monógamo y heteroparental que se basa en una elección individual, libre, voluntaria, y mutua entre dos personas entendidas como iguales en lo formal; elección que se basa en las cualidades específicas del otro. A su vez, por su misma naturaleza, el amor romántico requiere que la relación que se establece al interior de la pareja esté basada en el sentimiento afectivo o amoroso, por lo que tiene un fuerte carácter emocional e intimista.



Metodológicamente hablando, el trabajo busca recrear la genealogía nietzscheana. Cuando Friedrich Nietzsche enuncia su famosa frase sentenciando la muerte de Dios está haciendo algo muy distinto que afirmar que *Dios no existe*; porque evidentemente enunciar que *ha muerto* implica la existencia, supone que en algún momento pretérito estuvo vivo.

La idea de Dios para Nietzsche basó su *existencia* en un anclaje seguro, un principio o punto de referencia a partir del cual los hombres y mujeres se orientaron; una coordenada a partir de la cual organizaban y desenvolvían sus vidas. Su existencia tuvo lugar en tanto era un *sentido*, un valor a partir del cual ordenar la vida hacia una determinada meta, dirección u horizonte. Pues en algún momento histórico ya pretérito, la meta fundamental de la vida fue vivir de acuerdo a los principios divinos, y hacer de la salvación la preocupación suprema, a lo cual se subordinaban todas las demás actividades.

Es por esto que esta existencia, para Nietzsche, no tuvo lugar al modo de una entidad externa concreta, que se encontraría *ahí fuera*, sino a modo de *perspectiva*; en una suerte de *esse est percipi*, su ser era su *ser pensado*, o, mejor dicho, *ser pensado como verdadero*. Pues una situación o entidad, existente o no, pero definida y pensada como *real*, ha de arrojar consecuencias *reales*. Su existencia entonces estuvo basada en que tuvo *efectividad*; y es por esto mismo que Nietzsche la admite; en tanto cumplía con una función, en tanto generaba *efectos de realidad* y determinaba prácticas de vida. Así, vemos que también para Nietzsche, como para nosotros, el pensar y el vivir no constituyen dos ámbitos separados de la existencia, sino que se encuentran íntimamente entrelazados.

El modo en que abordaremos el concepto del amor romántico entonces, será al modo de *ficción útil* nietzscheana; es decir, como una perspectiva, como un sistema de orientación, como un objeto de devoción que es necesario erigir a modo de condición de conservación, ya que nadie puede vivir sin un sistema de este tipo y seguir cuerdo, pues proponerse metas es una necesidad; resulta imprescindible sostener algún tipo de sentido, el *tener algo por verdadero* es nuestra condición de posibilidad para mantenernos en la existencia.



Es necesario también instaurar un sentido para así poder explicar la realidad y constituir un mundo que nos resulte significativo. Así, esta necesidad ineludible es una tarea siempre presente, pero no a modo de obligación de corte *moral*; sino más bien *existencial*; por lo cual es *infinita*.

Cabe aclarar entonces que el término "ficción", no es entendido por nosotros como sinónimo de "falsedad", sino más bien como todo lo contrario. Las *ficciones* tal vez sean lo más *verdadero* que tenemos; en tanto constituyen los conceptos heurísticos, las piedras de toque a partir de las cuales orientamos nuestras propias vidas.

Paradójicamente entonces, el *concepto* representa una idea trascendente del *más allá* para orientarnos en el *más acá*, para articular nuestras vidas, nuestro conocimiento, nuestra precepción del mundo, nuestra relación con los otros, etc. Así, es en este mismo sentido que pensaremos el concepto del *amor romántico*, al modo de un sentido, un *valor*, a partir del cual los hombres y mujeres, en un determinado momento epocal, comenzaron a articular sus vidas.

Siguiendo esta línea, en este trabajo pretendemos evaluar las distintas épocas históricas, a la manera que sugiere Max Horkheimer cuando afirma aquello de que “*la filosofía toma en serio los valores existentes, pero insiste en que se conviertan en partes integrantes de un todo teórico que revele su relatividad*”¹; pues dado que aquí sostenemos que los valores o creencias son útiles a determinadas condiciones de *conservación*, resulta necesario que estos se vinculen de manera directa con coyunturas económico-sociales específicas. Es así que consideramos que todos los *valores* deben ser *valorados*, no como principios *metafísicos* atemporales, sino en la medida en que reflejan realidades e ideales históricos concretos, pues “*las ideas culturales fundamentales llevan en sí un contenido de verdad, y la filosofía debería medirlos en relación al fondo social del que proceden*”². Por esto es que pensaremos el *amor romántico* no como un *instinto* propio de nuestra constitución intrínseca, sino como un concepto que es producto de un determinado contexto histórico.

¹ Horkheimer, M. (1973), *Crítica de la Razón Instrumental*, Buenos Aires, Sur, p. 190.

² *Ídem*.



Discutimos entonces con la tradición filosófica de autores como Zygmunt Bauman, Erich Fromm o Alain Badiou, que han relegado y circunscrito el tratamiento del amor al campo de la psicología, interpretándolo como una esfera perteneciente exclusivamente al foro más íntimo del individuo, considerándolo a modo de un componente de nuestra constitución esencial, intrínseco a nuestra constitución como especie y, por esto mismo, independiente de todo lo demás. Aquí creemos que el error de estos autores ha consistido en creer que dicho ámbito era separable, disociable y escindible de las normas condicionantes de la sociedad en general. Muy por el contrario, entonces, sostendremos que la más íntima de las relaciones, y la manera en que se manifiesta, se encuentra condicionada por las normas y papeles que la sociedad impone. Tal es así que en este trabajo nos hemos propuesto otra exégesis posible: pensar al amor en clave social y cultural, como un componente más dentro de una determinada *práctica de vida* condicionada por una estructura específica de la sociedad.

A su vez, a la hora de evaluar los distintos momentos de la historia del capitalismo, relacionándolos con los niveles de alienación que suscitan, y sus consecuentes efectos sobre la subjetividad y las relaciones entre las personas, se los ponderará también a través de una óptica de corte marxista, que es aquella retomada por Ágnes Heller, que sostiene que "*son de valor positivo las relaciones, los productos, las acciones, la ideas que suministran a los hombres mayores posibilidades de objetivación, integran su sociedad, configuran más universalmente su consciencia y aumentan su libertad social*"³. A partir de esto, indicaremos como un valor, o como investido de valor, todo aquello que promueva en las personas el trabajo creativo, que desarrolle su razón, y libere sus potencialidades y capacidades personales, vinculándolas con el mundo, y por lo tanto otorgándoles un sentimiento de sí basado en el de sus propias capacidades productivas. A su vez, consideramos que ser dueño de la propia vida es la condición necesaria para el segundo valor que hemos de considerar, a saber, adquirir conciencia social y ser un participante interesado, activo y responsable en la vida de la sociedad. En síntesis, consideraremos a modo de valor todo cuanto sirva a la dignidad humana y promueva su causa. Por otro lado, dado que siempre que se determina un valor se fija *eo*

³ Heller, A., (1991), *Historia y Vida Cotidiana*, Barcelona, Península, p. 113.



ipso un no-valor, consideraremos de este modo todo aquello que lleve a los hombres y mujeres a un estado de alienación, de aislamiento, de impotencia, resignación, desconocimiento e indiferencia social. Será este entonces el criterio a partir del cual serán ponderadas las consecuencias sociales y humanas que arrojan los distintos momentos del capitalismo, en tanto y en cuanto proveen a los hombres y mujeres de oportunidades de expresión creativa, conciencia y eficacia social, y posibilidades de llevarlas a cabo.

2. Aclaraciones metodológicas

A modo de aclaración cabe mencionar lo siguiente:

En primer lugar, dado que realizaremos nuestro análisis desde una perspectiva dinámica, y que estudiaremos dos momentos diferentes en la historia del capitalismo, resulta pertinente señalar que vamos a abordar los cambios acaecidos haciendo uso de modelos, que nos resultarán funcionales para caracterizar un antes y un después en la historia de las sociedades, siendo plenamente conscientes de que éstos no son más que lo que Weber denominaba *tipos ideales*; es decir, amplias generalizaciones que provienen de algunas de las más grandes teorías sociológicas propuestas, y que, por lo tanto, muchas veces hacen caso omiso de distinciones o diferencias entre grupos geográficos o sociales -y mucho menos características particulares-.

En segundo lugar, aquí entendemos que, al realizar una suerte de *Filosofía de la Historia*, lo que se realiza tiene un fuerte carácter interpretativo, y que *interpretar* implica de por sí *violentar*, recortar, ajustar, privilegiar algunos acontecimientos por sobre otros -y, por lo tanto, *elegir*- enaltecer algunos acontecimientos mientras otros permanecen en la sombra.

Sin embargo, aquí nos resulta importante argumentar que creemos que esta situación no tiene lugar exclusivamente en el ámbito de la filosofía, sino que esto ocurre también en la religión, la ciencia, el arte, la psicología, la *historia*, etc. Y es con respecto a esta



última disciplina que coincidimos con el Nietzsche *intempestivo*, en aquello de que una disciplina histórica incapaz de olvidar nada, nada puede *crear*; pues la creación es la exposición más abierta al error. Por eso, todo creador es injusto, pero su negación contiene una fuerte afirmación, su *no* es un *no* fundador. A su vez, una disciplina histórica que fuese pura conservación, que no *olvidase* -en caso de que se considere que es siquiera posible- sería estéril, sería una suerte de *mapa borgeano* que olvidó su mera razón de ser en algún lugar del camino. Como lo resume Nietzsche; "*un fenómeno histórico estudiado de una manera absoluta y completa y reducido a fenómeno del conocimiento, muere para aquel que lo ha estudiado*"⁴, se convierte en lo que él denominó, una mera *historia de anticuario*, una mera conservación sin efectividad alguna para quienes la practican. Es teniendo esto en cuenta, que lo que aquí nos interesa presentar es una *perspectiva*, una interpretación posible, con plena conciencia de que *siempre* hay datos que se omiten, mientras se privilegian otros. Y siendo esto así, resulta inevitable que puedan erigirse otras perspectivas divergentes con la nuestra.

3. *Justificación de Selección de Textos y Estructura de la Tesis*

Dado que este texto se articula desde una perspectiva marxiana, las lecturas del propio Marx no podían estar ausentes; sin embargo, tal como aclaramos anteriormente, aquí no pretendemos ofrecer un análisis *técnico-económico* del capitalismo, sino hacer hincapié en la relación, sugerida por Marx, entre sus conceptos de *estructura* y *superestructura*. Por esto mismo, nos centramos en textos como el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859), o *La Ideología Alemana* (*Das deutsche Ideologie*, 1845), eludiendo otros textos marxianos que, aunque más "canónicos", condensan un contenido más técnico-económico, que sobrepasa los fines de este trabajo. Nos referimos al grueso de su obra más conocida: *El Capital* (*Das Kapital*, 1867). De la misma forma, hemos obviado otros textos

⁴ Friedrich Nietzsche, (1945), *De la utilidad y de los Inconvenientes de los Estudios Históricos para la Vida*, Buenos Aires, Bajel, p.17.



importantes dentro de la obra marxiana tales como *El Manifiesto Comunista (Manifest der Kommunistischen Partei, 1848)*⁵, por considerarlo un texto destinado a difundir los fundamentos políticos marxistas, algo que excede nuestro objetivo general.

Siguiendo estas líneas maestras, dado que elegimos dentro de la teoría marxiana centrarnos en la relación entre estructura y superestructura, también tomamos autores como Louis Althusser o Edward Thompson, que son teóricos contemporáneos que continuaron con la vertiente marxista. Ambos, aunque con diferentes matices, se refieren a la relación existente entre estructura y superestructura ilustrando una interesante y muy bien argumentada posición al respecto, que nos resultará muy útil para guiar nuestro trabajo; pues estos autores consideraron a las sociedades como un todo donde las prácticas y las creencias confluyen en una amalgama en donde ninguno de estos dos aspectos prevalece definitivamente por sobre el otro; dado que, si así fuera, esto significaría que se encuentran separados, lo cual es contrario a la hipótesis de nuestro trabajo.

Al analizar la alienación durante el primer capitalismo, tal como dijimos, pretendemos centrarnos en los aspectos cotidianos, por lo cual, solo mencionaremos algunos de sus aspectos técnicos. Pero como la intención central consiste en abordar el concepto marxiano de *alienación* -en todas sus dimensiones- nos serviremos del propio Marx y también de otro autor de cuño marxista como lo es Georg Lukács. Y a partir de esto, evaluaremos las consecuencias sociales que este sistema acarrea, retomando, aparte de Marx, a dos de los autores que más se centraron en los aspectos humanos de la sociedad capitalista, con sus teorías del *desencantamiento del mundo*, la burocratización tanto en el trabajo como en la vida social, y la pérdida del sentido comunitario, a saber, Max Weber y Zygmunt Bauman. Nos ocuparemos de estas cuestiones en el capítulo 1.

El segundo capítulo se centra en la cristalización subjetiva de esta nueva situación, argumentaremos que se traduce en el individualismo característico del sistema capitalista, la conciencia de uno mismo como átomo autocentrado y desvinculado. Para abordar esta situación, nos serviremos de otro autor de cuño marxista como Max

⁵ Escrita de forma conjunta con Friedrich Engels.



Horkheimer; pero también de otros que meramente lo retoman como Norbert Elias; e incluso autores de otras vertientes como Charles Taylor. Creemos que más allá de sus distintos compromisos de tipo epistemológico, estos tres autores son de gran utilidad a la hora de describir el individualismo y la constitución histórica del *yo*, que resulta central para la gesta del mito del *amor romántico*.

En el tercer capítulo, nuestro análisis tendrá por objetivo enlazar los cambios ocurridos a nivel socioeconómico, con el propio surgimiento histórico del amor romántico. Tal es así que comenzaremos a presentar la misma *compartimentación de la vida*, como un resultado del modo de vida que el capitalismo propone. En primer lugar, analizaremos el propio surgimiento del mundo íntimo de lo privado y, al presentar los aspectos más históricos y sociales de este fenómeno, hemos de servirnos de autores como Lawrence Stone o Joan Bestard, dos historiadores especializados en la Historia de la Familia. Pero para evaluar el fenómeno en su dimensión más íntima, en torno a los mecanismos propios del sentimiento amoroso, echaremos mano de los textos de Bauman y Fromm, sin dudas dos de los teóricos más importantes sobre el asunto. También discutiremos con ellos, en tanto que presentan al amor como una necesidad humana intrínseca a nuestra naturaleza, mientras que nosotros la consideraremos como una necesidad en cierta medida contingente, condicionada históricamente, y producto de un determinado sistema socioeconómico.

Tras evaluar el primer capitalismo y su relación con el surgimiento del amor romántico, procederemos a la segunda parte de nuestro análisis, es decir, a abordar el capitalismo tardío en el capítulo 4; recurriremos a los estudios de un teórico de cuño marxista, José María Vidal Villa, para especificar cuestiones más históricas o técnicas. Asimismo, a la hora de evaluar la situación del individuo bajo este nuevo sistema, nos serviremos nuevamente de la obra de Lukács, y de dos autores frankfurtianos de raigambre marxista (Horkheimer y Fromm). Todos ellos se refieren a la situación de impotencia del individuo frente a los avatares del Mercado bajo el capitalismo tardío.

En el último capítulo estudiaremos la *producción* de los sujetos bajo este nuevo contexto en las dos acepciones de la palabra; es decir, cómo producen y cómo se subjetivan. Se evaluará que, a partir de la caída de los anclajes identitarios anteriores, se



producen, en simultáneo, tanto una centralidad del mundo de la experiencia como el denominado *Homo Faber*, el hacedor de sí mismo, que consiste en una subjetividad mercantilizada. La manera en que estas subjetividades se relacionan en términos afectivos la abordaremos sirviéndonos del concepto de *amor líquido* de Bauman y también de algunas nociones centrales en Fromm, que se refieren a la actitud del consumidor llevada al mundo del amor y las relaciones. Luego mencionaremos la centralidad del ámbito de lo sexual y lo vincularemos con el proceso general de desintegración, como un efecto que la estructura económica ha tenido sobre la subjetividad, sirviéndonos de otra autora de la escuela marxista como es Ágnes Heller. A partir de esto se evaluará finalmente la manera en que esta nueva mentalidad termina socavando los propios cimientos en los que se basó el amor romántico.

Por último, explicitaremos la diferencia entre nuestra posición al respecto y para diferenciarla respecto de quienes consideramos los principales teóricos del amor romántico; Bauman, Fromm y Badiou.



Capítulo 1. La Relación entre *Estructura* y *Superestructura*

En este capítulo nos dedicaremos a reconstruir las dos interpretaciones a las que ha dado lugar la teoría marxiana respecto de la relación existente entre los conceptos de *estructura* y *superestructura*; las cuales, a su vez, han surgido a partir de distintos pasajes de la obra del propio Marx. Nos interesa señalar, *grosso modo*, la existencia de dos vertientes principales que se expiden respecto a esta relación, para más tarde explicitar cuál será el encuadre teórico a partir del cual enfocaremos el presente trabajo.

De esta manera, este primer capítulo operará como una antesala del trabajo que busca presentar el enfoque epistemológico y los fundamentos teóricos que servirán de base para abordar el estudio de los dos momentos del capitalismo y la naturaleza de su vínculo con las relaciones de pareja.

1. *Las distintas interpretaciones*

Con respecto a la naturaleza de la relación entre estructura y superestructura, siempre ha existido una polémica. Hay quienes respecto de esto sostuvieron una posición más dogmática; el denominado *esquematismo economicista*, consiste en una interpretación rígida de la sociedad. Esta entiende la relación entre estructura y superestructura como un determinismo, donde la estructura es causa y la superestructura consecuencia. Es decir, bajo esta luz se considera que la vida material, la *economía*, funciona como una suerte de principio de inteligibilidad *universal*, como *piedra filosofal* o causa explicativa única de todas las determinaciones de un tiempo histórico determinado.

El esquematismo entonces indicaría que todo aquello que los hombres *son*, entendiendo por esto sus ideas, pensamientos y representaciones de la conciencia, no serían más que una emanación que se desprendería de su comportamiento material. El *código genético*



de la ideología no debería buscarse sino en la *economía política*, en el modo de producir y en las relaciones que se configuran en derredor. La determinante sería siempre la producción misma, el trabajo; mientras que lo determinado puede adoptar la forma de la religión, la política cívica, el parentesco, el espíritu, la *cultura* en general. Dentro de la propia obra de Marx es posible encontrar pasajes en los que parecería estar sosteniendo la existencia de un determinismo rígido:

la estructura económica de la sociedad, (es) la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general⁶.

Aquí claramente Marx habla de *determinación*, de una relación que puede ser leída en términos de causa y consecuencia.

Este tipo de interpretación no se encuentra exenta de críticas, tal como lo ha resumido José Aricó tiempo atrás. Para quienes piensan al marxismo de esta manera sucede que "*la historia se transmuta en un epifenómeno, en una anécdota, en la manifestación del cambio técnico. ¿Cuál es la consecuencia de esta concepción? Que entre producción y sociedad, entre materialismo e historia, se produce una disociación total*"⁷.

Por esto es que existen otros acercamientos a la relación entre *estructura* y *superestructura*, que plantean más bien una connivencia, un amalgamiento entre ambos aspectos de la vida social; sin que esto implique algún tipo de prioridad o primacía, sea de tipo ontológica o cronológica, por parte de ninguna de ellas. Bajo esta segunda lectura, ambos fenómenos surgirían al unísono, en consonancia el uno con el otro. Y, por esta misma razón, resultaría imposible que alguno de los dos pudiera darse jamás en ausencia del otro. Tal como sucedía con la interpretación anterior, es posible encontrar

⁶ Marx, K., (2008), *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, México, Siglo XXI, p. 4

⁷ Aricó, J. M., (2012), *Nueve Lecciones sobre Economía y Política en el Marxismo*, Buenos Aires, FCE, p. 90.



pasajes de la obra de Marx donde su postura no parece ser la de un determinismo de tipo mecánico:

En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango e influencia (...) Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y que ilumina las particularidades de estos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve.⁸

En este caso la relación parecería tratarse más bien de una influencia leve, una *tendencia* que acaso si modifica, siempre solo de manera parcial, a las manifestaciones *superestructurales* de la sociedad. Aquí la influencia parece ser muchísimo menor; y la estructura ya no determina a la superestructura, sino a las partes que de ella adquieren mayor preponderancia.

Nosotros optamos aquí por un planteo más afín a esta última interpretación; sosteniendo una postura anti determinista respecto de la relación *estructura/ superestructura*. Pues seguiremos a Althusser en aquello de que la estructura es determinante pero también determinada, en un solo y el mismo movimiento; al tiempo que la superestructura tiene su consistencia y eficacia propias⁹, por lo que toda formación social es un complejo de estructura y superestructura.

Yendo todavía un paso más allá, coincidimos con Thompson en que un modo de producción no podría jamás subsistir sin agentes humanos que lo considerasen como portador de significación, de sentido. Se trata de

⁸ Marx, K (2007), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*, vol. I, México, Siglo XXI, pp. 27-28.

⁹ Althusser, L., (1968), "Contradicción y sobredeterminación" (1962), en *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México.



la imposibilidad de describir la economía de las sociedades primitivas, sin tener en cuenta los sistemas de parentesco que están aprobadas e impuestas tanto por las normas como por las necesidades. No obstante, es igualmente cierto que en sociedades más avanzadas las mismas divisiones carecen de validez. No podemos siquiera empezar a describir la sociedad feudal o capitalista en términos 'económicos' independientemente de las relaciones de poder y dominación¹⁰

Aquí vale recordar la condición de historiador marxista de Thompson, que adhiere a la segunda interpretación de la relación entre estructura y superestructura. Más aún, afirma que la primera no podría siquiera existir sin la segunda, y, si esto fuese así, significaría que la estructura no podría jamás ser la causante de la superestructura, pues esta misma se encuentra ya presente en la primera. Se trataría así de una suerte de demostración por el absurdo de la inexistencia de una relación de tipo causal. Pues si queremos pensar que A es causante de B, pero luego notamos que B ya se encuentra presente en el propio A, hemos de concluir que no existe tal relación de tipo causal.

1.2 Posición del presente trabajo

Sostenemos aquí que Marx defendía una posición que nunca descuidaba el aspecto dinámico y cambiante de las formaciones y procesos sociales. Más bien concebía una suerte de totalidad compuesta tanto del orden material como de las representaciones y prácticas culturales. Creemos por lo tanto que el marxismo no es una teoría dedicada a analizar solamente la vida o los hechos económicos, sino la totalidad de la vida social en su conjunto. El materialismo histórico, según lo entendemos, considera la sociedad como constituida por un movimiento único que engloba al mismo tiempo la producción material y la producción de las relaciones sociales, la producción de las cosas y de las ideas, donde ambas partes de la díada se amalgaman para formar un todo coherente.

¹⁰ Thompson, E. (1992), “*Folklore, Antropología e Historia Social*”, *Entrepasados, Revista de Historia*, año 2, n° 2, Buenos Aires, p. 19.



Más aún, aquí creemos que la distinción entre, por un lado, actividades meramente productivas y prácticas, y por otro, conceptos plena y únicamente culturales, es meramente teórica; que en la realidad estos dos aspectos no pueden sino darse de modo entrelazado. Las prácticas implican de modo necesario también su *concepción-teorización*. Ellas deben aparecer al sujeto actuante como portadoras de sentido. Así, coincidiremos con Thompson no solo en aquello de que la *estructura* no podría ser *descripta* sin abordar el contexto más amplio donde esta se desarrolla, sino que iremos un paso más allá al afirmar que esta imposibilidad no es meramente explicativa, sino que esta imposibilidad es de carácter *ontológico*.

Aquí sostendremos entonces una comprensión del sistema capitalista como también un sistema de relaciones sociales; superando la escisión entre una esfera puramente económica y otra exclusivamente cultural, por considerarla directamente absurda. Anthony Giddens lee así también a Marx cuando afirma que “*todos y cada uno de los fenómenos ‘económicos’ son al mismo tiempo fenómenos sociales, y la existencia de un determinado tipo de ‘economía’ presupone un determinado tipo de sociedad*”¹¹. Es decir que existe una “*simultaneidad de expresión de las relaciones de producción características en todos los sistemas y áreas de la vida social*”¹².

Entonces, queda claro que aquí creemos que el materialismo histórico puede tomar al capitalismo como objeto de estudio también allende su dimensión económico-productiva; a la vez como una manera de concebir y organizar la cultura. Asimismo, el estudio de estructuras fijas permite observar las configuraciones subjetivas que estas suscitan.

Es por esto que, si bien a lo largo de la presente tesis se analizan de manera separada las características *estructurales* y *superestructurales* de los dos momentos históricos que abordaremos, esto se debe únicamente a razones de carácter expositivo y explicativo, y *no* porque aquí se sostenga una relación de tipo causal o algún tipo de preeminencia ontológica.

¹¹ Giddens, A. (1977), *El Capitalismo y la Moderna Teoría Social*, Barcelona, Labor, p. 45.

¹² Thompson, E. (1992), “*Folklore, Antropología e Historia Social*”, *Entrepasados*, Revista de Historia, año 2, n° 2, Buenos Aires, p. 14.



A su vez, creemos que, como dice Marx, "*para producir, los hombres contraen determinados vínculos y relaciones*"¹³, es decir, no existen los productores individuales al margen de sociedades determinadas en las que producen y por eso es que la producción no sería posible sin algún tipo de asociación. La producción material entonces engloba la producción de las relaciones sociales y la organización social, a su vez, de manera necesaria tiene que gozar de algún tipo de legitimidad en la subjetividad de los productores.

Un determinado modo de producción o una determinada fase del desarrollo industrial llevan siempre aparejado un modo de cooperación entre las personas, y puesto que toda relación económica es también una relación social, el modo de producción capitalista se encuentra íntimamente imbricado con determinaciones sociales, incluso respecto de las relaciones y vínculos que los individuos establecen entre sí.

2. Hacia el problema de la alienación

En este capítulo fue menester aclarar qué entendemos por estructura, por superestructura y la *relación* existente entre ambas. Nos hemos apegado principalmente a las definiciones que ha adelantado el propio Marx y hemos presentado los lineamientos básicos de algunas de las interpretaciones de estas ideas que han existido a lo largo de la historia para luego argumentar cuál es la posición que adoptaremos respecto de este debate: que la superestructura y la estructura se encuentran ambas determinadas por múltiples factores y que pertenecen ambas a un mismo sistema de producción.

En este trabajo entenderemos al capitalismo no meramente como un sistema productivo-económico; sino al mismo tiempo como un determinado modo de vida; o, para decirlo en términos marxianos, lo hemos de pensar como compuesto –de manera necesaria– tanto por una estructura como por una superestructura; y por esta razón epistemológica omitimos datar su aparición y preferimos distinguir dos momentos: por un lado, uno que

¹³ Marx, K., *Trabajo Asalariado y Capital*, en Marx, Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1976, t. 1, p. 163.



va del siglo XVII al primer cuarto del siglo XX, por el otro, uno que describe el siglo XX y algunos aspectos del presente.

En el próximo capítulo, hemos de abordar al primer capitalismo, centrándonos principalmente en el concepto marxiano de alienación, abordando tanto sus aspectos estructurales como superestructurales; para terminar por centrarnos en el modo en que incide en la manera de relacionarse de las personas.



Capítulo 2: El primer capitalismo

En este capítulo pretendemos analizar al sistema Capitalista en sus comienzos, mencionando las condiciones de su aparición y centrándonos principalmente en la manera en que revolucionó el *modo de producción*; pero, tal como aclaramos al principio, nos centraremos, no en el nivel técnico-económico, sino en el modo de producción entendido de un modo no determinista, procurando hacer foco en la producción de subjetividad.

Es por esto que nos focalizaremos en cómo la centralización de la producción da lugar a la aparición del proceso que Marx llamó *alienación*, que hace referencia a la manera en que tanto la *libertad económica* como la *división del trabajo* cristalizan también en las subjetividades modernas. Al abordar este concepto lo hacemos, como a lo largo de todo el trabajo, en tanto endémico a un determinado sistema productivo, sin referirlo específicamente a ninguna de sus clases o estamentos en particular.

Tras abordar el impacto que la alienación genera a nivel individual, pasaremos a analizar cómo opera o funciona una sociedad de individuos alienados, la naturaleza de las relaciones intersubjetivas que se configuran en un sistema de estas características y el tipo de sentimientos que propicia.

Como nuestro compromiso epistemológico consiste en estudiar los procesos sociales como un todo, ilustraremos la sincronía existente entre la centralización de la producción y la centralización de la gestión social en la creación de los Estados Nación, concibiéndolos no a modo de dos procesos separados, sino, muy por el contrario, como parte integral de la misma historia. De la misma manera, analizaremos cómo tanto en el ámbito del trabajo como en el social se genera una reducción del poder y autonomía del individuo, y cómo esto redundará -de nuevo en ambos casos- en un actitud delegativa respecto de los avatares de la sociedad en su conjunto.

Por último, fieles a nuestro marco teórico, consideraremos que estos cambios a nivel económico y político, no pueden nunca darse si no son propiciadas o aceptadas a nivel



cultural e ideológico; es decir, sin la creencia de que estos cambios son convenientes, positivos, e incluso *deseables*. Con el capitalismo surge por primera vez la concepción del individuo aislado que subsiste hasta nuestros días. La forzosa alienación en los ámbitos económico y político trajo aparejada una cristalización subjetiva en los ensalzados conceptos de independencia y libertad. Abordar esta transformación a nivel ideológico nos servirá para luego engazarla con el surgimiento del amor romántico; que es el tópico del capítulo siguiente.

1. La Alienación en el Trabajo.

1.1. La alienación en la producción

"¿No es el modo de trabajar en sí mismo un elemento esencial en la formación del carácter de una persona?"¹⁴

Con el descubrimiento de nuevas rutas comerciales, durante los Siglos XVII y XVIII, se fue generando un paulatino pero constante crecimiento de la actividad comercial, que conllevó un aumento en la producción para la venta. Esto, de la mano de los nuevos inventos mecánicos, redundó en una mayor presión para intervenir en la organización de los tiempos productivos, afectando el propio modo de producción. La principal novedad vino dada por un cambio en el principio organizacional de la actividad humana; en tanto tuvo lugar una creciente división del trabajo que, con el tiempo, fue transformando las industrias artesanales en fábricas mecanizadas.

En el ámbito del trabajo, el trabajador comenzó a generar, en un mismo acto, tanto el incremento de la riqueza como su propia *alienación*; este es un concepto marxiano fundamental que consiste en varios niveles que aquí desarrollaremos:

En primer lugar, la alienación se da dentro del ámbito del trabajo, en el que,

¹⁴ Fromm, E., (1956), *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, México, FCE, p. 239.



si se estudia el camino recorrido por el desarrollo del proceso de trabajo desde el artesanado, pasando por la cooperación y la manufactura, hasta la industria maquinista, se observa una creciente racionalización, una progresiva eliminación de las propiedades cualitativas, humanas, individuales del trabajador¹⁵.

El trabajo industrializado comienza a verse crecientemente reducido a funciones rígidas, específicas y predeterminadas que han de repetirse de manera obediente y mecánica, sin dejar espacio para cualquier impulso de iniciativa creativa o elección personal. Podría decirse que bajo esta situación se da una despersonalización y deshumanización del trabajador, que se lo *maquiniza*. Esta enajenación en la actividad misma del trabajo elimina a la persona del trabajador del proceso productivo, por lo que en su labor, “*el trabajador no se afirma, sino que se niega*”¹⁶ y, por lo tanto, “*está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo*”¹⁷, al punto en que Marx concibe a “*la realización del trabajo como desrealización del trabajador*”¹⁸. Al eliminarse la individualidad del trabajador del proceso productivo, sus cualidades individuales dejan de ser importantes; por lo que el trabajador pasa a ser desechable, fácilmente reemplazable por un otro cualquiera.

Más aún, sucede que, “*el hombre se enfrenta con su propia actividad, con su propio trabajo, como algo objetivo, independiente de él, como con algo que lo domina a él mismo*”¹⁹; y, como consecuencia de esto, “*queda inserto, como parte mecanizada, en un sistema mecánico con el que se encuentra como con algo ya completo y que funciona con plena independencia de él*”²⁰. A partir de esta situación, sucede que los individuos pierden parte de su anterior importancia y significación. Este proceso de hipersimplificación y maquinización del trabajo destruye el prestigio social que anteriormente estaba ligado al trabajo y las habilidades personales que este implicaba,

¹⁵ Lukacs, (2013), *Historia y Conciencia de Clase*, Buenos Aires, RyR, p. 193.

¹⁶ Marx, K., (1979), *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza, p. 109.

¹⁷ *Ídem*.

¹⁸ *Ídem*, p. 106.

¹⁹ Lukacs, (2013), *Historia y Conciencia de Clase*, Buenos Aires, RyR, p. 191.

²⁰ *Ídem*, p. 195.



en tanto "la inmensa mayoría de la población trabaja en cosas que requieren poca pericia y casi sin oportunidades para desarrollar algún talento especial o para hacer algo que se distinga"²¹; pues ya no les es posible considerarse indispensables ni hacer una diferencia. A raíz de esto, "se pierde algo que solía hacer feliz a mucha gente y que probablemente era vital para la felicidad de todos: el orgullo del 'trabajo bien hecho', de la destreza, la inteligencia o la habilidad en la realización de una tarea complicada"²². De la mano de esta modificación, sucede que el trabajo pierde su anterior significado, deja de estar dotado de sentido, de propósito. El rendimiento productivo se desvincula de los motivos de los productores, deviniendo cada vez más en un esfuerzo vacuo que se realiza solo en miras del salario.

1.2 La alienación con el producto final

La actividad en la producción es ahora sesgada y limitada, al punto de que, algunas veces, el trabajador individual no es siquiera capaz de definir en qué consiste su contribución o aporte al producto final. Esto genera un segundo nivel de alienación, ahora respecto del producto frente al cual ya no se siente identificación, vinculación o representación. Como dice Marx "lo que es el producto de su trabajo, no lo es él"²³; "el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor"²⁴. Este segundo nivel de la alienación priva al trabajador del orgullo e identificación con aquello que produce, quitándole una de las fuentes principales a partir de las cuales obtener un sentimiento o atestiguamiento de sí. Entonces se rompe, en primer lugar, la vinculación de la propia subjetividad con la producción misma y, en segundo lugar, con el producto final, el cual ahora se le contrapone a modo de una fuerza hostil.

²¹ Fromm, E., (1956), *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, México, FCE, p. 244

²² Bauman, Z. (2009), *El Arte de la vida*, Buenos Aires, Paidós, p.17.

²³ Marx, K., (1979) *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza, p. 106.

²⁴ *Ídem*, p. 105.



1.3 La alienación respecto al lugar de trabajo

Esta alienación en el trabajo presenta aun una dimensión ulterior, pues para Marx la historia de las primeras etapas del capitalismo es, en gran medida, la historia de la expropiación de los trabajadores de sus medios de producción. Anteriormente el artesano, como el industrial doméstico, el campesino y el caballero feudal eran propietarios de la tierra, las armas o herramientas con la ayuda de las cuales cumplían sus funciones -fueran estas económicas, políticas o militares-. Pero con el advenimiento del capitalismo

la tierra, los molinos y los demás instrumentos de producción con los que [el trabajador] se había habituado a trabajar año tras año, lo mismo que sus antepasados, se convierten en propiedad privada, sobre la que no tiene ningún derecho sancionado por la costumbre o por la ley, del mismo modo que no tiene ningún derecho sobre los nuevos medios de producción que se construyen en las poblaciones fabriles²⁵.

Incluso esta apropiación de los medios de producción por parte del capitalista constituye la clave misma de la subordinación bajo este sistema, en tanto que:

la dependencia jerárquica del obrero, el dependiente, el empresario técnico, el ayudante universitario y *también* el funcionario estatal y el militar, se debe uniformemente a que los instrumentos, las reservas y el dinero imprescindibles para la empresa y para la existencia económica se encuentran en poder del empresario en un caso y de los dueños políticos en el otro²⁶.

Al mismo tiempo, la sumisión o conversión del trabajador a un apéndice más dentro de la organización técnico-burocrática del trabajo, requiere y reclama la creación de una

²⁵ Gordon, S., (1991), *Historia y Filosofía de las Ciencias Sociales*, Barcelona, Ariel, p.361.

²⁶ Lukacs, G., (2013), *Historia y Conciencia de Clase*, Buenos Aires, RyR, p. 203.



burocracia de su misma factura, pues, tal como afirma Weber, hace falta “*una administración más permanente, rigurosa, intensiva y calculable, tal como la creó –no solamente él, pero ciertamente y de modo innegable, él ante todo- el capitalismo*”²⁷. Es así que la situación descrita, pese a lo que suele suponerse a veces, no es exclusiva del trabajo obrero fabril, sino que es extensiva a otros ámbitos; pues, como dice Joseph Schumpeter,

el trabajo racionalizado y especializado de oficina termina por borrar la personalidad, el resultado calculable sustituye la ‘visión’. El caudillo no tiene ya oportunidad de lanzarse al combate. Está en vías de convertirse en otro empleado de oficina más, un empleado que no siempre es difícil de sustituir²⁸.

Así, el trabajador moderno no es ya más que una pequeña rueda dentro de una máquina de la que no puede escapar; incluso su máxima aspiración consiste en progresar hasta convertirse en una rueda más grande. La alienación en el trabajo entonces, se hace palpable tanto al obrero como al empresario, en tanto se trata de un fenómeno estructural endémico a un determinado sistema productivo.

2. Alienación Social.

2.1 La alienación en las relaciones de producción

En *Historia y Conciencia de Clase* (1923), Georg Lukács afirma que la

descomposición mecánica del proceso de producción desgarró también los vínculos que en la producción ‘orgánica’ unían a los sujetos singulares del trabajo en una comunidad. La mecanización de la producción hace de ellos, también desde este punto de vista, átomos aislados abstractos²⁹.

²⁷ Weber, M., (1964), *Economía y Sociedad*, México, FCE., p. 233.

²⁸ Schumpeter, J., (1961), *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, México, Aguilar, p. 182.

²⁹ Lukacs, G., (2013), *Historia y Conciencia de Clase*, Buenos Aires, RyR, p. 196.



Aquí puede resultar paradójico -aunque solamente en principio- pensar que, justamente en el momento histórico en el que tiene lugar un aumento de interdependencias económicas cada vez más densas y complejas, tenga lugar al mismo tiempo un sentimiento de mayor individualización y aislamiento. Pero la paradoja es meramente aparente y fácil de disolver, puesto que no es difícil notar que la producción en masa tiende a aislar a los hombres; ahora la cooperación tiene lugar a espaldas de la conciencia –e incluso de la vista- de las personas individuales; se convierte en algo abstracto, impersonal, y por lo tanto inconsciente. Más aún, a partir de este momento se busca meramente una cooperación eficiente entre los trabajadores, indiferente a que exista algún tipo de intercambio afectivo o alguno de los rasgos de la familiaridad. Así, los demás trabajadores son ahora completos desconocidos o, incluso, pueden llegar a ser percibidos como competidores. Bajo este sistema, entonces, los sentimientos de calidez y seguridad -si no se encuentran prescritos de plano- por lo menos ya no encuentran un lugar donde florecer, y el altruismo comienza poco a poco a ser considerado a modo de una desventaja.

Esta burocratización y atomización del ámbito del trabajo supuso a la par la alienación de los hombres respecto de sus semejantes en la experiencia vital en general, puesto que "*conforme al modelo ideal bosquejado por Max Weber, apuntaba a la total irrelevancia de los lazos y compromisos sociales*"³⁰. La industrialización produce una disgregación tal entre los trabajadores que "*el trabajo alienado 'hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual'*"³¹, rompiendo finalmente con el anterior sistema comunitario de biografías compartidas y sus consecuentes sentimientos de comunidad y fusión. A su vez, bajo el nuevo sistema, los trabajadores ya no cuentan con la estabilidad de trabajo y alojamiento que fuera consuelo de los siervos en la época feudal; "*en esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito*"³².

³⁰ Bauman, Z., (2006), *Comunidad*, Madrid, Siglo XXI, pp. 28-29

³¹ Giddens, A., (1977), *El Capitalismo y la Moderna Teoría Social*, Barcelona, Labor, p. 50.

³² Marx, K., (1989), *Introducción General a la Crítica de la Economía Política*, Siglo XXI, p. 33.



Ya no se exige -porque no se necesita- reciprocidad mutua de ninguna clase. El vínculo con los jefes es ahora, al menos en principio, temporal, basado en un contrato con fecha de vencimiento. A su vez, los patrones no tienen obligación de ningún tipo para con sus empleados (por fuera de pagar los salarios). Aquí vemos la manera en que esta alienación en principio estructural y material es extensible a las relaciones humanas y personales que se configuran en derredor de este nuevo sistema.

Tal como dijimos al principio, en este trabajo nos proponemos pensar la dominación capitalista en su dimensión más *estructurante*, por lo que nos interesa señalar la manera en que se impone una lógica de dominación y explotación impersonal, con el dinero como mediador universal de todas las relaciones sociales. Tal como dice Thompson;

una de las ofensas contra la humanidad que ha traído consigo la sociedad desarrollada de Mercado, y su ideología, ha sido, precisamente, la de definir todas las relaciones sociales compulsivas como 'económicas', y la de reemplazar los vínculos afectivos por los más impersonales, pero no menos compulsivos, del dinero³³.

La forma de la mediación social es el Mercado, pero el Mercado no crea entre sus participantes una comunidad de destinos e intereses, sino que, muy por el contrario, hace que “*los participantes en el intercambio sean mucho más rivales que solidarios*”³⁴. Entonces, las interdependencias personales están reguladas exclusivamente por fuerzas anónimas; los hombres ya no se relacionan los unos con los otros, sino que pasan a ser dominados por una abstracción.

2.2 *La alienación y la individualidad*

³³ Thompson, E., (1992), “*Folklore, Antropología e Historia Social*”, *Entrepasados*, Revista de Historia, año 2, n° 2, p. 15.

³⁴ Cohen, D., (2007), *Tres Lecciones sobre la Sociedad Postindustrial*, Buenos Aires, Katz, p. 84.



Como dice Zygmunt Bauman, el capitalismo "*liberó a las acciones dirigidas a la obtención de beneficio, así como a ganarse la vida, de la red de lazos emocionales, familiares y de vecindad, pero de igual modo vació tales acciones de todos los significados que conllevaban previamente*"³⁵; pues el precio de la libertad es siempre algún grado de alienación. Aquí el individuo autocentrado hace su irrupción en la historia, reclamando protagonismo y, por lo tanto, dando cada vez mayor preeminencia a sus impulsos individuales, a los que erige como *fin* y valor supremo. La sociedad Moderna proclamó a los cuatro vientos el derecho *universal* a la *felicidad* (entendida *siempre* en términos individuales), la cual pasa a ser la motivación fundamental de la participación en la sociedad. Así esta última deja de ser el *fin*, para devenir en *medio*. Tal como dijera el propio Marx, "*al llegar el siglo XVIII, con la 'sociedad civil', las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior*"³⁶. Esta es la sociedad "*en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y solo existe para el otro, como el otro existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro*"³⁷. En conclusión, sucede que "*no solamente lo 'individual' queda separado de lo 'social' sino que esto queda subordinado a aquello*"³⁸. A partir de aquí es que, tal vez por primera vez en la historia, surge la conciencia de uno mismo como una entidad exterior e independiente de grupo alguno. Así, cada persona ahora se abre paso entre las demás dirigiéndose hacia sus propios objetivos, intereses y proyectos. Como dice Ágnes Heller respecto del proceso de alienación, este

produce prevalentemente hombres organizados sobre la particularidad, [mientras que] *las exigencias genéricas -así como el resto de las exigencias sociales- solo pueden afirmarse a través de la represión o de la 'desviación' de los afectos y características particulares del particular*³⁹.

³⁵ Bauman, Z., (2006), *Comunidad*, Madrid, Siglo XXI, p. 23

³⁶ Marx, K., (1989), *Introducción General a la Crítica de la Economía Política*, Siglo XXI, p. 34.

³⁷ Marx, K., (1979), *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza, p.169.

³⁸ Giddens, A., (1977), *El Capitalismo y la Moderna Teoría Social*, Barcelona, Labor, p. 50.

³⁹ Heller, A., (1996), *Sociología de la Vida Cotidiana*, Barcelona, Península, p. 86.



Es decir, que la voluntad general no es solo secundaria respecto de la particular, sino que llega incluso a ser percibida como *contraria* a esta.

2.3 La alienación y el orden político

A nivel político, junto al auge del sistema capitalista, tiene lugar un proceso de centralización política continua. Poco a poco los Estados pasan a ser el único centro y foco de poder, concentrando las funciones de protección y control social, asumiendo para sí cada vez más los poderes monopolistas de justicia, castigo, educación, beneficencia y bienestar general. Así se convierten en los principales -por no decir los únicos- gestores sociales durante la Modernidad. Este cambio es el reverso de las transformaciones que tuvieron lugar en el ámbito laboral, ya que el nacimiento del Estado significó una transformación desde la obediencia personal, hacia una fidelidad abstracta, objetiva e impersonal, a la nación y las leyes. El poder político, al igual que el económico, acaba por burocratizarse y despersonalizarse.

A su vez, los Estados obturaron la acción comunitaria directa, centralizando las antiguas potestades comunales de autonomía y autogestión, y erradicando las costumbres del pasado. Bajo este nuevo régimen, las referencias, las actividades, la *política* misma, pasan a estar *fuera*, en otra parte, La responsabilidad por el destino y el bienestar de todos no parece ser nunca *propia*, ni mucho menos *apropiada*. Esta resulta ser la estocada final de este proceso de atomización social, pues bajo estas condiciones, se termina de diluir en el horizonte poco a poco el placer de *generar un impacto* o hacer algo que afecte a la comunidad toda, de *marcar una diferencia*, *dejar una huella*, o cuanto menos *acceder a un lugar en el otro*, sintiéndose necesario o acaso irremplazable. Muy por el contrario, bajo esta coyuntura los individuos muy difícilmente se alejen de sus asuntos particulares para entregarse a asuntos comunes. "Lo que causa interés y preocupación es el sector privado e independiente de la vida, no el sector social, universal, que nos relaciona con nuestros semejantes"⁴⁰, tal como lo describe Rousseau, "¿Hay que ir al combate? Pagan tropas y se quedan en sus casas.

⁴⁰ Fromm, E. (1983), *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, México, FCE, p. 121



¿Hay que ir al consejo? Nombran diputados y se quedan en sus casas”⁴¹. Así, la libertad y el individualismo económico y político devienen en un gesto delegativo de apatía e indiferencia.

Es a partir de esto que arribamos a “*este individuo del siglo XVIII –que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales, y por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI*”⁴². Este siente menos afecto tanto por sus jefes -frente a los que no se siente vinculado- como por sus vecinos, los cuales ya no son tales en el sentido social, y muchas veces no son tan siquiera *conocidos*. Por último, y en parte como consecuencia de todo esto, es alienado respecto a su comunidad toda. Como lo describe Marx, “*al sacudirse el yugo político se sacudieron, al mismo tiempo, las ataduras que apresaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, a la par, la emancipación de la sociedad civil respecto a la política*”⁴³.

Es por esto que poco a poco fue resultando cada vez más difícil entender al agente humano como un elemento de un orden significativo mayor. Así, sucedió que “*el hombre hizo su aparición como individuo cuando la sociedad comenzó a perder su capacidad de cohesión y cuando advirtió la diferencia entre su vida y la colectividad aparentemente eterna*”⁴⁴, haciendo que el anterior sentido de comunidad se convirtiera en una pérdida irrecuperable.

⁴¹ Rousseau, J.J., (1983), *El Contrato Social*, Madrid, Alianza, p. 97.

⁴² Marx, K., (1989), *Introducción General a la Crítica de la Economía Política*, Siglo XXI, p., 33.

⁴³ Marx, K., (1970), *Sobre la cuestión judía*, Montevideo, Ediciones Nativa, p. 42.

⁴⁴ Horkheimer, M., (1973), *Crítica de la Razón Instrumental*, Buenos Aires, Sur, p. 146



3. *Cristalizaciones a nivel superestructural*

3.1 *Los conceptos de libertad e independencia*

"*Hay situaciones sociales que desarrollan un valor y destruyen otro*"⁴⁵

Toda *destrucción* implica una *construcción*; toda *negación* contiene dentro de sí una *afirmación* esperando por manifestarse, por lo que la caída de los anclajes existenciales propios del modo de vida antiguo, dieron lugar al surgimiento de algo *nuevo*; la configuración del mundo capitalista no implicó meramente la destrucción del modo de vida antiguo, sino que los cambios que trajo consigo generó también sus propias coordenadas; el mundo burgués acarreó tras de sí un trastocamiento total de la antigua jerarquía moral de los valores, que consistió en echar por tierra muchos de ellos mientras que adelantaba los propios. Así, como afirma Max Horkheimer, "*la conversión de las relaciones humanas en mecanismos económicos objetivos daba al individuo, al menos en principio, cierta independencia*"⁴⁶. El relajamiento y la pérdida de poder de las agrupaciones institucionales y sociales propias del modo de vida tradicional, abrió el campo hacia una transición desde un pensar basado en las autoridades externas tradicionales, hacia otro más autónomo, individual y -cuanto menos en teoría- *libre y racional*. Como hemos dicho en el capítulo precedente, aquí creemos que toda sujeción implica subjetivación; por lo que el *reverso positivo* de este proceso de alienación e individuación que hemos descrito consiste en el *ethos moderno*, en las ideas de independencia, libertad, autonomía y autorrealización.

Al *atreverse a pensar*, la Modernidad tomó la resuelta decisión de emanciparse de la *mano muerta* de su propia historia, relegando de este modo las antiguas coordenadas de articulación de identidad y pertenencia.⁴⁷ En un solo movimiento puso "*la 'liberación' a*

⁴⁵ Heller, A., (1987), *Historia y Vida Cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, p. 113.

⁴⁶ Horkheimer, M., (1973), *Crítica de la Razón Instrumental*, Buenos Aires, Sur, p. 164.

⁴⁷ En este punto que cabe aclarar que durante el primer capitalismo muchos trabajadores permanecían toda su vida en la misma empresa e incluso en el mismo puesto, por lo que el trabajo podía considerarse hasta cierto punto a modo de un anclaje o referencia para la constitución identitaria. A su vez, la fábrica fordista, al tratarse casi exclusivamente de un capital productivo-industrial, hacía necesario que se garantizara la reproducción de la fuerza de trabajo, por lo que todavía representaba en cierta medida una unión entre capital y trabajo. Todo esto otorgaba a los recorridos vitales una cierta estabilidad, homogeneidad, un cierto nivel de predeterminación. Es decir que, a pesar del proceso de alienación que



*la cabeza de su programa de reforma política y la 'libertad' a la cabeza de su sistema de valores*⁴⁸; y como la *libertad* era concebida justamente como la irreductibilidad del individuo a su comunidad, religión, Nación, status, etc., sucedió que los usos y costumbres, las lealtades personales tradicionales, tanto como los lazos comunales con sus consecuentes derechos y obligaciones, no eran considerados ya más que a modo de grilletes que constreñían el libre desempeño de la propia iniciativa, principalmente las libertades individuales de elegir y actuar.

A partir de este proceso deconstructivo de la formación social feudal, tiene lugar un proceso de reivindicación del sujeto como existencia independiente y agente *libre*, como un sujeto soberano que no está vinculado *por naturaleza* a autoridad alguna. La *contingencia* de la propia existencia no es entonces más que un resultado histórico de un proceso económico-social. Por todo esto, poco a poco fue adquiriendo mayor valor e importancia la idea de la propia existencia individual, al punto de llegar a convertirse en el mismo eje de la existencia, generando el “*orgullo que seres humanos muy individualizados sienten por su independencia, su libertad, su capacidad para actuar bajo su propia responsabilidad y de tomar decisiones por sí mismos*”⁴⁹; esta independencia es ahora parte imprescindible de la concepción del *yo ideal*. Por paradójico que pueda parecer en primera instancia, desde nuestra óptica, resulta claro que el propio autointerés y la búsqueda individual de la propia felicidad son instintos *socialmente* impulsados; en tanto que la (en principio) forzosa individuación *estructural* es auxiliada por una preferida concreción *superestructural*.

En este punto puede resultar un poco paradójico entender cómo es posible que, de manera simultánea, por un lado se tienda a erigir al yo individual como punto de partida (por lo que florecen ideales del tipo de la subjetividad, la interioridad, con sus correspondientes ideas de independencia, libertad y autorrealización), mientras que por el otro lado la subjetividad se encuentre relegada, postergada. Tanto en el ámbito de la producción como en el de la sociedad civil las posibilidades para la acción son

venimos describiendo, todavía existía tanto una identificación dentro del ámbito del trabajo capitalista como un cierto nivel de integración entre las distintas facciones del proceso productivo.

⁴⁸ Bauman, Z. (2005), *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, FCE, p. 23.

⁴⁹ Elias, N., (2000), *La Sociedad de los Individuos*, Barcelona, Península, p. 152.



reprimidas y tienden a abolirse. En palabras de Fromm, "*para el ciudadano particular que piense en los asuntos nacionales, no hay campo para esa voluntad ni tarea en la que pudiera emplearse*"⁵⁰. Lo que queda es vivir la vida del ciudadano moderno, que elige "*retirarse con su familia y amigos; de tal modo que, después de haber creado así una sociedad a su estilo, abandona de buena gana a si misma a la gran sociedad*"⁵¹. Así, "*cada uno de ellos [los ciudadanos] retirado y aparte y como extraño al destino de todo los demás; sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana*"⁵². Así, lo que sucede es que estos valores e ideales modernos deben ser empleados en otra esfera; por lo que surge una resignificación del ámbito de lo privado, que se convierte en el ámbito de la *libertad*. Pero es en este punto que no debe perderse de vista aquello que alguna vez dijera Marx, de que "*toda esfera determinada de la libertad es la libertad de aquella determinada esfera*"⁵³; a lo que nosotros agregaríamos *y nada más que eso*.

3.2 El problema de la identidad

El proceso de individualización que venimos describiendo arroja como resultado la transformación de la identidad humana antes comprendida como algo *dado* en virtud de un determinado anclaje social de carácter determinista, tallado en piedra de una vez y para siempre. La identidad deviene en una *tarea* a realizarse, y por lo tanto en una incitación a la acción responsable. Queda bajo la exclusiva responsabilidad de los individuos el forjarse una identidad, su vida depende de las propias decisiones, de los pasos que se toman y la determinación, siempre individual y libre, a mantenerse fiel a ellos.

El campesino no era un hombre que por casualidad fuera campesino, ni el señor feudal era un hombre que por casualidad fuera señor feudal. Era campesino o señor, y este sentimiento de su situación inalterable constituía parte esencial de su

⁵⁰ Fromm, E. (1983), *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, México, FCE, p. 159.

⁵¹ Chevallier, (1989), *Los Grandes Textos Políticos*, Buenos Aires, Alfaguara, p. 245.

⁵² *Ídem*, p. 250.

⁵³ Marx en los debates de la libertad de prensa



sentimiento de identidad. Cuando cayó el régimen feudal, recibió fuerte sacudida ese sentimiento de identidad y surgió la punzante pregunta: '¿Quién soy yo?'⁵⁴

Es por esto que, como dice Bauman, “*hace cien años o más se dio forma al ‘problema de la identidad’*”⁵⁵, justamente porque “*de pronto, había que plantearse la cuestión de la identidad, ya que no había en oferta una respuesta clara*”⁵⁶. Este problema surgió de la propia crisis de pertenencia, en tanto que “*la gente no se plantearía ‘tener una identidad’ si la ‘pertenencia’ siguiera siendo su destino y una condición sin alternativa*”⁵⁷. Es así que “*preguntar ‘quién eres tú’ solo cobra sentido cuando se cree que uno puede ser alguien diferente al que se es. Solo si se tiene que elegir y solo si la elección depende de uno*”⁵⁸. Se va configurando así la identidad en sus dos dimensiones actuales; en primer lugar como *problema*, y en segundo -y vinculado a este- como *tarea*, en tanto las metas e intereses individuales han de ser descubiertas ahora en su propio seno.

4. De la individualidad al amor

A lo largo de este capítulo hemos recorrido los cambios tanto *estructurales* como *superestructurales* que tienen lugar a partir del surgimiento del capitalismo.

En primer término, hemos abordado los cambios estructurales que se dan en el modo de trabajar; cómo a partir de la centralización de la producción en la fábrica se da el fenómeno que Marx describió como de *alienación* o aislamiento.

A nivel *estructural*, a partir de la división del trabajo y la *libertad económica*; vimos la alienación en la producción, en la cual la persona del trabajador no puede ya manifestarse en su trabajo, y, por ende, no se ve reflejado en su propia producción; al tiempo que es distanciado tanto del lugar mismo donde realiza su labor, como de sus

⁵⁴ Fromm, E. (1983), *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, México, FCE, pps. 57-58

⁵⁵ Bauman, Z., (2005), *Identidad*, Buenos Aires, Losada, p. 57.

⁵⁶ *Ídem*, p. 46

⁵⁷ *Ídem*, p. 32

⁵⁸ *Ídem*, pps. 47-48



compañeros de trabajo, e incluso sus jefes; justamente, porque deja de estar vinculado de modo vitalicio a ambos. El poder económico comienza entonces a ser ejercido mediante una abstracción.

Superestructuralmente, tiene lugar un proceso análogo de centralización del poder político en los Estados Nación, y de abstracción del poder político en las leyes. Esto reduce el poder de decisión e influencia, de generar un impacto, y redundante en una mayor impotencia e indiferencia social.

Esta flamante libertad económica y social trae aparejada cambios a nivel cultural y simbólico respecto de cómo los sujetos comienzan a pensarse a sí mismos. El estado de alienación y aislamiento deviene en decisiones resueltas acerca de cómo vivir la vida; pues, tal como dijimos al principio, no puede haber *sujeción* sin *subjetivación*; y toda *estructura* necesita de una *superestructura* para poder mantenerse como tal. Estas cristalizaciones de corte superestructural podrían ser resumidas principalmente en las ideas de individualismo, independencia, libertad, autonomía y autorrealización.

Todo esto ha de servirnos para encarar el próximo capítulo, donde abordaremos cómo el amor romántico es, al mismo tiempo, tanto un paliativo respecto del estado de alienación o aislamiento, como una consecuencia directa de las cristalizaciones ideológicas que el capitalismo trae consigo.



Capítulo 3: El surgimiento del *amor romántico*

*"quien no comienza por el amor jamás sabrá lo que es la filosofía"*⁵⁹

Como vimos en el capítulo precedente, el modo de producción capitalista le niega y reprime al trabajador su capacidad expresiva individual. Este se convierte en una parte fácilmente reemplazable del proceso productivo, perdiendo su significación, parte de su constitución identitaria y del prestigio social que este comporta. Al mismo tiempo, tal como vimos, el capitalismo hace desaparecer el anterior modo de vida comunal, favoreciendo el surgimiento de Estados fuertemente centralizados que monopolizan la función del bienestar social. Así las cosas, el accionar del sistema capitalista sobre el sujeto se daría también a través de la delimitación del campo de acción que le queda disponible. Esta obturación de las capacidades expresivas hace que estas sean redirigidas hacia otros ámbitos, y es por esto que creemos que el amor romántico se erige como el ámbito por excelencia prevista para contrarrestar estos fenómenos. A partir del lugar central que adquiere el amor romántico y la vida íntima en general, se genera lo que Charles Taylor ha denominado la *afirmación de la vida corriente*, consistente en una nueva valoración del ámbito de lo privado.

El capitalismo, como vimos, trajo aparejadas nuevas coordenadas sociales a partir de las cuales articular la existencia; a saber, la individualidad, junto con las consecuentes ideas de libertad y autorrealización; las cuales fueron cruciales a la hora de articular la idea del amor romántico. En este capítulo nos interesa destacar que según nuestro entender, el carácter general de la sociedad refuerza o debilita ciertos sentimientos, por lo que, como dice Horkheimer, *"cada vez que un sistema metafísico presenta aquellos testimonios como principios absolutos o eternos, revela su relatividad histórica"*⁶⁰. A partir de esto, intentaremos pensar al amor romántico como un producto de una determinada configuración social e histórica; es decir, como siendo parte integral del capitalismo y su práctica de vida.

⁵⁹ Badiou, A., (2012), *Elogio del Amor*, Buenos Aires, Paidós, p. 89.

⁶⁰ Horkheimer, M., (1973), *Crítica de la Razón Instrumental*, Buenos Aires, Sur, p. 190.



1. El modo de vida premoderno

Bajo el tipo de sociedad premoderno, apenas la persona singular tenía posibilidad de reflexionar sin hacer una constante referencia a su grupo. Se pensaba y actuaba, como dice Elias, desde la *perspectiva del nosotros*, pues “*estaba aun fuera de los límites de lo imaginable la concepción de un individuo sin grupo, de un ser humano tal como es cuando se le despoja de toda referencia al nosotros*”⁶¹. Tal es así que en estas sociedades el propio “*carácter personal del individuo está modelado para la constante convivencia con otros y para que su comportamiento remita constantemente a otros*”⁶². El individuo -si es que acaso cabe hablar de tal categoría- es en todo momento -y en todo respecto- “*parte de una red más amplia de relaciones, unida a los parientes por lazos de dependencia, lealtad, reciprocidad y ayuda mutua*”⁶³.

Al igual que la vida individual, también la del núcleo familiar carecía de fronteras claramente delimitadas, que la separasen de otras más amplias definiciones del espacio social; por lo que resulta difícil -si no anacrónico- hablar en estas épocas de la existencia de un dominio exclusivo de la domesticidad. La compartimentación de la existencia en distintas esferas, tal como la conocemos actualmente, es un fenómeno típicamente moderno.

A su vez, en estas épocas, la mayor parte de la gente estaba ligada a un grupo determinado por herencia y linaje familiar, por lo que muchas veces solo se abría ante el individuo, desde su niñez, un único camino y *en línea recta*, frente al cual no cabía más que seguirlo. Así, los seres humanos vivían dominados por la costumbre y el peso de la tradición. Por todo esto, existía en líneas generales un margen de elección más estrecho, un menor número de alternativas y posibilidades de elección.

Los seres humanos, por lo tanto, se pensaban a sí mismos en tanto eslabones de una cadena que se extendía en la escatología de los tiempos; no eran individuos atomizados, o al menos no se consideraban como tales. Los derechos y obligaciones estaban ligados de manera muy estrecha tanto a la estructura del parentesco, como a la tradición; lo cual

⁶¹ Elias, N., (2000), *La Sociedad de los Individuos*, Barcelona, Península, p. 181.

⁶² *Ídem*, p. 152.

⁶³ Stone, L., (1989), *Familia, Sexo y Matrimonio en Inglaterra*, México, FCE, p. 74.



incidía de manera directa en el modo en el cual se daban los arreglos matrimoniales. El ideal matrimonial habitual consistía entonces en un acuerdo entre la generación superior, que buscaba concertar un *buen* matrimonio; es decir, aquel capaz de salvaguardar la posición del propio linaje en la estructura social. Y como vimos, esta decisión era irrevocable, resultaba necesario acatarla por cuestiones de obediencia filial. Bajo este sistema, la autonomía quedaba relegada, en tanto que, para tomar estas decisiones, no se tenía en cuenta ni la personalidad individual ni los sentimientos; y esto era así no porque en él existiera un grado mayor de crueldad; sino más bien por la sencilla razón de que, como dijimos, hasta entonces, el *individuo*, tal como fue concebido más tarde, *no existía*.

2. *El modo de vida moderno.*

2.1 *El advenimiento de la individualidad*

Esta situación cambia finalmente con el advenimiento de la Modernidad, en donde, como hemos visto, hace su aparición el *ethos* individualista; la noción que tenemos de nosotros mismos como seres autónomos y desvinculados, que trae consigo un conjunto nuevo de valores. Al devenir tales, los individuos comienzan a reclamar una opinión, un querer y una conciencia *propios*; por lo que la disminución del peso de la tradición se traduce de inmediato en una mayor autonomía: “*el sentido del cambio se produce en términos de una pérdida de la tradición, de la comunidad y de la costumbre, y en nombre de la elección individual*”⁶⁴. Al no haber ya una comunidad por encima con poder de decisión sobre sus miembros, ni guías de actuación dictaminadas por las redes de parentesco, las preferencias se independizan de las consideraciones patrimoniales, y devienen *individuales*. Así, la modernidad, subvirtiéndolo el orden anterior, coloca al individuo *por sobre* los parientes, la familia y la sociedad toda. Aún más, su desarrollo consiste en “*invertir la situación antigua*: no llegar a ser individuos por medio de

⁶⁴ Bestard, Joan, (1998), *Parentesco y Modernidad*, Barcelona, Paidós, p. 24.



nuestra comunidad, sino ser capaces de elegir una comunidad gracias a ser ya individuos"⁶⁵.

Justamente es en esta época y a raíz de estos cambios que deja de creerse en las verdades *heredadas*, aquellas que estuvieron siempre *allí afuera*, dadas de antemano de una vez y para *siempre*. Esta situación, sin embargo, lejos de derivar en un nihilismo desesperanzado, dio lugar a que comenzara a creerse que las certezas habían de existir en alguna parte; solo que hasta entonces se había insistido en buscar en el lugar equivocado. ¿Pero dónde se encontraban? Posiblemente en algún lugar hasta entonces inexplorado, aun por conocer. Por todo esto fue que, al ya no tenerlas *ahí fuera*, se optó por buscarlas *adentro*, en la constitución íntima del sujeto. Tal vez el signo epocal por antonomasia haya sido la creencia de que el único conocimiento certero y seguro era aquel que el hombre era capaz de extraer de sí mismo.

Entonces, este deseo de tener y llevar adelante una *vida propia* –que se ha convertido entre nosotros en una experiencia colectiva tan fuerte, que incluso se nos presenta al modo de una suerte de común denominador social, o un instinto natural– no es sino un fenómeno específicamente moderno, que tiene raíces de tipo históricas y económicas concretas.

3. La relación entre el ethos capitalista y el surgimiento del amor romántico

Por otro lado, el capitalismo y su correspondiente sistema de libre contrato en las relaciones laborales adelantaron un sistema análogo en el ámbito de las relaciones de pareja; pues en este momento es que dejaba de existir la prescripción en el ámbito matrimonial, frente a lo cual “*se veía cada vez con mayor frecuencia a las relaciones humanas en términos económicos, gobernadas por las reglas del Mercado libre*”⁶⁶. La libertad de elección amorosa y marital bien puede ser vista entonces como un reflejo ideológico del surgimiento del libre Mercado.

⁶⁵ Heller, A., (1987), *Historia y Vida Cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, p. 101.

⁶⁶ Stone, L., (1989), *Familia, Sexo y Matrimonio en Inglaterra*, México, FCE, p. 142.



Tras la caída de las comunidades *naturales*, heredadas y dadas, el matrimonio pasa a estar basado en dos de las piedras de toque del *ethos* moderno, el *contrato* y el *consentimiento* voluntario entre individuos formalmente iguales⁶⁷, lo que a su vez implicó una democratización del dominio interpersonal en una forma en todo homologable con el orden democrático en la esfera pública. Los ideales del amor romántico no hacían sino reflejar a la perfección los valores emergentes de libertad y autorrealización *individuales*. Aquí se deja entrever, tal como hemos señalado anteriormente, que *toda* relación *personal* refleja de manera necesaria la naturaleza de la totalidad *social* de la que proviene. Como sostiene Taylor:

Desde este período, y en adelante, se produce la constante decadencia del poder que hasta entonces habían ejercido los padres y otros grupos más extensos de parentesco en la elección del cónyuge, y la elección pasa a ser progresivamente asunto de la pareja. Como siempre, el acento en la individuación y el compromiso personal colocan un lugar de mayor importancia el acuerdo contractual⁶⁸.

Es así que, por paradójico que pueda parecer a una lectura superficial, en el mismo momento histórico en que la individualidad desaparece del horizonte de la producción y cuando las relaciones laborales se vuelven más impersonales que nunca antes, es cuando florecen una introspección e interés crecientes en la personalidad individual. Ahora bien, como vimos, este florecimiento de la subjetividad se encuentra limitado al ámbito de la vida íntima. Es por eso que la elección del cónyuge comienza a estar fundamentada en cualidades personales y de carácter específicas, que destacan a la otra persona como *especial*. Esto se debe a que, como dice Bauman, "*si amo a alguien, es porque esa persona debe merecerlo de alguna manera*"⁶⁹. Como ha de parecer obvio a

⁶⁷ Somos conscientes de que para muchas mujeres, principalmente durante el Siglo XIX, por cuestiones tanto sociales como legales, el matrimonio resultaba una necesidad de la que no podían prescindir. Del mismo modo, también estamos al tanto de que el consentimiento en muchos casos no se refiera únicamente a la pareja sino también tanto a instancias o presiones sociales externas como a las jerarquías existentes.

⁶⁸ Taylor, Ch., (2006), *Fuentes del Yo*, Buenos Aires, Paidós, p. 308.

⁶⁹ Bauman, Z., (2005), *Amor Líquido*, Buenos Aires, FCE, p. 105.



esta altura, esto último no es posible sin un cierto nivel de individualización. Todo esto abre paso a un nuevo interés por el *yo* y su esfera de interioridad, junto con un reconocimiento del individuo como ser *único*. Es a partir de esta idea general que pretendemos pensar el surgimiento del amor romántico como una especie de paliativo, que viene a hacer contrapeso a las consecuencias más nefastas de la alienación generada por el sistema capitalista; tales como la despersonalización, la pérdida de la identidad y la posibilidad expresiva, y el desmantelamiento de la vida comunal.

3.1 El amor romántico y el modo de vida capitalista

Si bien la tradición intelectual –Fromm, Bauman, Badiou- ha ubicado al amor dentro del campo de la psicología, por considerarlo como parte de la intimidad del sujeto (y por lo tanto como existente de manera independiente a definiciones más amplias del espectro social), aquí nuestra apuesta pasa por otro lado: pretendemos ir en contra de esta forma de entender al amor romántico y por lo tanto ubicarlo como siendo funcional y orgánico a un determinado modo de organización económico-social.

Aquí sostenemos que, frente al advenimiento del capitalismo y la organización racional de los asuntos públicos que hemos descrito en el capítulo precedente, frente a este poder absorbente del ideal burocrático de vida, el amor romántico se erige como el ámbito de la *espontaneidad*, del *acontecimiento*, de la *irrupción*, como el ámbito ya no solo de lo *no planeado*, sino como de aquello que ni siquiera es *pasible* de ser planeado. Tal vez el único ámbito en pie al cual la ley no alcanza, y a él se le reserva la pura intensidad de la existencia.

Frente a la pérdida de sentido del ámbito del trabajo -en tanto ya no se trabaja para la comunidad toda, sino para satisfacer las propias necesidades- y de la vida comunitaria, dada la centralización de poderes de parte de los emergentes Estados nacionales, el amor y la vida privada comienzan poco a poco a ganar para sí ese sentido que ansiaba ser restituido, y esto es así por varias razones:



En primer lugar, dado que las necesidades sociales de prestigio le son negadas a los sujetos en la empresa y el mundo laboral en general; el amor romántico implica la resignificación - ¿o hemos de decir *significación*? - por parte del otro; es decir, los modernos sujetos, despojados de sus anteriores atributos e identidades sociales y laborales, adquieren significado e identidad a través de sus parejas; las cuales devienen en parte central de su identidad. A la vez, estas representan la existencia de un *otro* para el cual aquello que piensan, hacen, proponen o dicen es importante. Y, por lo tanto, es a través de este otro que adquieren un atestiguamiento de sí y dan sentido a sus vidas. Como lo cree Bauman, el amor "*arranca a otro entre 'todo el mundo', y por medio de ese acto convierte al otro en 'un alguien bien definido'*"⁷⁰; todo lo cual implica el ser destacado por otro en base a nuestras cualidades más específicas, individuales, idiosincráticas; "*soy amado por lo que soy*", importa la carga simbólica de haber sido seleccionados específicamente, y por lo tanto revestidos de importancia. Pasa a haber un otro para quien *hacemos una diferencia*, para quien no somos alguien a quien se pueda reemplazar o desechar fácilmente, sino que el mundo y la vida serían menos placenteros, menos interesantes y menos plenos si yo no estuviera.

Justamente en el momento en que el mundo social y del trabajo comienzan a perder su sentido, en donde tiene lugar el *desencantamiento del mundo* del que habla Weber, en el que la existencia, a causa de la alienación, se empieza a sentir y atestiguar como *incompleta*, el amor romántico consiste en encontrar alguien capaz de *completar* la propia vida, otorgándole al propio ser la cohesión que reclamaba a gritos. Al mismo tiempo, mientras las comunidades empiezan a ser disgregadas, la necesidad de integración comienza a devenir imperativo, y frente a esto es que el amor romántico viene a satisfacer la necesidad de relación y de arraigo, otorgándonos la posibilidad de pertenecer a una *comunidad*, y por lo tanto no solo, como vimos, nos provee de *identidad*, sino también de *identificación*.

El amor romántico entonces nos da la posibilidad de arraigarnos a algo en vistas de conseguir la coherencia y estabilidad que el nuevo sistema pone en jaque, para poder hacernos de algún sentido de seguridad o certidumbre ontológica, trascendiendo el

⁷⁰ *Ídem*, pp. 37-38.



aislamiento que el capitalismo nos impone. Nos convierte en parte de algo más grande que nosotros mismos, y por lo tanto da un marco de orientación de nuestras vidas. Esto es así porque su mitología incluye la idea de pérdida de la individualidad, de cohesión, comunión y fusión con un otro; o, en términos menos románticos, el mito del amor admite la posibilidad de compartir las biografías, algo que comienza a hacer falta de manera creciente en el mundo moderno, otorgando seguridad ante un mundo y un futuro que tal vez por primera vez en la historia humana se presentan como inciertos.

A su vez, sucede que, lentamente, la familia, o el ámbito privado en general, van convirtiéndose en una especie *refugio en medio de un mundo desalmado*. En el decir de Taylor, a principios del siglo XIX, “*hombres y mujeres procuran el pleno apoyo emocional de sus cónyuges e hijos; procuran construir un refugio en un mundo de otro modo inhóspito*”⁷¹, a lo que añadiríamos: *hostil y enajenado*. El dominio individualista e instrumental del trabajo, la economía y la sociedad en general hacen surgir y urgir la necesidad de proteger cuanto menos alguna porción de la existencia. Así, la pareja, o la familia en general, se erige como una unión comunitaria de individuos entre los cuales tiene lugar un altruismo que ya no se encuentra en otros grupos de la sociedad. Poco a poco es el espacio conyugal el que se convierte en el baluarte donde puede expresarse con mayor respetabilidad el sentimiento; se transforma en un espacio reservado a la afirmación emocional, al desarrollo de la calidez, el dominio donde es posible recibir apoyo y desarrollar sentimientos de seguridad en un mundo, por lo demás, cada vez más frío. De este modo, “*la historia de la familia moderna podría pensarse en términos de un cambio hacia la emoción, el individualismo y lo privado*”⁷².

Por último, sucede que la progresiva liberación de la familia del control de la sociedad en general, junto con la declinación de la fidelidad a los parientes; implicaron una seria pérdida de identidad con el linaje y los ancestros; con la concepción de uno mismo como depositario de una tradición, y por lo tanto con el consecuente deber de la transmisión a la siguiente generación. Esto dio como resultado una relajación de las coordenadas identitarias, dejando al individuo como una unidad atomizada. Así, el

⁷¹ Taylor, Ch., (2006), *Fuentes del Yo*, Buenos Aires, Paidós, p. 311.

⁷² Bestard, Joan, (1998), *Parentesco y Modernidad*, Barcelona, Paidós, p. 79.



precio a pagar por la autonomía y la renovada libertad fue la pérdida del pasado. Como sostiene Heller, "*en las fases de disolución de las comunidades naturales se rompe definitivamente esa contradictoria armonía entre el individuo y la comunidad y empiezan a desempeñar un papel cada vez más importante las comunidades no 'preexistentes', sino elegidas*"⁷³. Es por esto que, a partir de ahora, el casarse y formar una familia –a la manera moderna- se convierte en un medio de afirmación de independencia y autonomía, y por lo tanto de forjar una identidad. El amor romántico entonces, provee la oportunidad a los sujetos modernos de elevarse desde la pasividad de su existencia laboral y social hacia una esfera con renovada iniciativa y libertad; confiando y expresando sus propias capacidades de construir. Por todo esto la felicidad, y por sobre todo la realización personal, comienzan crecientemente a buscarse en la intimidad doméstica. Al mismo tiempo, la familia conyugal comienza a ser pensada como el principal mecanismo a través del cual no solo afirmar una identidad sino también lograr continuidad en el nuevo mundo formado por individuos.

Curiosamente es un autor de cuño marxista, Erich Fromm, quien, en el célebre *El Arte de Amar*, planteó que "*la necesidad más profunda del hombre es (...) la necesidad de superar su separatividad, de abandonar la prisión de su soledad*"⁷⁴, a la cual concibe como una condición propia de nuestra constitución intrínseca. La forma de superarla consiste, para él, en trascender su existencia individual a través de la fusión o unión interpersonal en el amor; "*la base de nuestra necesidad de amar está en la experiencia de separatividad y la necesidad resultante de superar la angustia de la separatividad por medio de la experiencia de la unión*"⁷⁵; la cual, a su vez, tal como la *separatividad*, constituye una necesidad *existencial*, universal. Así las cosas, el amor romántico sería el mejor –si no el único- refugio disponible frente a la soledad y el aislamiento propios de nuestra constitución intrínseca.

Lo curioso es que, en otro pasaje, el propio Fromm afirma que es "*la estricta rutina del trabajo burocratizado y mecánico, que ayuda a la gente a no tomar conciencia de sus*

⁷³ Heller, A., (1987), *Historia y Vida Cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, pp. 105-106.

⁷⁴ Fromm, E., (2012), *El Arte de Amar*, Buenos Aires, Paidós, p. 24.

⁷⁵ *Ídem*, p. 88.



deseos humanos más fundamentales, del anhelo de trascendencia y unidad"⁷⁶. Este pasaje resulta un tanto curioso, puesto que aquí estaría admitiendo que existen condicionamientos de tipo estructurales capaces de incidir en los direccionamientos de los *deseos humanos más fundamentales*, al punto de, incluso, llegar a impedir que estos sean notados. Todo esto parecería ir en contra de su concepción de los deseos humanos como intrínsecos y propios de nuestra condición. Nuestra posición es, por tanto, mucho más afín a la que Fromm refleja en este pasaje que a la que muestra en su planteo con tintes metafísicos de carácter ahistórico. A nosotros, aquel *problema* cuasi existencial que Fromm presenta como propio de la condición humana nos parece históricamente situable; en tanto que existen determinadas configuraciones sociales que pueden hacerlo patente. Creemos que es en la sociedad capitalista donde la condición de separatividad se hace más visible y dolorosa. Siguiendo estas mismas líneas, si el *problema* está socialmente condicionado, también ha de estarlo la *solución*. En este sentido, si bien podríamos estar de acuerdo en que el amor parece perfilarse como la respuesta *preferida* al problema de la existencia humana, no podemos obviar el carácter coyuntural de esta preferencia, y nuestra disertación consiste justamente en explicitar esta naturaleza.

4. La centralidad de la vida cotidiana

Como afirma Taylor “a finales del siglo XVII, y comenzando por las clases más adineradas de los países anglosajones y de Francia, podemos observar la progresiva idealización del matrimonio basado en el afecto”⁷⁷. El matrimonio asume entonces un valor espiritual y un significado nuevos. Surge la *familia moderna* o conyugal, en la cual se privilegian las relaciones humanas intersubjetivas por sobre el honor de la estirpe, el apellido, etc. Como este nuevo matrimonio es una comunidad constituida en torno al compromiso personal, pone más alto el listón de la carga emocional hasta entonces demandada. El denominado *matrimonio del compañerismo*, justamente, tiene un fuerte acento en el valor *amoroso* de la relación. Por lo tanto comporta un carácter

⁷⁶ *Ídem*, p. 117.

⁷⁷ Taylor, Ch., (2006), *Fuentes del Yo*, Buenos Aires, Paidós, p. 308.



más privado e intimista: respecto a los lazos afectivos existentes entre sus miembros, tanto entre marido y mujer como entre padres e hijos.

A su vez, con el surgimiento de los Estados modernos, estos pasan a asimilar muchas de las funciones económicas y sociales que anteriormente eran llevadas a cabo por la familia o el grupo más amplio de parientes. Este fenómeno significó un descenso de la importancia de la familia extensa en favor de la filiación más abstracta de la *nación*. Y fue justamente esta simplificación de los roles de la familia extensa lo que fortaleció a la familia central, convirtiéndola en un ambiente más privado y acogedor, alejándola tanto del apoyo como de la interferencia de los parientes y del resto de la comunidad. Todo esto implicó una reducción de la esfera de sociabilidad, de los contactos y lazos con personas que se encontraran fuera del grupo central, y esta misma reclusión contribuyó a hacer a la familia nuclear más esencial emotivamente, ya que se convirtió en casi el único reducto de expresión de los deseos y afectos, lo cual redundó en su glorificación y en un aumento en la lealtad interna a la familia autoenclaustrada. Este hecho, a su vez, se alinea con la difusión de los ideales del amor romántico, que fue un factor tendiente a desligar el lazo marital de otros lazos de parentesco y darles una significación especial.

Justamente, como afirma Taylor, “*lo que cambia no es que las gentes comiencen a amar a sus hijos o a sentir afecto por sus cónyuges, sino que tales disposiciones comienzan a percibirse como parte crucial de lo que hace que una vida sea valiosa y significativa*”⁷⁸. Lo que sucede es que estas cuestiones se ven dotadas de una significación sin precedentes en la historia premoderna: “*la diferencia se halla no tanto en la presencia o ausencia de ciertos sentimientos como en el hecho de que se les adjudica mucha importancia*”⁷⁹. Tal vez, por primera vez en la historia humana, el experimentar ciertos sentimientos, en particular el amor conyugal, pasa a ser considerado como parte esencial del vivir una vida buena. Como dice Carl Schmitt, “*el lugar de Dios para el hombre moderno fue ocupado por otros factores, por cierto mundanos, como la humanidad, la nación, el individuo, el desarrollo histórico o*

⁷⁸ Taylor, Ch., (2006), *Fuentes del Yo*, Buenos Aires, Paidós, p. 310.

⁷⁹ *Ídem*.



*también la vida como vida por sí misma, en su total banalidad y mero movimiento*⁸⁰. Este tipo de mentalidad aun en nuestros días se encuentra lejos de quedar caduca, sino que, muy por el contrario, “*aun hoy es posible percibir el amor, la familia –o al menos las ‘relaciones’-como realizaciones centrales de los humanos*”⁸¹.

En este sentido, otra de las consecuencias de este proceso de individuación es lo que Taylor ha denominado la *afirmación de la vida corriente*; consistente en una nueva valoración de la vida cotidiana, al punto de convertirla en el centro mismo de la propia existencia y de la consideración de qué es lo que constituye una vida buena.

La centralidad que adquiere la vida cotidiana como articuladora del sentido de la vida llega a un punto tal que termina por aportar el color que ilumina aquello que se ha convertido en opaco pues, frente al *desencantamiento del mundo* capitalista, el ámbito de la domesticidad es aquello que le otorga sentido o que, cuanto menos, vuelve *tolerable* al trabajo alienado de la sociedad capitalista. Aquello que se realiza en el ámbito del trabajo es algo *muerto*, carente de sentido, que se lleva adelante en pos de conservar el ámbito propio de la vida y la significación; es decir, el de la familia y la pareja. Pues, tal como dijimos al principio, nadie se sometería a un tipo de vida, o un tipo de trabajo, si no lo viera como portador de sentido.

5. El amor romántico en su existencia material

Tal como señala Susan Mendus, el amor romántico puede, en ocasiones, funcionar como estrategia de dominación ideológica o para fundamentar ciertas diferencias y relaciones de poder. De acuerdo con esta posición, compartida también por Phyllis Rose, suele invocarse el amor cuando se quiere disfrazar aquellas transacciones que traen aparejadas relaciones de poder, tanto cuando renunciamos como cuando lo asumimos. De esta manera, el amor romántico funcionaría como consuelo para ocultar la impotencia de las mujeres.

⁸⁰ Schimtt, C., (2001), *Romanticismo Político*, Quilmes, UNQUI, p. 58.

⁸¹ Taylor, Ch., (2006), *Fuentes del Yo*, Buenos Aires, Paidós, p. 312.



6. *Lo íntimo como superestructura*

La limitación u obturación de las capacidades expresivas tanto en los ámbitos del trabajo como en el socio-político, hace que estas necesiten ser redirigidas hacia otros campos. Y tal como dijimos anteriormente, el capitalismo, a través de la fragmentación de la vida, de la compartimentación de la existencia que propone e impone, inaugura el ámbito de lo íntimo como un campo nuevo.

El concepto del *amor romántico* expresa algunos puntos de continuidad con el *ethos* capitalista; en tanto se trata de un libre contrato entre sujetos libres y solo formalmente-iguales; donde la elección se supone individual y se encuentra basada en el contrato y consentimiento voluntario. Así la autonomía que es negada en el ámbito del trabajo, le es reestablecida en el campo de la vida privada.

Pero por otra parte el amor romántico también resulta ser una suerte de contrapeso, de paliativo frente a las consecuencias más indeseadas del fenómeno de la alienación; pues en este la propia persona –aquella que en el ámbito de la producción resulta dispensable y fácilmente reemplazable- pasa a ser crucial; en tanto el amor romántico provee de un otro para el cual sus acciones resultan relevantes. Al mismo tiempo, también proporciona un campo de vinculación, de integración y comunión, donde puede manifestarse el cada vez más necesario apoyo mutuo; pues este empieza a escasear en el mundo hostil e indiferente producto de la fría racionalidad competitiva del capitalismo.

A partir de esto, se genera la llamada afirmación de la vida corriente; la cual adquiere una centralidad tal que comienza a ser vista como parte indispensable del vivir una buena vida.

En el próximo capítulo hemos de abordar la segunda parte de esta misma historia; es decir, analizar las principales características del sistema Capitalista a medida que avanza en la historia y los cambios que trae aparejados consigo en el orden de lo afectivo.



Capítulo 4: El capitalismo tardío

¿De qué manera el sistema capitalista, movido nada más que por su propia lógica y desarrollo interno, se amplía y profundiza, generando un Mercado mundial, que, si bien prorroga algunas de las principales características que vimos en el primer capitalismo - tales como la alienación o la anonimidad de la dominación- magnifica otras?

Paradójicamente la exacerbación de las principales características del sistema, termina socavando los propios cimientos sobre los cuales en un principio se erigió. El capitalismo temprano por un lado maniató las potencialidades expresivas y creativas de los sujetos, por el otro, de la mano de su bagaje ideológico, ayudó a ensanchar y profundizar su universo subjetivo, otorgándoles nuevas potestades nunca antes gozadas. En su etapa madura, el capitalismo tiene como principal característica la inestabilidad (la precarización del trabajo, del valor de la vida), poniendo al sujeto en una situación de sujeción e impotencia acrecentadas, que lo llevan a verse crecientemente disminuido en sus posibilidades efectivas de acción. Pero, al mismo tiempo, por estas mismas características de inestabilidad, el capitalismo incita al “aquí y ahora”, a la experimentación permanente, a una suerte de *Carpe Diem*.

Veremos que el capitalismo tardío dismantela aquella institución que constituyó su piedra angular, la fábrica; pues al globalizarse el Mercado, la producción tiende a la deslocalización y, por lo tanto, a perder aquello que alguna vez fuese su principal característica, su unidad.

A raíz de este proceso de deslocalización de la fábrica, se desprende que los Estados, inherentemente vinculados a un terruño en particular, compiten entre sí para tentar a los capitales a que se asienten en su territorio. Así, sucede que tanto el Estado como sus instituciones van perdiendo su ascendencia articuladora sobre el todo social.

Somos conscientes de la existencia de un conjunto de trabajos marxistas que durante las últimas décadas se han ocupado de rescatar las positividades de ciertos elementos vinculados a lo estatal: del propio Estado (C. Mouffe, E. Laclau); de los derechos humanos (J. Rancière) y de la esfera pública (N. Fraser, M. Fischer). Qusiera aquí



remitirme a mi propuesta original: busco aquí establecer las determinaciones del capitalismo tardío que me permitan comprender el amor en cuanto este es ideológico. No me ocupo de cuestiones técnico-económica ni de la ciencia política, más bien la referencia a algunos elementos de este capitalismo tardío harán de pasaje para acceder a los elementos propios del amor en nuestros días.

1. El surgimiento del capitalismo tardío

En la medida en que se incrementó la capacidad de producción de los talleres e incipientes fábricas, la actividad capitalista fue abarcando cada vez mayor territorio tanto desde el punto de vista productivo (nuevas zonas industriales) como comerciales, lo cual determinó una expansión del área de mercado⁸²

El capitalismo industrial logró, sobre la base de sus propias leyes de funcionamiento económico, ampliar cada vez más la escala y el ritmo productivos; como consecuencia, *también* creció geográficamente, *exportando* la revolución industrial y la técnica de la producción en masa. Este movimiento expansivo fue determinado por la propia dinámica interna de la economía industrial, que está signada por la expansión en todos sus sentidos: en el desarrollo de nuevos recursos, productos y mercados.

1.1 La mundialización

El dinamismo propio del sistema capitalista crea su propia inercia que lo propulsa y acelera; de esta manera, el sistema burgués, a través de la libre circulación de capitales, fuerza de trabajo y mercancías, va conquistando nuevos territorios hasta lograr imponerse a escala global. Esta misma tendencia expansiva de la dominación y dirección del capital conllevó la homogeneización de los procesos productivos, de los productos resultantes, de los mercados en los cuales estos se comercian y, por lo tanto,

⁸² Vidal Villa, J. M., (1996), *Mundialización: Diez Tesis y otros Artículos*, Barcelona, Icaria, p. 32.



también de los hábitos de consumo que se generan en derredor⁸³. En resumen, al erigirse como la estructura de poder imperante del mundo contemporáneo, el capitalismo desdibuja toda diferencia o heterogeneidad en los procesos productivos y de dominación. Es en este sentido que podría decirse que el límite real de la acumulación capitalista es el *fin del mundo*, pues su avance no se detiene hasta que *ya no hay más mundo*, no hay más mundo que al sistema le quede por conquistar; por eso es que podemos afirmar con José María Vidal Villa que “*la mundialización es la culminación del proceso histórico de expansión del capitalismo y el efecto de sus propias leyes económicas*”⁸⁴.

La novedad de que la totalidad del mundo sea controlada por un único sistema, ya ha dejado de ser una especulación teórica de algunos pronosticadores sociales o económicos, para convertirse finalmente en una realidad, un hecho constatable y *constatado*. Tras la caída de la URSS, “por primera vez en la Historia, *el capitalismo aparece como único modo de producción dominante a escala planetaria, sin rivales ni alternativas a corto plazo*”⁸⁵, augurando una época caracterizada por haber generado un ámbito de acción globalizado para el capital.

2. *La individualidad*

La propia dinámica capitalista no consiste en un equilibrio estático, sino que, muy por el contrario, genera constantemente sus propios cambios. De esto resulta una coyuntura *global* signada por la inestabilidad, el Mercado mundial nos coloca en una situación tal que:

avanzamos a lo largo de la historia humana como los pasajeros de un tren que corre cada vez más rápido, sin conductor y sin posibilidad de ser controlado por los

⁸³ Somos plenamente conscientes de que esto se trata de una generalización y no ignoramos el hecho de que, al imponerse a escala global, el capitalismo genera inmensos contingentes de personas excluidas.

⁸⁴ Vidal Villa, J. M., (1996), *Mundialización: Diez Tesis y otros Artículos*, Barcelona, Icaria, p. 86.

⁸⁵ *Ídem*, p. 83



viajeros: nadie sabe hacia dónde es el viaje o cuándo será el próximo choque, ni qué se puede hacer para controlar mejor el tren [...].⁸⁶

Incluso, para continuar con esta analogía de Norbert Elías, habría que agregar que este tren no tiene un conductor designado, pues el capitalismo es una fuerza acéfala, la dirección a la cual se dirige está siempre indeterminada, varía aleatoriamente sin obedecer ninguna orden específica; el Mercado en general, y más aún el Mercado mundial, es independiente de cualquier volición individual o grupal; ya que se trata de tendencias que no son ni debatidas ni votadas por ninguna persona o grupo. Tal como dice Richard Sennet, ahora *el cambio* es el agente responsable, pero *el cambio* no es una persona⁸⁷. Este *mundo Mercado* ya no se nos presenta como una totalidad pasible de ser englobada siquiera conceptualmente; los hombres y mujeres que viven en él no solo no pueden controlarlo, sino que tampoco pueden entenderlo. A la incontrolabilidad se le añade la incomprensibilidad.

El Mercado mundial se impone a raíz de un proceso ciego y omniabarcante, configurando una fuerza con las mismas características que vimos en el primer capitalismo (anónima, abstracta) solo que exacerbadas. Horkheimer lo define como el “*triunfo de una realidad que se enfrenta con el sujeto como absoluta y arrolladora*”⁸⁸, por lo que este comienza a atestiguar la fuerza avasallante de esta estructura mundial. El sujeto se siente crecientemente sojuzgado y sometido por un poder extraño, masivo; que termina por obligar a todos sus participantes a *inclinarse*, a asumir el rol de meros acompañantes forzosos. La vida, esa que durante la Modernidad se había entregado a la seguridad del cálculo, es ahora destrozada por el devenir del cambio continuo del Capital. “*La personalidad se degrada a ser espectador impotente de lo que ocurre con su propia existencia de partícula suelta, inserta en un sistema ajeno*”⁸⁹, como dice Horkheimer. “*El sujeto otrora considerado autónomo se ve vaciado de todo contenido, hasta convertirse finalmente en mero nombre que no designa nada*”⁹⁰; pues ya no nos queda más que contemplar los giros y desarrollos de un sistema económico del que no

⁸⁶ Elías, N., (2000), *La Sociedad de los Individuos*, Barcelona, Península, p. 96.

⁸⁷ Richard Sennet 121 no es cita

⁸⁸ Horkheimer, M., (1973), *Crítica de la Razón Instrumental*, Buenos Aires, Sur, p. 106.

⁸⁹ Lukacs, G., (2013), *Historia y Conciencia de Clase*, Buenos Aires, RyR, p. 196.

⁹⁰ Horkheimer, M., (1973), *Crítica de la Razón Instrumental*, Buenos Aires, Sur, p. 103.



podemos escapar, pero que tampoco podemos controlar. Así las cosas “*el porvenir del individuo depende cada vez menos de su propia previsión y cada vez más de las luchas nacionales e internacionales libradas por los colosos del poder*”⁹¹.

A partir de los cambios mencionados en los procesos productivos, como a raíz de la deslocalización del capital, sucede que el mercado laboral tiene un carácter cada vez más *fluido*, por lo que las habilidades y competencias adquiridas pueden pasar a la obsolescencia en cualquier momento, es decir, no garantizan la estabilidad futura. Así las cosas, las trayectorias profesionales no están fijadas, ya no hay caminos profesionales confiables ni empleos fijos. Esto genera un sentimiento de fragilidad respecto de las propias conquistas y posición social, así como del propio *lugar en el mundo*. Esta incertidumbre redundante en “*una vida en la que ‘se colapsa la idea misma de controlabilidad, certidumbre o seguridad’*”⁹², en la que no se sabe qué es lo que va a ocurrir; e incluso si se supiera, se contaría con escaso -si no nulo- poder para modificar la situación por venir. Nos encontramos actualmente en un estado de vulnerabilidad, e inseguridad *universales y existenciales*. Pero además está vulnerabilidad (que por supuesto es diferencial, no idéntica para todos los colectivos) es muy general: se extiende a todos los ámbitos, como lo viene señalando Judith Butler. Se trata de una administración de la precariedad: la precarización laboral, la violencia institucional, la violencia de género, la discriminación.⁹³

Es así que, junto con la declinación de la capacidad de controlar el presente, se ve afectada la posibilidad de formular hipótesis, realizar previsiones y actuar de acuerdo a ellas. La independencia pierde así su anterior base económica, mermando el ámbito de acción y decisión del individuo, incluso respecto de la *alienación primigenia* del primer capitalismo. Como lo resume Horkheimer, “*la era del tremendo poder industrial está a punto de liquidar al individuo. El empeoramiento de la posición del individuo tal vez pueda medirse del mejor modo según la pauta de la inseguridad total de éste respecto*

⁹¹ *Ídem*, p. 150.

⁹² Bauman, Z., (2006), *Comunidad*, Madrid, Siglo XXI, p. 55.

⁹³ Butler, J., (2006). *Vida precaria*. Buenos Aires: Paidós; Butler, J. y Athenassiou, A. (2013) *Dispossession*. Cambridge: Polity.



*de su fortuna personal*⁹⁴. Bauman lo secunda, sosteniendo que actualmente “*existe una enorme y creciente brecha entre nuestra condición de jure y nuestras posibilidades de transformarnos en individuos de facto –o sea, de tomar el control de nuestro destino*”⁹⁵; capacidad que se encuentra ausente o inaccesible para la mayoría.

Frente a exigencias continua y constantemente cambiantes, donde la interrupción, la alteración y la sorpresa se convierten en las normas habituales de nuestra vida actual, la estrategia que se adopta termina siendo la de *resignación*, por lo menos respecto de controlar o manejar la situación. Por eso se opta por una adaptación *permanente*, una mayor adaptabilidad a estas circunstancias constantemente cambiantes. Como dice Bauman, hoy en día “*la habilidad que necesitamos adquirir en primer lugar y principalmente es la flexibilidad*”⁹⁶. Horkheimer opina de la misma forma cuando afirma que “*para el hombre medio la autopreservación ha llegado a depender de la rapidez de sus reflejos*”⁹⁷.

3. Consecuencias superestructurales

3.1 La primer fábrica capitalista

En su evolución constante, la maquinaria capitalista termina por destruir uno por uno todos aquellos estandartes que alguna vez fueron sus principales baluartes; por lo que la fábrica industrial es desmembrada tal como lo fuera el sujeto autocentrado. La fábrica se desmiembra a partir del siempre creciente y profundizado proceso de deslocalización, de contratación de mano de obra que no pertenece a la empresa, fenómeno que no se limita, como suele asumirse muchas veces, a la limpieza, comida y seguridad; sino que la propia *fabricación* es tercerizada. Esto genera, del lado de los trabajadores, la disponibilidad exclusiva de empleos temporarios, por contrato, a corto plazo y flexibles, sin seguridad perdurable; colocándolos en una posición ambigua en la que son tanto interiores como exteriores a la compañía. Todo esto no hace sino socavar la identidad

⁹⁴ Horkheimer, M., (1973), *Crítica de la Razón Instrumental*, Buenos Aires, Sur, p. 165.

⁹⁵ Bauman, Z., (2005), *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, FCE, p. 44.

⁹⁶ Bauman, Z. (2009), *El Arte de la vida*, Buenos Aires, Paidós, p.85.

⁹⁷ Horkheimer, M., (1973), *Crítica de la Razón Instrumental*, Buenos Aires, Sur, p 107.



laboral y profundizar la falta de lealtad que ya habían comenzado a hacer mella durante el primer capitalismo.⁹⁸

A su vez, tiene lugar un “*divorcio entre los jefes de empresa y los asalariados*”⁹⁹; la fábrica deja de ser un lugar de encuentro, y el poder comienza a manejarse desde una lógica del descompromiso y desvinculación. El capital es liberado de las ataduras que anteriormente lo obligaban a tener que enfrentarse con sus explotados para lograr reproducirse y extenderse y, por lo tanto, también del deber de tener que contribuir a la vida cotidiana y la perpetuación de la comunidad. Es oficialmente “*el fin de la era del compromiso mutuo entre supervisores y supervisados, trabajo y capital, líderes y seguidores*”¹⁰⁰. La élite actual, a diferencia de su antecesora, no solo *puede*, sino que incluso *desea* evitar hacer frente a sus anteriores compromisos sociales y políticos. Abandona así todas sus anteriores misiones de tipo colectivo, como aquellas de ilustrar o *iluminar* al pueblo, ayudarlo, reformar o mejorar sus costumbres, levantar la moral, civilizarlo, o crear un orden nuevo y mejor. En síntesis, no tienen nada que decir respecto sobre las formas preferibles de la vida y la organización humana, exacerbando así la indiferencia frente a las cuestiones sociales. Esta situación termina por agravar *también* en las elites su propio estado de alienación, de ineficacia social, de incapacidad para hacerse *un lugar en los otros*, al fin de cuentas, de *soledad*.

Tal como especificamos al presentar el enfoque de nuestro trabajo, nos proponemos pensar la dominación capitalista en su dimensión más totalizante, yendo más allá de las dominaciones de clase, de raza, de género, razón por la cual hacemos énfasis en el hecho de que también aquellos que ocupan las posiciones de dominación se encuentran inmersos en la misma situación. Como dice Horkheimer, “*ni aun los que ejercen el dominio han escapado a las consecuencias mutiladoras con que la humanidad paga sus triunfos tecnocráticos. En otras palabras: la enorme mayoría de los hombres no tiene ‘personalidad’*”¹⁰¹. Bauman coincide afirmando que “*la declinación de la*

⁹⁸ Bauman, Z., (1999), *La Globalización: Consecuencias Humanas*, Buenos Aires, FCE.

⁹⁹ Cohen, D., (2007), *Tres Lecciones sobre la Sociedad Postindustrial*, Buenos Aires, Katz, p. 50.

¹⁰⁰ Bauman, Z., (2005), *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, FCE, p. 16.

¹⁰¹ Horkheimer, M., (1973), *Crítica de la Razón Instrumental*, Buenos Aires, Sur, p 129.



individualidad perjudica tanto a los grupos sociales inferiores como a los superiores, al obrero no menos que al hombre de negocios”¹⁰².

3.2 El Estado

Este proceso de mundialización no afecta solo al ámbito del trabajo, sino también a quien siempre había sido su garante; el encargado de establecer su marco social y legal; es decir, *el Estado*. La internacionalización de la información, las empresas y los mercados, en una palabra, la *mundialización* de la economía, ataca la misma base económica de los Estados Nación a través de la generación de un ámbito de acción para las empresas transnacionales, que ya no está restringido a país alguno, sino que abarca al mundo entero. Durante el período que va desde el final de la II Guerra Mundial hasta la década de 1990, la movilidad del capital comienza a independizarse de los Estados Nación, que se encuentran inherentemente limitados territorialmente, y cada vez con menos injerencia en los avatares de una economía transnacional que alcanza entonces una autonomización e independencia respecto del poder político sin precedentes. En los contextos neoliberales actuales el Estado acompaña la mundialización del Mercado, incorporando en sus filas a gestores empresariales. En cualquier caso, tanto en el antiguo como en el nuevo neoliberalismo, existe una alianza entre Estado y Mercado.

De esta manera, el sentimiento de impotencia que describíamos, propio del hombre contemporáneo frente a los avatares de un sistema sobre el que no tiene ningún control, se hace extensivo a los Estados nacionales que, dada su dependencia del capital, pierden su anterior autonomía. Hoy “*el Estado puede menos de lo que podía*”¹⁰³, pues padece considerables pérdidas en términos de soberanía y poder decisor, en pos de instancias supranacionales, pues al estar anclado en un terruño determinado, su poder de actuación resulta siempre insuficiente. A partir de aquí la legitimación nacional comienza a resquebrajarse.

¹⁰² *Ídem*, p 152.

¹⁰³ Abad, S., Cantarelli, M., (2010), *Habitar el Estado*, Buenos Aires, Hydra, p. 20.



Así, el Estado, al igual que el ámbito del trabajo, abandona también su función reguladora, ya no es moralizante, sino que delega en los individuos y pierde su capacidad cohesiva y deja de ser el punto de anclaje del *nosotros* común.

En este punto histórico sucede que se borran todos los anteriores puntos de referencia que subsistían bajo el primer capitalismo; el trabajo, el Estado (y sus instituciones) e incluso la noción misma de individuo autónomo. Las tres, si no se desvanecieron por completo, cuanto menos han perdido su anterior capacidad de convicción y no cuentan ya con la capacidad cohesiva que alguna vez ostentaron. Como dice Jorge Alemán "*es el propio capitalismo y su marcha ilimitada, su despliegue incesante, el que erosiona, socava desde adentro todas las figuras de la autoridad*"¹⁰⁴.

3.3 La previsibilidad

Por todo esto que venimos desarrollando, sucede que "*el mundo que nos rodea está rebanado en fragmentos de escasa coordinación*"¹⁰⁵; el lapso de una vida se fragmenta en una secuencia de episodios que son manejados de a uno por vez, en tanto proyectos efímeros y únicos. Como dice Bauman, "*el 'presente' no está unido al 'futuro'*"¹⁰⁶ y, a su vez, "*cuanto menos control tenemos del presente, menos abarcadora será la planificación del futuro. La franja de tiempo llamada 'futuro' se acorta*"¹⁰⁷. Entonces, las perspectivas futuras dejan de ser concretas, y adquieren un panorama cada vez más corto; en definitiva, el futuro comienza a ocupar un lugar cada vez más chico dentro de las consideraciones personales. Así, "*la 'precarización' llevada adelante por los operadores del mercado de trabajo, se ve auxiliada e instigada (y en sus efectos reforzada) por las políticas de vida*"¹⁰⁸. Y el resultado es que las estrategias y los planes de vida comienzan a emular al Mercado; es decir, se vuelven cortoplacistas, transitorios, versátiles y volubles, sin un alcance que exceda el de las próximas jugadas. Por todo esto, sucede que, a lo largo y ancho del mundo posmoderno, el "*pensamiento a largo*

¹⁰⁴ Alemán, J., (2016), *Horizontes Neoliberales de la Subjetividad*, Buenos Aires, Grama, p. 33.

¹⁰⁵ Bauman, Z., (2005), *Identidad*, Buenos Aires, Losada, p. 34.

¹⁰⁶ *Ídem*, pp. 144-45.

¹⁰⁷ Bauman, Z., (2005), *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, FCE, p. 147.

¹⁰⁸ *Ídem*, p. 173.



*plazo (y más aún las obligaciones y compromisos a largo plazo) se perfila efectivamente como ‘sin sentido’*¹⁰⁹.

3.4 El lazo social

Bauman dice que *“la probabilidad de que uno encuentre mañana el propio cuerpo inmerso en una familia, un grupo de trabajo, una clase y un vecindario muy diferentes o radicalmente cambiados resulta hoy mucho más creíble”*¹¹⁰. Es así que esta *“velocidad de cambio asesta un golpe mortal a la idea de durabilidad”*¹¹¹, generando un carácter cada vez más temporal, intercambiable y voluntario de todas las relaciones posibles, por lo que no queda más que preocuparse por uno mismo, amputando la posibilidad de vivir –y mucho menos sacrificarse- por cualquier otra cosa.

Por todo esto es que surgen *“otras formas de subjetividad: más individuales, menos participativas, más fragmentadas. Es decir, más cercanas al consumo y la dispersión que a la organización y la disciplina”*¹¹². Estas nuevas formas disponibles de pensar, actuar y sentir son una mera construcción reflexiva e individual del yo; pues *“la idea de compromiso (con otra persona, un grupo de personas o una causa) y en particular del compromiso incondicional e indefinido ha perdido el favor popular”*¹¹³.

4. El homo faber

4.1 Nihilismo

Es así que se da la paradoja de que, en un mundo que se ha tornado ingobernable, compuesto por sujetos cada vez más impotentes, estos deben, sin embargo, erigirse como sus propios puntos de referencia, ya que la propia referencia identitaria, como vimos, ya no puede provenir de ninguna articulación con una exterioridad, ni respecto del jefe, ni del Estado, ni por su rol en la producción. Pero el sujeto posmoderno tiene

¹⁰⁹ Bauman, Z., (2005), *Identidad*, Buenos Aires, Losada, p. 145.

¹¹⁰ Bauman, Z., (2005), *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, FCE, p. 194.

¹¹¹ Bauman, Z., (2005), *Identidad*, Buenos Aires, Losada, p. 156.

¹¹² Abad, S., Cantarelli, M., (2010), *Habitar el Estado*, Buenos Aires, Hydra, p. 29.

¹¹³ Bauman, Z. (2009), *El Arte de la vida*, Buenos Aires, Paidós, p. 53.



una vuelta de tuerca más respecto a su antecesor; pues este, como vimos, ha sido incluso vaciado respecto de su propia interioridad. Por eso es que mientras que el sujeto moderno suspendía las verdades que venían de *fuera* solo para reubicarlas en el foro interno, el sujeto posmoderno cae en la cuenta de que éstas tampoco han de hallarse allí *dentro*. Ahora no solo no están allí fuera, sino que no están en *ningún lado*; solo queda como *datum* último la certeza fenomenológica de la existencia, de la experiencia, la sensación o vivencia son ahora el último reducto de certeza indubitable, y, por lo tanto, el centro y eje mismo de la vida posmoderna; tal como dice Beck, hoy en día "*uno presiente que no hay alternativa al experimentalismo existencial*"¹¹⁴.

La rápida adaptación requerida de los individuos en el ámbito del trabajo, se convierte en la pauta para todo tipo de comportamiento, frente a lo que "*una identidad unitaria, firmemente fijada y sólidamente construida sería un lastre, una coacción, una limitación*"¹¹⁵. Es por esto que en estos tiempos se opta por identidades plásticas, flexibles, maleables y fácilmente adaptables, para poder armar y desarmarlas según la coyuntura lo requiera.¹¹⁶ Esto sucede en consonancia con una

rápida reducción de las expectativas de vida de la mayoría de las identidades asumidas, junto a la velocidad en aumento con que se renuevan. Todas las biografías individuales son con demasiada frecuencia inventarios de identidades que se descartan¹¹⁷.

Es así que las nuevas identidades tienen el sabor a plástico, son sabidas como "*una certeza fabricada, una certeza burda y descaradamente 'inventada', cargada con toda la vulnerabilidad innata de las decisiones humanas*"¹¹⁸.

¹¹⁴ Beck, U., (2008), *La Sociedad del Riesgo Mundial*, Barcelona, Paidós, p. 21.

¹¹⁵ Bauman, Z., (2005), *Identidad*, Buenos Aires, Losada, p. 116.

¹¹⁶ No ignoramos la existencia de grupos fuertes de pertenencia que discuten con esta disolución de identidades colectivas: grupos de militancias, organizaciones de derechos de mujeres y persona LGBTTIQ; en todo caso creemos que estos no han alcanzado una propuesta hegemónica o generalizada para nuevos lazos sociales. Fraser, N (2017), "El final del neoliberalismo progresista", *Sin permiso*, disponible en url: <http://www.sinpermiso.info/textos/el-final-del-neoliberalismo-progresista>

¹¹⁷ Bauman, Z., (2005), *Identidad*, Buenos Aires, Losada, p. 116.

¹¹⁸ Bauman, Z., (2005), *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, FCE, p. 27.



Coincidimos con Bauman en aquello de que, “*la diferencia entre las dos etapas de la modernidad es ‘solo’ de énfasis y prioridades, pero esa transición introdujo diferencias enormes en casi todos los aspectos de la sociedad, la cultura y la vida individual*”¹¹⁹. Pues ahora ha tenido lugar una exacerbación del individualismo, al punto de convertirse en un atomismo autístico; por lo cual, si bien, tal como sucediera en la Modernidad, “*se ha dado plena libertad a las identidades*”¹²⁰; ahora, nos han dejado a “*nosotros, hombres y mujeres concretos (individualmente y por separado, no colectivamente), las tareas de buscar o de construir una identidad*”¹²¹.

4. Precariedad hacia lo “sin compromiso”

A raíz de su propia inercia y dinamismo, el capitalismo logra imponerse como sistema global, *mundializarse*; proceso que termina por exacerbar algunas de sus principales características. Lo curioso es que, en esta segunda parte de su propia historia, la dinámica capitalista termina por socavar quienes fueran algunos de sus principales baluartes, a saber; el sujeto, la fábrica y el Estado.

Como nuestro trabajo ha de centrarse en la relación que el capitalismo establece con el mito del amor romántico, haremos foco principalmente en cómo los sujetos son sometidos por el Mercado mundial; el cual se convierte en una fuerza omniabarcante a la que no pueden controlar –y muchas veces ni siquiera comprender-. Esto, conjugado con la deslocalización de la producción y la inestabilidad del Mercado, genera que la independencia pierda su anterior base económica; todo lo cual hace que la adaptabilidad se convierta en la estrategia de actuación por antonomasia.

En este segundo momento, el capitalismo –tal como en sus comienzos- opera una fragmentación de la vida, solo que esta vez no es en términos de una compartimentación, sino que más bien convierte a la vida en una secuencia de capítulos

¹¹⁹ Bauman, Z., (1999), *La Globalización: Consecuencias Humanas*, Buenos Aires, FCE, p. 107.

¹²⁰ Bauman, Z., (2005), *Identidad*, Buenos Aires, Losada, p. 67.

¹²¹ *Ídem*, pp. 40-41.



muchas veces inconexos entre sí. Por todo esto surge una estrategia de *Carpe Diem*, en donde la precarización propia del ámbito del trabajo se hace extensiva a otros ámbitos de la vida; generando una desconfianza creciente hacia toda idea de compromiso.

En el capítulo siguiente evaluaremos la importancia de estos cambios que el capitalismo tardío impone en las formas de vida y cómo impacta sobre el mito del amor romántico.



Capítulo 5. Las relaciones durante el capitalismo tardío

"Distantes, dejando de pesar el uno sobre el otro, ¿acarreamos nuestras almas con esfuerzo?"¹²²

En este capítulo pretendemos estudiar la *producción* del sujeto tomando en cuenta las dos aristas de esta palabra; es decir, no solo la manera en que los individuos *producen* sino también la manera en que, a partir de esto, también se subjetivan. Desde aquí es que nos interesa la relación que establecen con el Mercado en carácter de *sujeción subjetivada*; porque, como hemos dicho, aquí creemos que *toda* sujeción implica también subjetivación, y toda subjetivación es inseparable de momentos de sujeción. Por lo que por más que el origen de la subjetivación se encuentre en las características de tipo estructural de la sociedad, genera un sometimiento voluntario, elegido, a partir del cual los individuos se subjetivan.

La caída de los anclajes identitarios institucionales que mencionamos en el capítulo precedente nos otorga, al modo de las dos caras de la misma moneda, por un lado, una centralidad inusitada en la historia humana al campo de la experimentación y, por el otro, al denominado *Homo Faber*, el hacedor o creador de sí, el hombre que *se hace a sí mismo*.

Lo que sucede es que, justamente, hombres y mujeres de nuestro tiempo comienzan a ejercer una relación de tipo *gerencial* consigo mismos, respecto de sus energías, su tiempo y su existencia. Se conciben a sí mismos como a un *capital* que, en su condición de tal, debe ser *maximizado*, del cual debe obtenerse el máximo beneficio posible. Este

¹²² Claudel, P., disponible en url https://gabiromano.blogspot.com.ar/2012/10/la-distancia-las-almas-los-esfuerzos.html#.WtSZ_NTwbIU (fecha de consulta 16/04/2018).



modo de pensarse y relacionarse consigo mismos es, pese a su origen *estructural*, concebido al modo de una libre elección, pues la estructura deviene también *subjetividad*. A su vez, tal como dice Fromm, "*las actitudes para con los demás y para con nosotros mismos, lejos de ser contradictorias, son básicamente conjuntivas*"¹²³; por lo que este proceso de gerenciamiento de la propia vida se espejará también en una mercantilización de las relaciones personales (antes íntimas) en general.

Esta reificación de los otros, junto con el *experimentalismo existencial* propio de la época, conlleva a una centralidad inusitada del ámbito del goce en general y de lo sexual en particular: lo cual a su vez redundará en la concepción del "amor confluyente" del que nos habla Giddens. Presentaremos lo que algunos de los principales autores en la materia han dicho al respecto -principalmente Fromm, Bauman y Ágnes Heller- y los iremos contrastando con nuestra posición.

1. El demiurgo de sí

La agudización del proceso de alienación hizo que la rápida adaptación –ahora requerida de los individuos en el ámbito del trabajo– se convirtiera en la pauta para todo tipo de comportamiento. Como afirma Horkheimer, "*el sujeto, por así decirlo, debe emplear todas sus energías para cumplir con la definición pragmatista de 'estar en el movimiento de las cosas y pertenecer a él'*"¹²⁴. Debido a esto es que, en nuestros días, "*hemos aprendido paralelamente a dudar de las identidades absolutas, simples y sustanciales, tanto en el plano colectivo como en el individual*"¹²⁵. Lo que sucede es que, ante la coyuntura actual, donde se han desdibujado los puntos de referencia anteriores, la decisión y construcción identitaria se torna *radical*, se vuelve una *creatio ex nihilo*. Nuestra subjetivación ha de producirse al modo de una *obra de arte*, en el sentido de dar forma a lo que de otro modo no lo tendría, imponer un orden a lo que de

¹²³ Fromm, E., (2012), *El Arte de Amar*, Buenos Aires, Paidós, p. 83.

¹²⁴ Horkheimer, M., (1973), *Crítica de la Razón Instrumental*, Buenos Aires, Sur, p. 106.

¹²⁵ Augé, M., (1996), *Los 'No Lugares' Espacios de Anonimato*, Barcelona, Gedisa, p. 29.



otro modo sería un caos. Es así que, paradójicamente, las crecientes impotencia e incertidumbre, vienen junto a una responsabilidad *total* en la propia autocreación, autoconstitución y autoafirmación. Ahora tenemos que ser nuestros propios demiurgos en el mundo de la personalidad. Y esto debe hacerse de manera *continua*, pues existe un mandato compulsivo a tener que autoproducirse y autorrealizarse *todo el tiempo*.

Por todo esto es que las nuevas coordenadas a partir de las cuales subjetivarnos se vuelven necesariamente inestables; pues *sabemos* que los nuevos anclajes identitarios no pueden ser más que estaciones transitorias en el juego de la individualidad. Ahora bien, esto no es más que una *profecía autocumplida*. Como sostiene Bauman, “*lo que en realidad tenemos que recordar siempre es la necesidad de evitar jurar una lealtad para toda la vida a nada ni a nadie*”⁴³. Los actuales sitios que se ofrecen para re-arraigarnos son generalmente considerados más a modo de refugio temporario que como un hogar permanente; así, muchas de las asociaciones ofrecidas se vuelven frágiles, con *fecha de vencimiento*. Todo aquello que exceda nuestro tiempo vital ha dejado en gran medida de llamar nuestro interés. Ante esta coyuntura no debemos

pensar que las ‘colectividades de pertenencia’ son por necesidad ‘comunidades de integración’. Es mejor concebirlas como acompañamientos necesarios del proceso de individualización; como una serie de paradas, podríamos decir, o estaciones en el camino, que marcan la trayectoria del ego que se forma y reforma a sí mismo¹²⁶.

Así, en nuestra época actual todos los anclajes identitarios disponibles tienen el carácter de lo efímero, de lo temporario; ya que el Estado pierde gran parte de su poder y capacidad de acción, siendo cada vez menos capaz de proyectar una cohesión social, y el trabajo se convierte en un ámbito de incertidumbre cotidiana.

¹²⁶ Bauman, Z. (2009), *El Arte de la vida*, Buenos Aires, Paidós, p 104.



1.2 El rol del Mercado en la constitución subjetiva

*"la economía es el método; el objetivo es el alma"*¹²⁷

Los efectos del sistema van allende de su programa económico pues, como dijimos anteriormente, el modo de *producción* incluye la *producción* de los sujetos. Por eso, el cambio en los modos y las relaciones de producción acompaña la experiencia social y cultural de los hombres y mujeres; se plasma y asienta en sus conciencias y valores, y por lo tanto también en sus asentimientos y elecciones. Es por esto que surge *"una organización cognitiva de la vida que se corresponde con el modo de producción"*¹²⁸; pues este tiene un grado tal de intervención en la producción de la subjetividad, en la manera de vivir la vida, que, tal como dijimos al comienzo, es prácticamente imposible separar a esta de la estructura misma del Capital. Al igual que en el *estadio del espejo* lacaniano, aquí sucede que el *yo* ignora estar constituido por algo que *él* no es, que es *determinado*, y que lo más propio de *él* le viene dado de *fuera*.

Siguiendo estas líneas, recordemos como dijimos en un principio, que en este trabajo no pretendemos abordar al capitalismo, en cualquiera de sus etapas, meramente como un sistema económico, sino de entenderlo también como una forma de organizar la cultura; y es por esto que si bien sostenemos que esta autoconstrucción que los hombres y mujeres de nuestro tiempo deben llevar adelante, se trata, como dijimos, de una *creatio ex nihilo*. Esto es así solo respecto a los *contenidos* con los que ha de colmarse la *copa vacía* de la personalidad; pero en cuanto a la *manera* en que se impone la creación

¹²⁷ Thatcher, M.. disponible en url <https://www.margaretthatcher.org/document/104475> (fecha de consulta 16/04/2018).

¹²⁸ Thompson, E., (1992), *"Folklore, Antropología e Historia Social"*, Entrepasados, Revista de Historia, año 2, n° 2, p. 15.



identitaria o, en términos más amplios, en cuanto a la forma en que los individuos constituyen y establecen la *relación* consigo mismos, estos toman como modelo aquello que en este punto constituye parte de la matriz cognitiva de la existencia; a saber, la empresa y el Mercado. Pues la empresa es la institución más representativa de nuestra sociedad, siendo su hija directa, y por ello es la que marca la pauta respecto a las creencias y valores, llevando a todas las esferas de la vida a una economización.

Como ya dijimos, una de las características principales del sistema Capitalista consiste en la existencia de un Mercado en el que la fuerza de trabajo actúa como una mercancía que se compra y vende al modo de cualquier otro producto en el Mercado. La característica distintiva de esta etapa en particular del desarrollo capitalista es que los propios hombres y mujeres devienen capitales incluso para sí mismos. Ellos comienzan a manejarse de manera gerencial para consigo mismos, buscando la maximización de su propio rendimiento y *capital humano*. Tal como lo descubriera Karl Marx, las ideas de las clases dominantes, en este caso los empresarios, tienden a convertirse en las ideas dominantes, hasta convertirse en el *pensée unique* de nuestra sociedad mercantil. Por esto, la lógica del rendimiento y obtención del máximo beneficio propia del ámbito empresarial se convierte en la pauta de comportamiento de todos los ámbitos de la existencia; por lo que los sujetos posmodernos, haciendo un paralelismo del superego freudiano, introyectan los poderes externos. Para el sujeto posmoderno, "*su cuerpo, su mente y su alma son su capital, y su tarea en la vida es invertirlo favorablemente, sacar utilidad de sí mismo*"¹²⁹. Todo cuanto se haga tiene que servir para incrementar el capital personal; la mismísima existencia es juzgada a partir del criterio empresarial hegemónico, el del *crecimiento*. Una presión interiorizada que quiere elevar *siempre* la apuesta, apunta a más; buscan, fiel a su origen empresarial, "*una modernización compulsiva y obsesiva de todos los aspectos de la existencia humana*"¹³⁰; y este mandato *debe* ser obedecido en todos los ámbitos, imposibilitándonos vivir y ver la vida de otra manera.

¹²⁹ Fromm, E., (1956), *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, México, FCE, p. 122.

¹³⁰ Bauman, Z. (2009), *El Arte de la vida*, Buenos Aires, Paidós 79.



El proceso de alienación que describimos principalmente en el segundo capítulo, se ve acrecentado durante el capitalismo tardío, en el sentido que la maquinización del trabajador ya no es exclusivamente instigada desde fuera, sino que ahora, como dice Fromm, "*ha alcanzado su cima el proceso de autoenajenación, porque la energía física del hombre se ha convertido en una mercancía, y en consecuencia el hombre se ha convertido en una cosa*"¹³¹; por lo que él afirma que "*el problema del siglo XIX fue que Dios había muerto; el del siglo XX es que ha muerto el hombre*"¹³², y ha sido su *mercantilización* quien le ha asestado el golpe de gracia.

El *Homo Faber* posmoderno se *construye* a sí mismo tal vez porque sea lo único que le es permitido construir. Ante la falta de *realización* que la vida posmoderna le propone e impone opta por *realizarse* a sí mismo; y así la autoafirmación no desaparece por completo, sino que es *introvertida*. Los sujetos posmodernos, estableciendo la lógica del *rendimiento* como práctica y política de vida, se erigen a sí mismos como su principal proyecto en el mundo. Tal cual analizamos en el segundo capítulo, es esta actitud egoísta y antisocial la que constituye la quintaesencia de la enajenación¹³³ o, por lo menos, la primera de sus consecuencias.

Sin embargo, aquí sucede que, pese a su origen *sistémico*, esta autoinfligida opresión no es considerada a modo de una coerción *externa*, sino que, muy por el contrario, hombres y mujeres se someten a ella con gusto, considerándola parte de sus deseos personales o elecciones más *íntimas*. La dominación entonces, ya no es externa y opresiva, sino que deviene interna y constitutiva.

Aquí vemos como "*los valores humanos están determinados por los valores económicos*"¹³⁴; pero, tal como lo describía Marx cuando afirmaba que "*no lo saben, pero lo hacen*", acontece que los hombres y mujeres de hoy actúan siguiendo una pauta

¹³¹ Fromm, E., (1956), *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, México, FCE, p. 212.

¹³² *Ídem*, p. 297.

¹³³ *Ídem*, p. 269.

¹³⁴ Fromm, E., (2012), *El Arte de Amar*, Buenos Aires, Paidós, p. 146.



o mecanismo que, al haber devenido matriz epistemológica de la época, se presenta como un saber cotidiano, incluso una obvia elección personal; y entonces, "*aunque todo el mundo cree que actúa de acuerdo con su propio interés, en realidad está determinado por las leyes anónimas del Mercado y del mecanismo económico*"¹³⁵; pues la función de la ley económica opera a espaldas de sus conciencias. Aquí la subjetivación, en última instancia, conviene al sistema económico imperante, en el cual lo sujetos se explotan a sí mismos sintiéndose en libertad.

2. El gerente del goce

Estos hombres y mujeres de nuestro tiempo, a la vez que persiguen el máximo rendimiento, también persiguen el máximo *gocce*; es decir, son también los *gestores* de su propia satisfacción. Así, la otra cara del mandamiento del *rendimiento*, propio de la ideología imperante es el de *disfrutar*, en todas las maneras posibles; el autoexplotarse también en la obtención del goce, *optimizando* la totalidad de la existencia y sus posibilidades en términos de obtención de placer. La *felicidad*, entonces, deviene un imperativo con todo el carácter y la tipología del *deber*; paradójicamente, se convierte en una orden compulsiva que *obliga* y *somete*.

Dada la caída de las instancias a partir de las cuales los sujetos solían devenir tales, va ganando terreno el ideal de que lo único que puede hacer tolerable la vida es vivir para el momento. Así, este sujeto posmoderno, como hemos visto, atribuye una centralidad inusitada al campo de la experiencia; vive ávido de nuevas vivencias, de oportunidades más amplias aun no experimentadas y siente una ansiedad constante e insaciable por no dejar nada sin experimentar, todo lo cual le genera una sensación constante de que:

algo hemos dejado sin explorar o intentar, de que existe una obligación vital para con nuestro yo genuino que no hemos cumplido, o de que alguna posibilidad de felicidad desconocida y completamente diferente a la experimentada hasta el

¹³⁵ Fromm, E., (1956), *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, México, FCE, p. 77.



momento se nos ha ido entre las manos o está el punto de desaparecer para siempre si no hacemos algo al respecto¹³⁶.

Obviamente se trata de *"una incertidumbre que solo puede ser apaciguada temporalmente pero nunca extinguida por completo"*¹³⁷, en tanto se trata de una condición endógena a nuestro modo de vida. Desde nuestra óptica esto es así porque estamos frente a un sujeto al que le ha sido negado el uso pleno de sus capacidades, y la exploración real de sus posibilidades; y por lo tanto intenta fagocitárselo todo, con el único fin de intentar llenarse a sí mismo.

Como dice Bauman, *"los consumidores son, ante todo, acumuladores de sensaciones; son coleccionistas de cosas solo en un sentido secundario, como subproducto de lo anterior"*¹³⁸. El goce adviene una categoría central en el modo de vida contemporáneo; adquiriendo un rol central en una proporción tal vez inédita en la historia humana; llegando incluso a devenir el principio rector a partir del cual muchos hombres y mujeres de hoy articulan sus vidas. El sujeto vaciado, viendo acotadas sus posibilidades de realizar planes a futuro, termina por privilegiar sus caprichos por sobre sus intenciones.

Así, el goce arrasa con el deseo hasta el punto de casi fagocitárselo por completo, en tanto el goce es la dimensión de la satisfacción más vinculada con el consumo inmediato y sensorial; mientras que el deseo tiene que ver con la esfera de la autorrealización, de la subjetivación.

Fromm percibe, tal como lo hacemos nosotros, el imperativo hacia el disfrute como un resultado de la lógica del sistema capitalista; pero él lo considera desde otra perspectiva. Según Fromm, el hombre tardomoderno:

¹³⁶ Bauman, Z., (2005), *Amor Líquido*, Buenos Aires, FCE, p. 79.

¹³⁷ *Ídem.*

¹³⁸ Bauman, Z., (1999), *La Globalización: Consecuencias Humanas*, Buenos Aires, FCE, p. 110.



cuando no trabaja, quiere estar ocioso, haraganear, o, para usar una palabra más agradable, 'relajarse'. Ese deseo de ociosidad constituye, en gran parte, una reacción contra la rutinización de la vida. Precisamente porque el hombre está obligado durante ocho horas diarias a gastar su energía con fines ajenos, en formas que no le son propias, sino prescritas por el ritmo del trabajo, se rebela, y su rebeldía toma la forma de una complacencia infantil para consigo mismo¹³⁹.

Fromm considera entonces esta actitud como un paliativo, o una *respuesta* frente al modo de producción capitalista, que vendría a ofrecerle un contrapeso, justamente haciendo "*de la indisciplina y la perezosa complacencia en el resto de la propia existencia la contraparte que equilibraba la forma rutinizada de vida impuesta durante ocho horas de trabajo*"¹⁴⁰.

Según nuestro parecer, el capitalismo Tardío afecta la propia constitución subjetiva en tanto, como hemos visto, los afectos son ahora dirigidos, al menos principalmente, a la propia persona. Como dice Jorge Alemán, el capitalismo, "*solo retiene del sujeto aquello que le permite conectarlo y enchufarlo permanentemente con aquellas pulsiones que no necesitan pasar por los otros*"¹⁴¹; es decir, se encarga de reprimir al punto del aniquilamiento de todo deseo no estrictamente individual, limitando la facultad de gozar al mero consumo, dejando solamente en pie a los deseos autocentrados y egoístas. El goce entonces deviene solipsista y poco subjetivante, agenciador, lo cual conlleva una inevitable *pobreza de la experiencia*. En nuestra opinión, Fromm falla en ver un aspecto crucial de esta actitud que es su *compulsividad*, su *avidez culposa* y eternamente insatisfecha.

¹³⁹ Fromm, E., (2012), *El Arte de Amar*, Buenos Aires, Paidós, p.144-145.

¹⁴⁰ *Ídem*, p.

¹⁴¹ Alemán, J., (2016), *Horizontes Neoliberales en la Subjetividad*, Buenos Aires, Grama, p. 56.



La prioridad que en nuestros días se le otorga a la experimentación da lugar a una ansiedad insaciable respecto a la obtención de felicidad o -lo que se cree que es lo mismo- la obtención del mayor grado posible de placer (ambos entendidos *siempre* en términos *individuales*). Así, el fin último de la existencia, el único mandato posmoderno, y su principio ético supremo, es aquel que reza "nunca dejes para mañana la diversión que puedas conseguir hoy"¹⁴².

3. La reificación en el terreno del amor según Fromm y Bauman

La idea de *libertad* en el capitalismo avanzado está fuertemente asociada a la *libertad de consumo*; y la idea de *consumo* en nuestro tiempo lo engloba todo, incluyendo, como vimos, *experiencias*, pero también *personas*. No debería resultar difícil imaginar que el individuo actual no se limita solamente a introyectar esta reificación, sino que también, como dice Fromm, "vive a su semejante como una cosa que puede ser usada para un intercambio provechoso"¹⁴³. Bauman se ubica en la misma línea cuando, en su definición de *Amor Líquido*, afirma que la sociedad actual nos lleva a concebir "a los otros seres humanos como objetos de consumo según la cantidad de placer que puedan llegar a ofrecer, y en términos de 'costo-beneficio'"¹⁴⁴. Las relaciones, por tanto, ya no se realizan -como durante el primer capitalismo- para obtener *continuidad*, sino para obtener satisfacción, entendida siempre en términos posmodernos; es decir, *individual e inmediata*.

Fromm y Bauman coinciden en que actualmente sucede que "la actitud de consumidor ha rebasado el campo económico para invadir cada vez más la esfera de la vida cotidiana"¹⁴⁵, por lo que las relaciones mismas se han convertido en un artículo de consumo más. El amor, en nuestros tiempos, tiene un carácter más transitorio que el que

¹⁴² Fromm, E., (2012), *El Arte de Amar*, Buenos Aires, Paidós, p.117.

¹⁴³ Fromm, E., (1989), *La Condición Humana Actual*, México, Paidós, p. 110.

¹⁴⁴ Bauman, Z., (2005), *Amor Líquido*, Buenos Aires, FCE, p. 104.

¹⁴⁵ Fromm, E., (1989), *La Condición Humana Actual*, México, Paidós, p. 89



tenía tradicionalmente el amor romántico. Es perseguido y proseguido tan solo en la medida en que ambas partes consideran que la asociación produce la suficiente satisfacción para cada uno de los individuos involucrados. De lo que se trata aquí es “*de quedar satisfecho con un producto listo para consumir; si el placer obtenido no está a la altura de las expectativas o de lo que se prometía, o si el goce se diluye junto con la novedad, uno puede entablar una demanda de divorcio*”¹⁴⁶. En estas relaciones lo que prima es “*el carácter temporario de la cohabitación y la posibilidad de que esa sociedad pueda romperse en cualquier momento y por cualquier motivo una vez que el deseo o la necesidad se hayan agotado*”¹⁴⁷. Así las cosas, “*los compromisos del tipo ‘hasta que la muerte nos separe’ se convierten en contratos ‘mientras estemos satisfechos’, contratos temporarios y transitorios por definición, por decisión*”¹⁴⁸.

En una crítica abierta a este fenómeno, ambos autores consideran al amor como otra forma del impulso creativo¹⁴⁹; Fromm afirma que “*el amor es un aspecto de lo que he llamado orientación productiva: la relación activa y creadora del hombre con su prójimo*”¹⁵⁰; pues “*el amor y el trabajo son inseparables. Se ama aquello por lo que se trabaja*”¹⁵¹. Para estos autores, el amor es la preocupación y la participación activa por la vida, el crecimiento y el desarrollo de la persona que amamos¹⁵².

Entonces, si bien es cierto que las relaciones ocupan un lugar central en la consideración de los proyectos de vida de hombres y mujeres de hoy; sucede que “*los vínculos y las asociaciones tienden a ser visualizados y tratados como objetos a ser consumidos, no producidos*”¹⁵³. Lo que sucede es que “*los bienes de consumo encarnan la revocabilidad*”¹⁵⁴. Es a partir de aquí que tanto Bauman como Fromm afirman que el ‘amor de consumidor’ posmoderno termina por acentuar el círculo vicioso, reforzando la alienación de la cual es producto, ya que justamente, mientras que la producción suele ser una actividad socializada, el consumo es una actividad irremediamente solitaria.

¹⁴⁶ Bauman, Z. (2005), *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, FCE, p. 174.

¹⁴⁷ *Ídem*, p. 159.

¹⁴⁸ *Ídem*, p. 173.

¹⁴⁹ Bauman, Z., (2005), *Identidad*, Buenos Aires, Losada, p. 136.

¹⁵⁰ Fromm, E., (1956), *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, México, FCE, p. 34

¹⁵¹ Fromm, E., (2012), *El Arte de Amar*, Buenos Aires, Paidós, p. 45.

¹⁵² Fromm, E., (1956), *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, México, FCE, p. 35.

¹⁵³ Bauman, Z. (2005), *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, FCE, p. 173.

¹⁵⁴ Bauman, Z., (2005), *Identidad*, Buenos Aires, Losada, p. 200.



Nuestra posición aquí es un poco menos ambiciosa, pues no pretendemos descubrir o describir una naturaleza intrínseca del sentimiento amoroso, ya que creemos (y esto constituye la tesis central de este trabajo) que el modo en el que las personas se relacionan constituye un todo orgánico con el conjunto de las demás relaciones sociales y económicas, y que por lo tanto no deben, ni *pueden*, ser analizadas de manera aislada.

A partir de aquí se desprende que no sería deseable, ni tampoco *posible*, teniendo en cuenta nuestros compromisos epistemológicos, intentar esgrimir una teoría del *deber ser* respecto a cuál sería el modo "correcto" de amar; justamente porque no consideramos al amor romántico al modo de instinto intrínseco a nuestra constitución esencial. Muy por el contrario, como hemos visto, lo pensamos en un anclaje histórico, como un funcional a una serie de circunstancias concretas.

Si bien no coincidimos con Bauman y Fromm a la hora de señalar una naturaleza de carácter *esencial* del amor romántico, estaríamos de acuerdo en que en su surgimiento se debe más a la necesidad de *instaurar un sentido*, y a partir de aquí satisfacer el impulso creativo que merma en los ámbitos públicos.

Sin embargo, aquello que se instaura en nuestros días, cuando la racionalidad propia del amor romántico comienza a decaer, es una vida de inconsistencia *permanente*, que no tiene tras de sí ningún tipo de apuesta *real*. La apuesta propia del *Homo Faber* es, también en este respecto, meramente a mantenerse *en la rueda girando; en actividad*. Aquí coincidimos con la afirmación de Bauman de que "*en el vacío, la experimentación es fácil y encuentra escasos obstáculos: el inconveniente es que, gratificantes o no, los productos experimentales nunca son seguros; su expectativa de vida es reconocidamente breve*"¹⁵⁵. De esta manera, ahora las relaciones interpersonales, esas mismas que durante la Modernidad llegaron a ser pensadas y anheladas como pasaje a la eternidad de los seres humanos, se han vuelto *mortales*, no constituyen sino una prueba más, los individuos las forman temporariamente, solo para volverlas a romper y continuar persiguiendo los cambiantes caprichos de la constante búsqueda de innovación y satisfacción inmediata. Lo que sucede a fin de cuentas es que, como dice Sennett, "*imaginar una vida de impulsos momentáneos, de acciones a corto plazo,*

¹⁵⁵ Bauman, Z., (2006), *Comunidad*, Madrid, Siglo XXI, p. 95



desprovista de rutinas sostenibles, una vida sin hábitos, es, en el fondo, imaginar una existencia sin sentido"¹⁵⁶.

4. El mercado de la personalidad

Tal como dijimos anteriormente, creemos que todo cuanto el Homo Faber *hace* es una inversión; y, al concebirse a sí mismo como un *capital*, una *mercancía*, busca constantemente fortalecer su competitividad, mejorar su perfil, su portfolio. Y si establecimos que se piensa como un *capital* humano, hay que señalar que la relación por excelencia entre *capitales* es la de *competencia*; por lo cual existe un *mercado de las personalidades*, en el que el individuo queda expuesto a un mundo paralelo al de éstas últimas, donde prima la necesidad de destacarse, de obtener algún tipo de *ventaja competitiva* para lograr ser *reconocido*, amado, incluso *digno de amor*:

el individuo perteneciente a una de estas sociedades, lo sepa o no, está inmerso en una constante competencia –en parte tácita, en parte expresa- entre individuos, dentro de la cual es muy importante para su orgullo y su amor propio el hecho de poder decirse a sí mismo: ‘Ésta es la característica, la particularidad, el mérito, el don, por el cual me diferencio de las personas que me rodean y me distingo de ellas’¹⁵⁷.

Como ha de desprenderse a partir de lo que venimos viendo, esta necesidad también deviene compulsiva; en la formación de “*un autoestima perpetuamente hambrienta*”⁵³; en la que uno siente que nunca da la talla; así, tiene lugar un mandato de tipo *superyoico*; en tanto incesante e infinito, de una mejora continua.

Cabe aclarar, en este punto, que esta disposición subjetiva se encuentra lejos de tratarse de un producto intrínseco de una supuesta naturaleza humana, sino que estamos frente a

¹⁵⁶ Sennet, R., (2009), *La Corrosión del Carácter*, Barcelona, Anagrama, p. 45.

¹⁵⁷ Elias, N., (2000), *La Sociedad de los Individuos*, Barcelona, Península, p. 165.



la formación de un tipo de carácter propio de una estructura social determinada, que reduce nuestras preocupaciones a cuestiones centrípetas y autorreferenciales; y que “*nos anima a buscar de forma activa el ‘reconocimiento social’*”¹⁵⁸.

5. La centralidad del sexo

De todo lo dicho hasta aquí se desprende que los vínculos estables y durables generan hoy en día una sensación de estancamiento, de *dependencia paralizante*. Por lo cual el culto al sexo, se presenta, en nuestros tiempos, como un modo de "empoderamiento" y, a la vez, una manera de cumplir con el incesante *experimentalismo existencial* y su mandato de *disfrutar*, cumpliendo con el impostergable *deber* de ser feliz.

Fromm afirma que "*a medida que disminuye la libertad política y económica, tiende a aumentar, como compensación la libertad sexual*"¹⁵⁹. Nosotros creemos que esto no se trata de una operación política consciente en donde, a raíz de una situación dada, algún operador político impulse de manera consciente y voluntaria un cambio cultural a modo de compensación -de hecho, como ha de parecer obvio a esta altura, no creemos que eso sea siquiera posible- por lo que sostenemos que lo que en realidad sucede es que, tal como vimos anteriormente, el sistema capitalista principalmente opera sobre el sujeto acotando algunos campos de acción y liberando otros. Y justamente, como aquel que queda liberado para la acción es el de lo privado, genera un corrimiento en la concepción general de qué es lo que se considera alcanzar la plenitud en la vida. En una palabra la liberación sexual es inmanente al modo de producción actual.

Así, al perder la vida su anterior fijismo y estabilidad, al tornarse incierta e impredecible, vemos que arrastra consigo a la identidad personal, la cual sufre idéntico derrotero; por lo que el único ámbito que queda disponible para realizar una intentona de re-arraigo es el propio de la experimentación. Este ámbito adquiere entonces una centralidad inédita en la historia humana: "*actualmente se espera que el sexo sea*

¹⁵⁸ Bauman, Z. (2009), *El Arte de la vida*, Buenos Aires, Paidós, p 111.

¹⁵⁹ Fromm, E., (1956), *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, México, FCE, p. 191.



autosuficiente y autónomo, que se 'sostenga sobre sus propios pies' y es solo valuable en razón de la gratificación que aporta por sí mismo"¹⁶⁰. Esto, combinado con el proceso general de reificación que venimos describiendo, genera que en nuestros días la libre elección de las relaciones sexuales haya llegado a convertirse en parte integral de la identidad y la individualidad personales, con una ascendencia dentro de la vida como nunca antes.¹⁶¹

Por lo tanto, aquel lugar que el ámbito de lo privado, entendido mayormente en términos del amor romántico, ocupaba en la constitución de la identidad personal durante los tiempos del primer capitalismo, fue dejando su lugar al ámbito exclusivo de la sexualidad. La actual importancia del ámbito de la sexualidad es estrictamente autocentrada; se trata de un repliegue casi absoluto en el cual el individuo particular se refiere a sí mismo y a sus propios gustos y deseos, para los cuales exige satisfacción absoluta. El culto al sexo es entonces el correlato superestructural del proceso – *estructural*- de alienación social. Desde nuestra perspectiva, este cambio implica un segundo repliegue, una exacerbación del individualismo que se había manifestado en un principio; pues mientras anteriormente la estructuración de la existencia dentro del ámbito de lo privado significaba de por sí una retirada del sujeto; ésta todavía incluía de manera necesaria la existencia y participación de al menos *un otro*.

En el decir de Bauman, el culto al sexo encarna perfectamente la conjunción entre la ansiada posibilidad de renovación casi constante, con la, al menos supuesta, posibilidad de experimentación libre de compromisos y riesgos. Se trata de un ámbito reducido en el que el *Homo Faber* puede obtener placer *a bajo costo*, sin necesidad de grandes inversiones personales de ningún tipo; por lo que se erige en "*la encarnación misma de la libertad, tal como lo han definido la sabiduría popular y las prácticas de la sociedad de consumo*"¹⁶². El sexo se convierte en "*un encuentro que no servía a otro propósito que el del placer y el goce. Un sueño de felicidad sin ataduras, una felicidad sin temor*

¹⁶⁰Bauman, Z., (2005), *Amor Líquido*, Buenos Aires, FCE, p. 68.

¹⁶¹No ignoramos que la aceptación de la liberación es relativa, reconocida públicamente pero no en determinados ámbitos que prorrogan discriminaciones por razones de género y sexualidad.

¹⁶² Bauman, Z., (2005), *Amor Líquido*, Buenos Aires, FCE, p. 68



a efectos secundarios y alegremente despreocupada de sus consecuencias"¹⁶³. Para lograr esto, por supuesto, las uniones deben ser volátiles, plásticas; pasibles de ser desanudadas rápidamente ante un cambio de circunstancias. Tal como resume Bauman; *"hoy el sexo es el epítome mismo, y quizás el arquetipo secreto y silencioso, de la 'relación pura'*"¹⁶⁴.

5.2 La posición de Ágnes Heller

Ágnes Heller, por su parte, afirma que, con la burocratización de todas las relaciones humanas, y el consecuente aumento de la distancia y desapego en el ámbito del trabajo; sucede que,

el empobrecimiento de las relaciones humanas inmediatas ha impreso también su marca en el contenido concreto de la vida amorosa. Con la consecuencia obvia de que en última instancia –y en primer lugar- solo el sexo ha quedado como posibilidad única de producción de una relación inmediata¹⁶⁵.

Al estar vedada la posibilidad de dejar una marca en la sociedad en su conjunto, y en la vida de los otros, el sexo termina funcionando como una válvula de escape para el deseo de conexión con los otros. Justamente Heller afirma que las personas que se entregan al culto al sexo lo hacen porque *"tal culto nace de la necesidad real de una transformación de la forma de vida"*¹⁶⁶. Más aún, cree que:

En un mundo en el que los vínculos comunitarios se aflojan y se rompen, en el que el individuo se encuentra aislado e indefenso, el amor (y la sexualidad) es la única relación directa y humana mediante la cual dos individuos logran encontrarse. Aun

¹⁶³ *Ídem*, p. 68.

¹⁶⁴ *Ídem*, p. 67.

¹⁶⁵ Heller, A., (1982), *La Revolución de la Vida Cotidiana*, Barcelona, península, p. 23.

¹⁶⁶ *Ídem*, p. 22.



en el amor más pobre subsiste en parte la alegría de encontrar a otro ser humano, alegría que atenúa o disipa, transitoriamente al menos, el sentimiento de soledad y aislamiento, tendiendo un puente entre dos almas¹⁶⁷.

Es claro aquí que Heller también considera que este paliativo frente al fenómeno de la alienación general es solamente transitorio y endeble; incapaz de superar a ésta de manera satisfactoria; pues como ella misma afirma, "*la 'vida verdadera', cuando está dominada por la ausencia de consecuencias y de responsabilidades convertida en comportamiento general, ya no proporciona la libertad desarrollada en capacidades, la autorrealización que le es propia*"¹⁶⁸. Entonces la *liberación sexual* no logra aportar un consuelo *real* frente a la alienación sistémica.

Incluso, parece terminar por coincidir con Bauman en que el culto al sexo termina por exacerbar el estado de alienación del cual es producto, cuando afirma que "*la revolución sexual como slogan y como movimiento expresa e impulsa este proceso de desintegración, por mucho que su objetivo principal sea la formación de relaciones humanas libres*"¹⁶⁹. Aquí, una vez más, la fascinación por la libertad termina por profundizar el estado de alienación.

No es difícil notar que, mientras que Bauman afirma que el culto al sexo es producto de una suerte de continuidad, de correlatividad respecto de la mentalidad económica imperante; en tanto las relaciones adquieren el carácter cortoplacista del mercado laboral, Ágnes Heller la considera -hasta cierto punto- a modo de una *respuesta* o incluso un *paliativo* frente al modo de vida alienado.

Nosotros creemos, tal como creímos en el caso del primer capitalismo con el amor romántico, que la centralidad del sexo en el campo de la intimidad constituye *tanto* un

¹⁶⁷ *Ídem*, p. 63.

¹⁶⁸ Heller, A., (1996), *Sociología de la Vida Cotidiana*, Barcelona, Península, p. 376.

¹⁶⁹ Heller, A., (1982), *La Revolución de la Vida Cotidiana*, Barcelona, península, p. 34.



correlato, como una *conciencia desgraciada*, es decir, una *resistencia* respecto del sistema socioeconómico imperante.

Coincidimos con Bauman en que el sistema actual genera un altísimo nivel de incertidumbre y dependencia frente al cual los hombres y mujeres de nuestro tiempo intentan desprenderse (tanto como les sea posible al menos en el ámbito privado) de la *vergüenza* que genera el sentirse impotentes en el ámbito económico-laboral, *empoderándose* a través de una ilusión de *independencia* que por lo menos funcione a modo de atenuante. Esta ilusión de independencia no tiene lugar sino a través de la práctica de una suerte de *ascetismo sentimental*, consistente en la práctica de la falta de compromiso como estrategia de autopreservación.

El resultado final de este escenario, es que la indiferencia que el sistema capitalista impone a sus miembros se expande *también* al ámbito de las relaciones interpersonales. A partir de aquí, esta posición se retroalimenta, en tanto que la apuesta en pos de la adquisición de estabilidad y seguridad comienza, a partir de la coyuntura actual, a ser pensada como riesgosa, si no directamente *imposible*; y es esta situación la que va socavando poco a poco la racionalidad que sustentaba al amor romántico.

Más aún, quien realizara esta apuesta, puesto que está despojada de cualquier tipo de garantías, se vería, -como es evidente-, envuelto en una situación de vulnerabilidad; que es justamente la circunstancia que los sujetos posmodernos más quieren evitar. Quien aun así quisiera llevar adelante esta *apuesta riesgosa*; es decir, aquella del *amor romántico* propio del primer capitalismo, y pretenda, tal como en los viejos tiempos, procurar adquirir significación y *dar sentido* a su existencia a partir de otro, posiblemente solo encuentre un otro cuya existencia tenga como principal proyecto a *él mismo*. Teniendo todo esto en consideración, es que nos parece que, en más de un caso, actualmente, la elección por la independencia termina siendo *una libre elección de lo necesario*.

Tal como dice Badiou, los enemigos del amor son el narcisismo, el egoísmo, el hecho de que cada uno persiga su propio interés, y "*el 'yo' que quiere la identidad en*



detrimento de la diferencia"¹⁷⁰ es su principal detractor, porque "en el amor, mínimamente, se confía en la diferencia, en lugar de sospecharla"¹⁷¹. Lo que vemos entonces, es que el modo de vida actual lo que hace es minar la propia racionalidad que hacía posible, y deseable, al amor romántico.

Las defensas al amor romántico.

Algunos autores, como hemos visto, han optado por preferir el amor romántico a la actual administración de la afectividad. Badiou afirma de manera explícita que "el amor debe ser reinventado pero también sencillamente defendido, porque se encuentra amenazado por todos los costados"¹⁷², y que hacerlo constituye una *tarea filosófica*¹⁷³.

La necesidad de esta defensa se justifica para Badiou en que el amor representa "aquello que –para casi todo el mundo- otorga significación a la vida"¹⁷⁴ y que, en caso de que dejáramos de creer en él, sucedería que "la vida, es preciso decirlo, ¡perdería por fuerza sus colores!"¹⁷⁵.

El filósofo sostiene que su defensa del amor es necesaria porque "el amor es uno de los puntos posibles para resistir la obscenidad mercantilista"¹⁷⁶ Para nosotros tanto el amor romántico como la *obscenidad mercantilista* son resultado de un determinado proceso económico-social. Disentimos con Badiou toda vez que considera al amor romántico al modo de una característica intrínseca a nuestra constitución esencial, mientras que nosotros lo pensamos como efectivamente manifestando una *necesidad*, que es producto de unas determinadas coordenadas sociales que *nada* tienen de *necesarias*. Por lo que, para nosotros, una vez que han comenzado a claudicar las condiciones de vida que propiciaban el surgimiento y la continuidad del amor romántico, este debe *cuanto menos* ser, como dice Badiou, *reinventado*.

¹⁷⁰ Badiou, A., (2012), *Elogio del Amor*, Buenos Aires, Paidós, p. 60.

¹⁷¹ *Ídem*, p. 93.

¹⁷² *Ídem*, p. 15.

¹⁷³ Badiou, A., (2012), *Elogio del Amor*, Buenos Aires, Paidós

¹⁷⁴ *Ídem*, p. 17.

¹⁷⁵ *Ídem*, p. 50.

¹⁷⁶ *Ídem*, p. 91.



Pero la realidad es que si bien Badiou, como vimos, anuncia su intención de llevar a cabo una *reinención*, su disertación se queda meramente en una *defensa*; todo lo cual se manifiesta en el título de su obra *Elogio del Amor*.

Por su parte Fromm propone que el amor ha de aprenderse, porque la sociedad, tal como la hemos concebido, en lugar de alentar, reprime nuestras cualidades humanas más valiosas; es decir, nuestro anhelo de *amor y productividad*. Es por esto que, "*la gente capaz de amar, en el sistema actual, constituye por fuerza la excepción; el amor es inevitablemente un fenómeno marginal en la sociedad occidental contemporánea*"¹⁷⁷. Y que "*analizar la naturaleza del amor es descubrir su ausencia general en el presente y criticar las condiciones sociales responsables de esa ausencia*"¹⁷⁸. Hasta aquí podríamos incluso estar de acuerdo, a modo general, con el planteo de Fromm. Pero él lo lleva un paso más allá y afirma que, como

el amor es la única respuesta satisfactoria al problema de la existencia humana, entonces toda sociedad que excluya, relativamente, el desarrollo del amor, a la larga peca a causa de su propia contradicción con las necesidades básicas de la naturaleza del hombre¹⁷⁹.

Justamente es en este punto en el que entramos en conflicto con sus afirmaciones ya que, como hemos afirmado a lo largo de todo nuestro trabajo, no creemos que haya un problema único respecto de nuestra constitución intrínseca, sino más bien problemas específicos que se suscitan a partir de distintos ordenamientos sociales que los manifiestan con diferentes niveles de intensidad. Incluso yendo un paso más allá en la crítica, sería difícil, si no imposible, entender que pueda haber triunfado -y más aún a escala planetaria- un sistema que no hace más que patentizar aquello que constituye nuestra principal tragedia. A partir de esto es que sostenemos, al contrario de lo que supone Fromm, que la *separatidad* a la que él alude no se trata de una desgracia propia

¹⁷⁷ Fromm, E., (2012), *El Arte de Amar*, Buenos Aires, Paidós, p. 173.

¹⁷⁸ *Ídem*, p. 175.

¹⁷⁹ *Ídem*, p. 174.



de nuestra constitución esencial, sino que -y justamente por esto incluso el propio Fromm lo vio de esta manera- del principal problema que un determinado sistema socioeconómico genera.

En el pensar de Bauman (tal vez quien más claramente defiende al amor romántico como único reducto donde encontrar seguridad); "*el amor, la entrega y el compromiso con el otro, que es en lo que consiste el amor, crea el único espacio donde se puede plantar cara seriamente a la intrincada dialéctica de la suerte y el destino*"¹⁸⁰, felicidad, "*para sacar satisfacción de la vida, los humanos necesitan dar, amar y compartir*"¹⁸¹; y, como si esto fuera poco, de escapar de la alienación que el mundo actual nos propone e impone;

la proximidad, la intimidad, la 'sinceridad' el 'entregarse sin reservas', sin guardar secretos, la confesión compulsiva y obligatoria se convertían rápidamente en la única defensa humana contra la soledad y en el único telar disponible donde tramar el anhelo de unión¹⁸²

Tras todo esto, Bauman concluye que "*necesitamos relaciones de pareja*"¹⁸³, incluso para poder definirnos a nosotros mismos, por eso mismo afirma que "*las necesitamos, las necesitamos fatalmente, y no solo por la preocupación moral del bienestar de los otros, sino también por nuestro propio bien, por el bien de la cohesión y de la lógica de nuestro propio ser*"¹⁸⁴.

Vale aclarar que Bauman percibía mejor que nadie el hecho de que el amor romántico se encuentra en crisis, que "*las relaciones interpersonales con todo lo que acarrearán – amor, relaciones de pareja, compromisos, derechos y deberes mutuamente reconocidos – son al mismo tiempo objeto de atracción y de aprensión, de deseo y de temor*"¹⁸⁵; pero su confianza en la necesidad del amor romántico es tal que afirma que esta

¹⁸⁰ Bauman, Z. (2009), *El Arte de la vida*, Buenos Aires, Paidós, p. 53.

¹⁸¹ *Ídem*, p. 64.

¹⁸² Bauman, Z., (2005), *Amor Líquido*, Buenos Aires, FCE, p. 51.

¹⁸³ Bauman, Z., (2005), *Identidad*, Buenos Aires, Losada, p. 145.

¹⁸⁴ *Ídem*, p. 146.

¹⁸⁵ *Ídem*, p. 133.



huida de la 'confusión de la intimidad personal' se parece más a una estampida rebañega que a un viaje de autoexploración concebido y emprendido individualmente. La secesión nunca es solitaria: los fugados están ávidos de compañía de otros huidos como ellos¹⁸⁶

6. Sobre la posibilidad de su superación

En nuestra opinión, estos tres autores, justamente por haber considerado al amor romántico a modo de un instinto insoslayable propio de nuestra naturaleza, en lugar de considerarlo como enquistado dentro de definiciones más amplias del espectro social, fallaron a la hora de ver que, ante un cambio lo suficientemente grande en el ordenamiento económico- social imperante, el amor romántico también habría de verse trastocado, y, tanto es así, que al estar impedidos a notar o aceptar esto, optaron por defenderlo a capa y espada; creyendo que con sus defensas en el plano literario podrían torcer la historia, olvidando la famosa frase de Hegel y la filosofía como siendo el búho de Minerva; que solo levanta vuelo al anochecer.

Nuestra posición, como ha de esperarse, difiere de manera dramática con lo que acabamos de describir. Para nosotros, lo que sucede principalmente es que tanto el *Homo Faber* que hemos presentado, como su correspondiente forma de relacionarse, es decir, el *amor de consumidor* del que hablan tanto Fromm como Bauman, existieron a lo largo de *toda* la historia humana. Lo que sucede es que en épocas anteriores existieron fuerzas contrarias que limitaban la posibilidad de dar rienda suelta a estas manifestaciones, e impedían que estas fuerzas centrípetas se convirtieran en las características principales y definitorias de la sociedad en un determinado momento histórico. En todo caso entonces, el factor decisivo no había sido nunca la fuerza de las energías egoístas en el individuo, sino muy por el contrario, las fuerzas contrarias que actuaban a modo de limitante. Una vez desintegrado el antiguo régimen, pero también la

¹⁸⁶ Bauman, Z., (2006), *Comunidad*, Madrid, Siglo XXI, pp. 47.



previsibilidad de la vida, e incluso las instituciones propias del sistema Capitalista, como la fábrica o el Estado, los impulsos egoístas no encuentran ya nada que los limite.

En la época actual, sucede que algunas de las notas características del amor romántico comienzan a ser percibidas como molestas, limitantes, opresivas, entrando en tensión con los ideales de autorrealización posmodernos. Y aquí optamos por sostener una visión benjamiana de la historia; entendiendo que ésta no avanza en pos de la consecución de los ideales de la humanidad, sino más bien huyendo de los horrores del pasado. Es decir, el *motor de la historia*, sería más bien la repulsión antes que la atracción. El cambio tiene lugar porque las personas se encuentran insatisfechas con algunos aspectos, ideas o conceptos que le han sido heredados y les resultan incómodos, inapropiados para sus ideales y modos de vida, obsoletos. A partir de esta situación, procuran acabar con ellos, superarlos, trastocarlos por otros que le otorguen mayores posibilidades; es decir, haciendo lo propio del *niño*.

Consideraciones finales

A lo largo de esta tesis hemos buscado trazar una relación entre los modos de producción y la manera en que se configuran y manifiestan las relaciones humanas. Hemos sostenido que el ámbito de las relaciones de pareja no es independiente y separado de las más amplias definiciones del espacio social; ni siquiera respecto del sistema productivo.

En esta última sección, nos dedicaremos a resaltar los elementos centrales dentro de nuestra construcción argumentativa. A continuación, destacaremos algunas de las líneas de análisis que desarrollamos a lo largo de este trabajo:

La relación entre producción y sociedad, entre materialismo e historia, no debe ser pensada a modo de una disociación. La relación entre los conceptos marxianos de *estructura* y *superestructura* no debe ser entendida como de exterioridad; si no que, muy por el contrario, teoría y práctica han de ser consideradas a modo de dos partes de un todo; más aún, no es siquiera posible, de acuerdo con nuestro modo de entender el



marxismo, realizar un análisis independiente de la estructura, ignorando los conceptos de carácter superestructural que suscita y alienta y que, a su vez, son aquellos que ayudan a mantenerla en pie.

Es este mismo error en el que ha caído la *tradición psicologista* respecto del amor romántico, la cual en este trabajo es representada por sus tres máximos exponentes: Bauman, Fromm y Badiou. Estos autores han pensado, por un lado, al capitalismo y, por otro, al amor romántico, no pudiendo ver sus sobredeterminaciones cruzadas; manera que la estructura no podría nunca sostenerse sin sus correspondientes manifestaciones de tipo superestructural.

Hemos entendido -y aclarado- a lo largo de nuestra disertación que el no reconocer al amor romántico a modo de una condición metafísica propia de nuestra naturaleza, no implica de manera alguna restarle importancia o significación, sino que, muy por el contrario, se sostiene que considerarlo de esta manera implica revestirlo de una potencia novedosa a la hora de entender las características y necesidades históricas de una determinada época; en particular, del surgimiento del capitalismo.

El libre contrato entre individuos independientes y autónomos en el ámbito del trabajo y la producción, propicia la aparición de relaciones íntimas que se articulen alrededor de las mismas coordenadas. Aquí estaría reflejada nuestra idea directriz que toda relación personal refleja siempre la totalidad social en la cual se conforma.

La libertad económica propulsada por el capitalismo trae aparejada la desvinculación social; y, a partir de aquí, aparece un sujeto que se piensa desde nuevas coordenadas; un sujeto autocentrado, y que, al estar aislado, no le queda más que vincularse, siempre desde sí mismo, desde donde debe extraer las certezas a través de un proceso de autorrealización.

A partir de esto surge la necesidad de compartir las biografías; la imperiosa necesidad de relacionarse; el poder simbólico de los vínculos que se forman entonces son más un reflejo de la soledad que les precedió que de su propia fortaleza. Tanto así, que la formación de estas relaciones pasa a ser considerado como parte indispensable del vivir una buena vida.



Entonces las primeras cristalizaciones superestructurales del sistema capitalista, fueron los ideales de libertad, independencia, el individualismo y la autorrealización, sumados a una valorización sin precedentes de la vida cotidiana; todo lo cual fue a su vez crucial a la hora de concebir y afianzar el concepto del *amor romántico*.

Por eso, incluso a la hora de pensar al capitalismo aun en su costado más coercitivo o represivo, hemos entendido que este sistema, al reprimir u obturar el campo de acción en algunos ámbitos de la vida humana –como el laboral o el político- en ese mismo movimiento inaugura y libera otros, o incluso delimita campos hasta entonces inexistentes para sus sujetos “libres” e “independientes”; tales como el ámbito de la vida íntima o privada.

Así, aquí hemos planteado la necesidad de intentar pensar al amor romántico por fuera del campo exclusivo de la psicología; demostrando que es pensable desde coordenadas vinculadas a otras definiciones más amplias del espacio social. Incluso el considerarlo como un concepto históricamente situado ayuda a comprender tanto las decisiones y acciones de hombres y mujeres de un determinado momento histórico, así como sus procesos de subjetivación.

Con el desarrollo ulterior de este sistema, y la aparición del capitalismo avanzado, un megasistema independiente de cualquier volición de corte subjetiva, tiene lugar la generación de un ámbito laboral cada vez más inestable; lo cual presenta el desafío de vivir en un estado de perpetua y constante incertidumbre, del mismo modo que afecta negativamente la misma posibilidad de realizar planes futuros. Este estado de cosas echa por tierra uno los anclajes identitarios propios del mundo Moderno, aquel del sujeto autónomo y autocentrado; vaciándolo de parte su interioridad (el sujeto dueño de sí mismo, decisor). Así augura la aparición de una mentalidad cortoplacista que se convierte en la práctica y política de vida por antonomasia. Por todo esto, el presente es el único momento que merece su atención y consideración, pasa a ser todo cuanto hay. A partir de aquí surge una estrategia existencial consistente en un *Carpe Diem* hedonista que considera al placer como fin supremo.

En este punto, de nuevo sostenemos que los efectos de todo sistema productivo van más allá de un programa meramente económico; pues, tal como dijimos al comienzo,



ninguna estructura es capaz de sostenerse sin una superestructura acorde. Este modo de vida propuesto por el ámbito del trabajo deviene entonces un *libremente elegido* estilo de vida –al modo como siempre se elige *libremente* lo *necesario*. Por esto consideramos a lo largo de nuestro trabajo a la *producción* de los sujetos teniendo en cuenta las dos acepciones del término; como proceso de generación de bienes y de valor, pero también como proceso de subjetivación.

Aquí se repite la fórmula del primer capitalismo, en la cual el sistema no solamente actuaba a modo de poder coercitivo o represivo, sino que inauguraba nuevos ámbitos de expresión hasta entonces vedados; de la misma manera, en el capitalismo avanzado, la dominación no es solo restrictiva, opresiva y limitante, sino que tiene también una dimensión constitutiva; en el sentido en que interviene en la constitución subjetiva de hombres y mujeres. Y es este aspecto el que nos ha interesado explorar a lo largo de este trabajo.

La “libertad *de*” propia de la Modernidad Capitalista, deviene, en el siguiente capítulo de su propia historia, una “libertad *para*”, pero lejos se encuentra de ser ahora una libertad autónoma creativa o expresiva, sino que, muy por el contrario, deviene puntualmente una libertad *para* consumir; y principalmente de lo que se trata es del consumo de experiencias y placeres de todo tipo. Así, las relaciones comienzan a ser visualizadas principal –si no únicamente- en términos de cantidad y calidad de placer y satisfacción que pueden proporcionarnos; lo cual afecta directamente su duración y robustez.

Esta orientación mercantil se extiende al ámbito del goce, por lo que la idea directriz de los sujetos posmodernos consiste en una maximización del disfrute, en la mayor cantidad y variedad posible. Este experimentalismo lleva a una vida dividida en fragmentos, muchas veces inconexos, y que, de manera general, poco sedimentan, poco dejan tras de sí; porque así mismo fueron encarados, al modo de momentos, instancias, que han de ser superadas y dejadas atrás. Así, incluso las otras personas son consideradas al modo de bienes de consumo, por lo que no importan una carga o compromiso en el tiempo; muy por el contrario, devienen la imagen misma de la



revocabilidad. Así, finalmente, sucede que la mentalidad cortoplacista del ámbito de las relaciones laborales se hace extensiva a las relaciones personales.

Esta decadencia del amor romántico es criticada por aquellos a quienes percibimos como sus principales teóricos -y defensores- a saber; Fromm, Bauman y Badiou. Analizando sus posiciones, pudimos notar que, pese a sus diferencias, los tres coincidían en una consideración del amor romántico al modo de una necesidad esencial acorde a la naturaleza o constitución humana; lo cual constituye una diferencia de base respecto de nuestro planteo, ya que nosotros sostenemos que el concepto del amor romántico tiene un surgimiento histórico a partir de la configuración de unas coordenadas sociales determinadas

Incluso, los tres autores coinciden en la opinión de que el mundo actual y el modo de vida que este propone -entendido en términos del capitalismo- atentan contra la manifestación y la expresión del amor en general. Lo curioso de esta afirmación es que en algún punto pareciera estar dándonos la razón en aquello de que los distintos ordenamientos sociales son capaces de orientar el tipo de emociones y sentimientos que se manifiestan. Pero lo que nos resulta aun más curioso es notar que mientras estos tres autores consideran al amor romántico como un instinto propio de nuestra naturaleza, al mismo tiempo sostienen que vivimos en una sociedad que atenta contra este; esto resulta particularmente llamativo, en tanto que sería difícil entender o justificar cómo es posible que un sistema que atenta contra nuestra constitución esencial haya sido capaz de imponerse a escala planetaria.

Como nosotros partimos desde una perspectiva bien distinta a la de estos autores; en la que sostenemos que los sistemas económico-sociales son capaces de incidir en los modos del sentir de aquellos que en él se encuentran, hemos de creer que, al mutar ese sistema, necesariamente han de mutar también los sentimientos que la gente es capaz de experimentar. De esta manera, sostenemos que el modo de vida propuesto por el capitalismo avanzado socava por dentro las bases culturales-ideológicas sobre las cuales se sostenía el concepto del amor romántico.

A su vez, en nuestros días se ha puesto cada vez más sobre el tapete al concepto del amor romántico, el análisis de sus componentes, de su devenir, de su mitología y demás.



Es nuestra opinión que es este el primer paso contra la naturalización del amor romántico, y en casos como este, su mención y su visibilización coinciden con su destrucción, o cuanto menos su cuestionamiento; porque justamente su poder anterior residía en aquello mismo que achacamos a los tres autores en cuestión; en su naturalización y por lo tanto en su invisibilización. Por esto es que creemos que esto apunta en algún punto al comienzo de su fin, o cuanto menos su transformación -o de algunos de sus componentes-.

De acuerdo con nuestros compromisos epistemológicos; si el amor romántico tuvo un surgimiento histórico a partir de un cambio en la estructura económica de la sociedad, en algún punto significa que a partir de un determinado momento histórico los hombres y mujeres devinieron capaces de experimentar sentimientos que anteriormente les estaban velados –de la misma forma que dejaron de experimentar otros que comenzaban a caer en desuso-. Partiendo de esta premisa se nos impone pensar que actualmente quizás nos encontremos al borde de un cambio histórico; que tal vez seamos de las últimas generaciones en conocer al amor romántico, y que, de ser así, los seres humanos del futuro devendrán incapacitados para experimentarlo; pero a su vez, posiblemente sean capaces de modos de vincularse que para nosotros todavía se encuentran vedados. La cuestión central pasa a ser si es posible pensar en una forma de vida nueva, y qué otra forma de vida podemos pensar.

Nietzsche, en su *Zarathustra*, describe las tres transformaciones que el espíritu debe transitar en el camino hacia su propia emancipación o libertad; camino que consiste en superar lo viejo, lo caduco, lo que ya nada puede crear, para dar lugar a lo nuevo, lo aun por venir, para generar una apertura a posibilidades todavía no definidas.

Aquí hemos sostenido una postura similar a la de Ágnes Heller, en aquello de que la revolución sexual termina por postular una suerte de *falsa libertad*; o mejor dicho una libertad limitada a las posibilidades de elección dentro de las posibilidades que ofrece un dispositivo *determinante*. Y, en segundo lugar, que se trata de una libertad como aquella que plantea Nietzsche con su figura del *león*, que representa la idea de la libertad como *ruptura* respecto a un estadio anterior, como *libertad de*; en tanto la revolución sexual pretende meramente deshacerse de los aspectos del amor romántico



que le resultan *opresivos*, pero sin terminar de cristalizar en una propuesta alternativa viable capaz de hacer frente a los problemas que el amor romántico de hecho paliaba o morigeraba. Por lo que este tipo de libertad conlleva una impotencia práctica.

Es por esto que consideramos que, en términos nietzscheanos, la revolución sexual representa el momento del desprendimiento, de ruptura, de pérdida, disolución o caída del amor romántico; es decir de una interpretación, perspectiva o *sentido* primario que constituía uno de los cimientos articuladores de nuestra existencia; porque éste ha agotado su potencia, se muestra carente o insuficiente y no obedece a nuestro modo de vida actual. Sin embargo, sucede que el verdadero valor del momento crítico y destitutivo está en la posibilidad de pensar perspectivas más útiles; de significar la apertura a un horizonte de nuevas condiciones de posibilidad de organización del mundo, generando condiciones para la creación de lo nuevo.

Mientras que el león representa la *negación* del *pasado*, el niño representa la *afirmación* del *futuro*; el momento en el que se dejan atrás los aspectos meramente críticos, el momento constructivo, *afirmativo*, en el que se formula una nueva filosofía. De lo que se trata entonces, es de acceder a la libertad del *niño*; ya no la “*libertad de*”, es decir, la libertad respecto de un impedimento exterior, porque la libertad negativa nos paraliza; y resulta necesario reemplazarla por la “*libertad para*”, la libertad como *tarea*, como creadora, como potencialidad generadora de apertura a nuevas interpretaciones, a nuevos conceptos y por lo tanto nuevos sentidos; hacia nuevos modos de organización de la existencia y de comprendernos a nosotros mismos. Aquí también entonces, -como a lo largo de todo nuestro trabajo-, se está pensando a la necesidad y a la libertad *juntas*; en tanto la creación de sentidos nuevos se nos impone como siendo las dos cosas.

Sirviéndonos de este esquema, nos parece que los teóricos de los cuales nos hemos servido para pensar el amor romántico, tanto Bauman, como Fromm y Badiou, han abogado por *su restitución*, por *salvarlo* de su actual estado de decadencia; por defenderlo e intentar restituirle el lugar que ha comenzado a perder.

Hasta aquí, sin embargo -y esto no es sino una opinión personal- estamos en la etapa del león; los cambios y las nuevas libertades que se postulan y proponen son del tipo de la libertad *de*; las críticas que se le hacen al mito del amor romántico tienen todas las características del león, resultan –hasta ahora- incapaces de proponer o generar algo



realmente distinto, tienen meramente un carácter destitutivo; se rebelan principalmente en contra de la monogamia y el entramado de prejuicios dominante, pretendiendo transformar las normas referidas a la sexualidad, plantean que la sexualidad debe de ser liberada, separada, del resto de las relaciones sociales; todo lo cual, huelga decir, constituye para nosotros un imposible. Partiendo del supuesto de que todos los tipos anteriores de relaciones sexuales se articularon en torno a una dialéctica de propiedad-propietario, identifican a la promiscuidad con la *libertad*.

Fascinados por su persecución de la libertad, entendida en términos burgueses -tal como hemos visto a lo largo de todo este trabajo- como alivio de las responsabilidades, el resultado es la impotencia práctica de esa misma libertad, en la insignificancia de su determinación. Por esto es que, a partir de todo lo que hemos visto a lo largo de este trabajo, creemos que ha llegado la hora de pensar si acaso la *coerción* a la *libertad*, el fetichismo por la libertad, nos ha hecho, de facto, más libres. Sería un afán propio del *niño* aquel que nos llevara a cuestionar la misma libertad que hemos perseguido, y -curiosamente- no lo haríamos si no en pos de la libertad.

Lo que queremos decir, en algún punto, es que intentar eliminar los conflictos propios de la monogamia, que ha sido identificada con la falta de libertad, genera una condición nueva que rápidamente desvela sus propios aspectos de displacer por lo que lo importante es no perder de vista que el objetivo no es el reemplazo de las formas sociales existentes o pasadas por otras nuevas con menor nivel de compromiso, o, lo que es lo mismo, integración social. Sino que el objetivo es la humanización de la totalidad de la vida y las relaciones sociales; a partir de esto hemos de permanecer esperanzados recordando que, si hemos de creerle a Nietzsche, siempre después del *león* viene *el niño*.



Bibliografía

- Abad, S., Cantarelli, M., (2010), *Habitar el Estado*, Buenos Aires, Hydra.
- Alemán, J., (2016), *Horizontes Neoliberales en la Subjetividad*, Buenos Aires, Grama.
- Althusser, L., (1968), *Contradicción y sobredeterminación* (1962), en *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México.
- Aricó, J. M., (2012), *Nueve Lecciones sobre Economía y Política en el Marxismo*, Buenos Aires, FCE.
- Augé, M., (1996), *Los 'No Lugares' Espacios de Anonimato*, Barcelona, Gedisa.
- Badiou, A., (2012), *Elogio del Amor*, Buenos Aires, Paidós.
- Bauman, Z., (2006), *Amor Líquido*, Buenos Aires, FCE.
- (2006), *Comunidad*, Madrid, Siglo XXI.
- (2009), *El Arte de la vida*, Buenos Aires, Paidós.
- (2005), *Identidad*, Buenos Aires, Losada.
- (1999), *La Globalización: Consecuencias Humanas*, Buenos Aires, FCE.
- (2005), *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, FCE.
- Bestard, Joan, (1998), *Parentesco y Modernidad*, Barcelona, Paidós.
- Beck, U., (1998), *La Sociedad del Riesgo*, Barcelona, Paidós.
- (2008), *La Sociedad del Riesgo Mundial*, Barcelona, Paidós.
- Beck, U., y Beck-Gernsheim, E., (2008), *Generación Global*, Madrid, Paidós.
- Butler, J. (2006) *Vida precaria*. Buenos Aires: Paidós; Butler, J. y Athenassiou, A. (2013) *Dispossession*. Cambridge: Polity.
- Bourdieu, P., (1991), *El Sentido Práctico*, Madrid, Taurus.
- Chevallier, (1989), *Los Grandes Textos Políticos*, Buenos Aires, Alfaguara.



- Cohen, D., (2007), Tres Lecciones sobre la Sociedad Postindustrial, Buenos Aires, Katz.
- Darnton, R., (1998), La Gran Matanza de Gatos, Buenos Aires, FCE.
- De Vries, J., (2009), La Revolución Industriosa, Barcelona, Crítica.
- Duby, G., (1992), El Amor en la Edad Media y otros Ensayos, Barcelona, Alianza.
- Eagleton, T., (1997), Las Ilusiones del Posmodernismo, Buenos Aires, Paidós.
- Elias, N., (2000), La Sociedad de los Individuos, Barcelona, Península.
- Foucault, M., (2003), Historia de la Sexualidad, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2007), El Nacimiento de la Biopolítica, Buenos Aires, FCE.
- Fromm, E., (2012), El Arte de Amar, Buenos Aires, Paidós.
- (1989), La Condición Humana Actual, México, Paidós.----- (1956), Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea, México, FCE.
- Giddens, A. (1977), El Capitalismo y la Moderna Teoría Social, Barcelona, Labor.
- (1995), La Transformación de la Intimidad, Madrid, Cátedra.
- Goody, J., (1986), La Evolución de la Familia y el Matrimonio en Europa, Barcelona, Herder.
- Gordon, S., (1991), Historia y Filosofía de las Ciencias Sociales, Barcelona, Ariel.
- Hareven, T., (1995), Historia de la Familia y la Complejidad del Cambio Social, en Boletín de la Asociación de Demografía Histórica, XIII, I.
- Heller, A., (1991), Historia y Vida Cotidiana, Barcelona, Península.
- (1982), La Revolución de la Vida Cotidiana, Barcelona, Península.
- (1996), Sociología de la Vida Cotidiana, Barcelona, Península.
- Horkheimer, M., (1973), Crítica de la Razón Instrumental, Buenos Aires, Sur.
- Jameson, F., (1995), El Posmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Avanzado, Barcelona, Paidós.



- (2004), Una Modernidad Singular, Buenos Aires, Gedisa.
- Lukacs, (2013), Historia y Conciencia de Clase, Buenos Aires, RyR.
- Nietzsche, F. (1945), De la utilidad y de los Inconvenientes de los Estudios Históricos para la Vida, Buenos Aires, Bajel,
- Marx, K., (2008), Contribución a la Crítica de la Economía Política, México, Siglo XX
- (2007), Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858, vol I, México, Siglo XXI
- (1989), Introducción General a la Crítica de la Economía Política, Siglo XXI
- (1970), La Ideología Alemana, Barcelona, Grijalbo.
- (1979), Manuscritos: Economía y Filosofía, Madrid, Alianza
- (1970), Sobre la cuestión judía, Montevideo, Ediciones Nativa.-----
- (1976) Trabajo Asalariado y Capital, en Marx, Engels, Obras escogidas, Editorial Progreso, Moscú, t. 1
- Rousseau, J.J., (1983), El Contrato Social, Madrid, Alianza.
- Schimtt, C., (2001), Romanticismo Político, Quilmes, UNQUI.
- Schumpeter, J., (1961), Capitalismo, Socialismo y Democracia, México, Aguilar.
- Schumpeter, J., (1961), Capitalismo, Socialismo y Democracia, México, Aguilar.
- Sennet, R., (2009), La Corrosión del Carácter, Barcelona, Anagrama.
- (2006) La Cultura del Nuevo Capitalismo, Barcelona, Anagrama.
- Stone, L., (1989), Familia, Sexo y Matrimonio en Inglaterra, México, FCE.
- Taylor, Ch., (2006), Fuentes del Yo, Buenos Aires, Paidós.
- Tenorio Tovar, N., (2012), Repensando el Amor y la Sexualidad: Una mirada desde la Segunda Modernidad, Sociológica, año 27, nº 76, pp. 7-52, México.



Thompson, E. (1992), “Folklore, Antropología e Historia Social”, *Entrepasados*, Revista de Historia, año 2, n° 2, Buenos Aires.

Veblen, T., (1963), *Teoría de la Clase Ociosa*, México, FCE.

Vidal Villa, J. M., (1996), *Mundialización: Diez Tesis y otros Artículos*, Barcelona, Icaria.

Wallerstein, I., (2011), *Conocer el Mundo, Saber el Mundo: El Fin de lo Aprendido*, México, Siglo XXI.

Weber, M., (1964), *Economía y Sociedad*, México, FCE.