

AMOR Y FRATERNIDAD MÁS ALLÁ DE LO HUMANO. CRÍTICA DE LA SUBJETIVIDAD CAPITALISTA DESDE EL ROMANTICISMO ERÓTICO Y LA BIOLOGÍA DEL AMOR

Juan Jesús Ojeda Abolafia¹

Profesor de Filosofía de Enseñanza Secundaria

Resumen

La preocupación filosófica por el daño que el ser humano ocasiona a la naturaleza y a sí mismo exige una crítica de la subjetividad humana, para abrirnos a un pensamiento realista sobre una *subjetividad fraternal* más allá de lo humano. Anterior a la subjetividad trascendental del idealismo, cabe reconocer, desde la biología y la etología, una subjetividad encarnada dada, presente en la ética de la alteridad y del amor de Levinas. El *final del amor* se debe a la erosión del capitalismo neoliberal sobre la misma. Se ha dicho que el amor romántico constituye una dimensión humana antipolítica (Arendt), pero la audacia del *romanticismo erótico* desde Wagner intuyó, al contrario, que el amor sexual romántico constituiría una pulsión transformadora de la política y la economía.

Abstract

The philosophical concern for the damage that human beings cause to nature and to themselves demands a critique of human subjectivity, in order to open us to a realistic thought about a *fraternal subjectivity* beyond the human. Prior to the transcendental subjectivity of idealism, it is possible to recognize, from biology and ethology, a given embodied subjectivity, present in Levinas' ethics of otherness and love. The end of love is due to the erosion of neoliberal capitalism on it. It has been said that romantic love constitutes an anti-political human dimension (Arendt), but the

¹ Miembro de la Asociación Andaluza de Filosofía en Málaga

audacity of *erotic romanticism* since Wagner intuited, on the contrary, that romantic sexual love would be a transforming pulse of politics and economy.

Palabras clave

Biología del amor, subjetividad, romanticismo, naturaleza, condición humana

Keywords

Biology of love, subjectivity, romanticism, nature, human condition

Introducción

La preocupación filosófica por el daño que el dominante modo de vida consumista del ser humano ocasiona tanto a la naturaleza, como a sí mismo, exige un estudio crítico de la propia subjetividad humana, para abrirnos a un pensamiento realista acerca de una subjetividad terrenal, condicionada biológica y culturalmente, más allá de lo humano, propiciándose así una antropología filosófica capaz de superar el inveterado antropocentrismo imperante desde los comienzos del mundo moderno.

De entrada, importa considerar si la "crisis ambiental", tanto a nivel de la biosfera como de la estratosfera, es resultado accidental e histórico de erróneas o alienadas acciones humanas corregibles o, contrariamente, consecuencia inevitable de la propia naturaleza y *condición humana*, que, para Hannah Arendt, era difícilmente separable de la vinculación del ser humano a la vida en la Tierra.

Si el daño hubiera sido accidental, podría pensarse que la identificación de los errores y sus causas permitiría corregir el rumbo del proceso vital humano, albergándose en ello un esperanzado optimismo respecto a la posibilidad de un *nuevo comienzo*, tanto en la relación Hombre-Naturaleza, como en las interrelaciones

humanas. De hecho, resulta verosímil pensar que la preocupación por el daño medioambiental ocasionado por nuestro actual modo de vida, incitado por un voraz capitalismo del derroche sin fin, haya ido aumentando en paralelo al propio proceso de expansión global del capitalismo industrial, y sus inherentes dinámicas extractivistas, productivistas y consumistas. De manera, que la conciencia ecológica habría ido aumento desde que con el inicio de la Revolución Industrial se incrementó exponencialmente la productividad del trabajo mediante su mecanización y consiguiente uso de combustibles fósiles, altamente contaminantes de la atmósfera, y violentamente extraídos de las entrañas de la tierra. Considero, en este sentido, que la revolucionaria estética romántica de la *nueva* mitología wagneriana (de la que hablaré al final), de claro aliento político y ecológico -paralelo al movimiento obrero-, y cuya huella inmediata podrá rastrearse en las corrientes pictórico-poéticas prerrafaelita y simbolista, parecen señales claras de esta temprana reacción cultural ecológica frente al capitalismo industrial. Por último, en nuestro presente, también podría aceptarse, con las matizaciones oportunas, que el incremento de la conciencia ecológica ciudadana estaría en la base de las distintas iniciativas políticas y económicas consensuadas entre los Estados geopolíticamente dominantes para articular protocolos técnicos de actuación gradual tendentes a desarrollar una transición energética *verde* que propicie la descarbonización de la actividad industrial y la modificación de hábitos de consumo y transporte; todo ello, con vistas a intentar paliar la catastrófica crisis ambiental y climática, ya constatable con datos científicos, a la que nos enfrentamos en las últimas décadas.

Si, por contra, pudieran hallarse irracionales tendencias en nuestra condicionada naturaleza humana que nos abocasen a acelerar el desastre planetario (que siempre llegará, aunque solo sea porque el colapso gravitatorio del Sol acontecerá dentro de unos 4000 m.a.) el optimismo ecológico, confiado en la *reversibilidad* de nuestro

insensato devenir histórico y en la perfectibilidad humana, sería contestado por un pesimismo antropológico de final apocalíptico.

Desgraciadamente tenemos demasiadas evidencias científicas como para obviar las alarmas que nos avisan del desastre planetario venidero si no somos capaces de cambiar las inercias que nos conducen al mismo. Esta toma de conciencia ecológico-planetaria se habría agudizado tras la reciente pandemia mundial por el virus del Covid-19, si bien las fuerzas reaccionarias negacionistas - económicas e ideológicas- de la crisis ambiental también se hacen notar en la disputa política.

La endosimbiosis y la hipótesis de Gaia

Entre nosotros, el biólogo Juan Fuego, nos ha advertido recientemente en *Viral*, su excelente ensayo sobre los virus, sobre cómo la próxima pandemia vírica podría resultar muchísimo más terrorífica que la última: "Es muy posible que nuestra generación sufra un apocalipsis y que un virus asesine a tres mil quinientos millones de personas en los próximos diez años" (2021, p. 25). Pero, invirtiendo el agente apocalíptico, Fuego también realiza valientes consideraciones acerca de cómo el propio ser humano vendría actuando como un auténtico virus que parasita dañinamente toda la vida del planeta. Pues aun cuando el parasitismo, propio de la "endosimbiosis", haya resultado muy ventajoso para la evolución humana (Lynn Margulis lo considera un mecanismo tan importante en la evolución biológica como la selección natural darwiniana), ahora, con nuestra incontenible tendencia parasitaria, estamos poniendo en riesgo a *Gaia*, nuestro amable huésped; ese *gran otro sujeto cósmico* real más allá de lo humano y más acá de los dioses, activo y creador de vida. Ciertamente, Fuego se hace eco de la "hipótesis de Gaia", elaborada especulativamente por James Lovelock en 1969, si bien sostiene que las investigaciones de Lynn Margulis, basadas en el mecanismo biológico de la "endosimbiosis" -que propicia la necesidad *colaborativa* para la subsistencia de los seres vivos de un modo distinto a la lucha darwiniana-, la

habrían convertido ya en una teoría científica alejada de toda mística. Siguiendo las ideas de Lovelock y Margulis, concluye Fueyo: "No somos más que virus, Homo virus, y la causa de una enfermedad llamada poliantroponemia" (p. 167)

Considero, sin embargo, que el estudio filosófico de la naturaleza humana, atento a los conocimientos que nos aporta la biología actual, podría mostrarnos que si bien hay factores biológicos en nuestra conducta que han podido favorecer tendencias destructivas presentes en nuestra animalidad (como en otras especies), cuyas manifestaciones jalonan el curso de la historia humana, también hay otros factores biológicos -como la propia "endosimbiosis" y la ventaja de la "colaboración" entre lo viviente estudiada por Margulis- no siempre suficientemente ponderados, que podrían llevarnos a vislumbrar un horizonte esperanzador respecto a la posibilidad de reorientar la acción humana, no artificiosamente, de manera constrictiva y externa a nuestra propia condición, sino justamente reconociendo *otro modo* de ser humano, también animal y *natural* (trascendental y universal, si contenta más esta jerga filosófica), sustentado en nuestra *biología del amor*. Otro modo humano de estar en el mundo, capaz de atenuar la interesada lógica calculadora y utilitarista del dominante sujeto racional formalizado por el pensamiento idealista moderno y de propiciar un habitar humano, no reactivo ni contranatural, sino amparado en la inercial pasividad del cuerpo sentiente y en las motivaciones conductuales dispuestas por una natural afectividad -muy presente en los mamíferos- inclinada a la intimidad, el contacto, la cercanía y la colaboración con los otros y con lo viviente circundante.

La biología del amor

Desde finales del XX, el biólogo chileno Humberto Maturana utilizó el concepto "biología del amor" para delimitar la especificidad humana dentro del vasto linaje de los primates. Con determinación filosófica y siempre abierto al encuentro entre la biología y el saber humanístico, Maturana buscó establecer un nuevo paradigma

antropológico no antropocéntrico y de claro aliento político -por cuestionar la ideología del individualismo liberal-, asentado sobre sólidos conocimientos procedentes de ciencias naturales como la biología celular, la paleontología, la neurociencia y la etología; paradigma suficientemente capaz de desprender filosóficamente el origen de lo humano de todo lastre teológico, subrayando tanto la naturaleza "*autopoiética*" del ente viviente (su inmanencia), así como, asumiendo sin ambages lo que entre nosotros Tomás Pollán (2011) ha denominado el "paradigma de la continuidad del ser de lo viviente", que recela de toda filosofía interesada en establecer un corte trascendente entre la subjetividad humana y la biología terrestre, como el propio de las corrientes existencialistas de inspiración teológica y fenomenológica (Heidegger o Levinas -si bien en este, como expondré, aprecio significativas coincidencias con Maturana, como la importancia de la alteridad y la cercanía para la comprensión de la subjetividad humana-). La "biología del amor" defendida por Maturana no podría haberse desarrollado evolutivamente si en nuestra especie no se hubiesen acentuado dos rasgos biológicos propios de los mamíferos: la *neotenia* (prolongación de caracteres infantiles en nuestra madurez biológica) y, propiciada por ella, un modo de convivencia cooperativa, capaz de asegurar la supervivencia, no asentado en el aislamiento individual dentro del grupo sino en la cercanía o proximidad con el otro y en el contacto corporal, que favorecieron el vínculo comunitario y comunicativo (lenguaje).

Para José María Valverde la historia de la filosofía moderna habría consistido en la historia de la envidia de la filosofía por la certeza de la física matemática. Hoy la filosofía no podrá dejar de mirarse en la biología si pretende ser una "filosofía del futuro" (el guiño feuerbachiano es deliberado por su fe naturalista). El propio Tomás Pollán ha llegado a afirmar que mientras la filosofía seguía obnubilada por la física y la matemática, la biología la habría adelantado por la izquierda. Así pues, si aquella pretende seguir aportando pensamiento con futuro no puede desatender las ideas

procedentes de la biología evolutiva y de otras ciencias naturales como la neurociencia, la etología y la ecología; ideas que permiten replantear problemas metafísicos tradicionales como el de la relación entre lo individual y lo universal, el de la identidad y la diferencia, así como sobre la naturaleza y génesis del conocimiento a partir de la actividad cerebral y la propia comprensión del sentido metafísico de la conciencia y la subjetividad humanas.

Crítica de la subjetividad antropocéntrica: una naturaleza fraternal

Sostengo que en el análisis filosófico de la *subjetividad humana* debe recaer un replanteamiento crítico de la relación Hombre-Naturaleza, de manera que no serían las ciencias sociales las que habrían de establecer los principios de un saber ecológico, sino la filosofía, como antropología y ontología, en diálogo con las ciencias de la naturaleza; sólo ella nos procuraría una orientación honesta sobre el futuro humano y planetario.

Destacados pensadores contemporáneos han reparado en la centralidad de la reflexión sobre la subjetividad humana para un pensamiento crítico sobre la técnica, la actividad productiva y la ecología. Así, Habermas ha criticado la tesis especulativa de Marcuse respecto a la necesidad de una *nueva ciencia y técnica* que las libere del vínculo histórico e ideológico que han mantenido con la disposición humana al dominio de la naturaleza y de los seres humanos. Siguiendo a Arnold Gehlen, para Habermas, reclamar una "nueva actitud" ante la naturaleza no puede comportar algo tan irrealizable como crear una "nueva ciencia", cuando resulta que cabe hallar no solo una correlación inmanente entre la metodología de la ciencia y la lógica formal del entendimiento humano, sino también de la técnica con respecto al propio organismo humano y a la acción racional con respecto a fines propia del *homo faber*. Si se tiene en cuenta que la evolución de la técnica ha estado correlacionada con la estructura del trabajo, como actividad donde se materializa la acción racional con respecto a fines, afirma Habermas (1999) que

“no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica; es decir, a *nuestra técnica*, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambiemos la organización de la naturaleza humana y mientras hayamos de mantener nuestra vida mediante el trabajo social” (p. 62). Y es entonces cuando Habermas, clarividente, sostiene que cualquier concepción de una “nueva actitud” frente a la naturaleza exigiría dejar de pensarla solo como objeto y empezar a concebirla como *sujeto*. Sólo así “se la podría considerar como interlocutor de una posible interacción”, donde en lugar de considerársela como lo otro de sí explotable pasase a ser vista como una “*naturaleza fraternal*” (p. 62). Esto sucedería si fuésemos capaces de reconocer una “subjetividad a los animales, a las plantas e incluso a las piedras, y comunicar con la naturaleza en lugar de limitarnos a trabajarla cortando la comunicación”. Señala Habermas, no obstante, que dicha nueva actitud no podría llevarse a cabo “hasta que la comunicación de los hombres entre sí no se vea libre de dominio” (p. 63); exigencia que veo excesiva si realmente nos urge una nueva actitud ambiental y cuando los seres humanos hemos empezado ya a tomar conciencia de la exigencia ética de un cambio en la manera de tratar a las plantas, bosques y animales, sobre todo a los mamíferos (a pesar de que la industria cárnica siga descuartizando y triturando masivamente sus cuerpos para acabar gran parte de ellos arrojados indolentemente al basurero).

El problema ecológico en Arendt: ¿un nuevo comienzo?

Para replantearnos la filosofía moderna de la subjetividad y valorar su posible vinculación con la crisis ecológica, me parece de interés intentar proponer una reflexión crítica sobre la antropología filosófica que Hannah Arendt elabora en *La condición humana*. Primeramente, porque considerando de altísima valía su estudio para comprender las razones profundas por las que la *vida activa* del ser humano en el Mundo Moderno ha podido conducirle a imprevistas y desastrosas consecuencias respecto a su biológica *condición* terrenal, pienso, sin embargo, y me extraño por ello, que la propia Arendt no pareció mostrar en dicha obra una preocupación

tan directa por la crisis ecológica como de su análisis hubiera podido esperarse. Sumo a esto, como segunda derivada, que posiblemente su insuficiente preocupación ecológica pudiera estar relacionada con su no menos extraña desatención del amor como dimensión esencial de *condición* humana.

No por casualidad, de ambas cuestiones se ha ocupado recientemente Antonio Campillo en su sugerente ensayo *El concepto de Amor en Arendt* (2019). Considero que un estudio atento del formidable ensayo de Arendt puede llevar a extrañarnos de la superficialidad con que transita por ambas cuestiones, particularmente la del amor. Difiero, no obstante, de las tesis de Campillo al respecto, si bien no podré aquí demorarme en profundidad para justificar mi posición. Ciertamente, Arendt nos advierte con claridad del riesgo para la pervivencia de la humanidad y del planeta ante la posibilidad de un desastre nuclear, como consecuencia de una ciencia y tecnología que *alienan del mundo* al ser humano al "importar" a la física terrestre, y reproducir experimentalmente en ella poderosos y peligrosos "procesos cósmicos" externos al planeta, como los de la física nuclear, tal y como bien reseña Campillo. Pero ello no incumbe a que la pensadora dejase sin extraer del auge del *animal laborans* humano, del que nos advierte con profusión analítica, las consecuencias desastrosas que del mismo se seguirían para el modo de producción capitalista y su negativa influencia en el equilibrio ecológico del planeta; cuando en ello radicaría, para mí, la razón más pertinente para pensar desde la *vida activa* los procesos históricos, sociales y económicos que nos han conducido a la actual crisis ecológica. Por otra parte, volviendo sobre la advertencia arendtiana del riesgo de la energía atómica, rastreo en su análisis, inclusive, más razones teológicas de fondo en su comprensible recelo ante la arriesgada deriva alienante de la ciencia física y la tecnología contemporáneas, que razones objetivas, de profunda crítica filosófica, para cuestionar tan importante desarrollo científico y tecnológico, que si bien comporta usos indeseados muy destructivos, también, por otra

parte, sin el mismo, no podríamos comprender la importancia de la astrofísica y la cosmología actuales para arrojar luz sobre el origen evolutivo del universo y el lugar del hombre en el mismo.

En cualquier caso, sí coincido con Campillo en que atender al amor como categoría antropológica para pensar la condición humana posiblemente hubiese llevado a Arendt a tener que replantearse todo su ensayo: "si hubiera incluido la esfera de la intimidad, eso la habría obligado a revisar por completo la tríada de la labor, el trabajo y la acción, y sobre todo la jerarquía antropológica que establece entre esas tres esferas" (Campillo, 2019, p. 58). Difiero de él sin embargo en que para mí esta es la razón fundamental de su desatención y no tanto las razones biográficas y de contexto histórico, que tan cuidadosa e instructivamente nos expone Campillo.

Si Arendt se resistió a introducir el amor y así verse "obligada" a tener que replantear su tríada categorial antropológica, se pudo deber, así lo pienso, a cierto prejuicio antibiologicista de raíz religiosa, del cual no sería desdeñable considerar la influencia larvada del antibiologicismo explícito de su amado maestro Heidegger. Pues aunque en gran medida la antropología filosófica desarrollada en *La condición humana* comporta un claro correctivo realista a la fenomenología idealista de Heidegger, hasta el punto de reconocer la *vida*, en sentido biológico -no existencial-, como *condición* preliminar del hombre, lo hace reduciéndola exclusivamente a lo más imperiosamente vital; aquello concernido por la necesidad, y la esclavizante urgencia, de la mera subsistencia: el proceso metabólico de intercambio orgánico con el medio para obtener energía a través de la nutrición y que nos condiciona al sustento del cuerpo mediante los modos de la vida activa de la labor y el trabajo. Sin embargo, Arendt no quiso ir más allá de esta reducción de la vida a supervivencia para reconocer en el amor y su relación con la sexualidad reproductora del reino animal otra categoría biológica de la condición humana más compleja, oculta y silenciosa que las de la labor y el trabajo, pero claramente relacionada con la *durabilidad*

del propio orden social -del *mundo*- y la estabilidad emocional del individuo dentro del mismo. Freud ya lo había puesto de manifiesto con su teoría de la cultura y del orden civilizatorio, como también más recientemente Zygmunt Bauman (2018), para quien el amor sexual, esto es, la sexualidad constreñida por los límites culturales del artificio amoroso (y los sentimientos de compromiso duradero con el otro que comporta), mediante los que reglamentamos el parentesco y buscamos formas sustitutivas de pervivencia e inmortalidad, frente a la muerte individual, conformaría un modo de vida inseparable de la racionalidad engendradora y constructora del *homo faber*: “el amor y la voluntad de procrear eran compañeros indispensables del *Homo faber* y las uniones duradera que contribuían a crear *productos principales* y no *efectos secundarios* ni meros residuos o desperdicios de los actos sexuales” (p. 84). Sin embargo, completando Bauman su comprensión, considera que la reproducción y perduración en la descendencia sí parecen ser *residuos* indeseados para el actual *homo sexualis*, que impelido por el imperativo del modo de *vida líquida* consumista dominante cree ufanamente poder liberarse de su miedo al compromiso limitador del ego desvinculando la sexualidad del amor y los lazos humanos que genera. Y es que para Bauman “el calvario del actual *Homo sexualis* es el mismo que el del *Homo consumens*. Han nacido juntos. Si se marchan algún día, lo harán desfilando hombro con hombro” (p. 85).

Arendt nos explica cómo el “auge de lo social” (2016, p. 48) en el mundo moderno, de camino que socava la antigua delimitación entre lo privado y lo público reconocible en Grecia, acarrió que la *labor* y el *trabajo*, tradicionalmente relacionados con la vida privada, encontrasen una masiva extensión en el espacio público en detrimento de la política, basada en la acción y el discurso como praxis no productivas. Lo significativo para advertir su descuido del problema ecológico es que, de este proceso histórico, que ha convertido al ser humano en un masivo *animal laborante* y voraz consumidor (el *Homo consumens* de Bauman), a Arendt parece

preocuparle exclusivamente la erosión de la más digna y distintiva condición humana propia de la actividad política, basada en la *acción* y el *discurso*, pero no el daño que aquél incontenible crecimiento de la labor y el trabajo conllevan para la devastación de la naturaleza. Como he dicho antes, hay pasajes en los que sí muestra preocupación por el fin de la humanidad como resultado del uso de la energía nuclear (Campillo los destaca oportunamente en su en su referido ensayo), pero, pese a indicarnos con elocuencia cuánta violencia contra la naturaleza comporta la actividad reificadora del *homo faber*, así como desdén por las cosas mundanas, por mor de su ciega lógica utilitarista de medios-fines, que irremediamente acaba colocando al hombre como centro y medida de todas las cosas, no por ello parece llegar claramente a mostrar una preocupación ecológica por los efectos de este proceso reificador.

Podría verse, así, cierta indolencia de Arendt respecto a la crisis ecológica. Se preocupa porque las cosas fabricadas por el *homo faber* hechas para durar y que así estabilizan su mundo y le dotan de identidad, pierdan esta función al dejar de ser apreciadas por su valor de uso y empiecen también a quedar reducida a objetos de consumo (para lo cual resulte imprescindible planificar su obsolescencia temprana), pero no piensa tanto en lo que comportaría este proceso respecto a la dilapidación de las materias primas yacentes en la naturaleza. Inclusive se preocupa por cómo llegará a ser la vida ociosa de ese insaciable consumidor (reitero, el *Homo consumens* de Bauman), en gran medida liberado del esfuerzo laborante para producir bienes de consumo gracias al desarrollo tecnológico del trabajo, y que desquiciado por realizar un ímprobo "esfuerzo" diario para consumirlos, tendrá que desarrollar complementarias actividades físicas para que el natural metabolismo del cuerpo laborante sea capaz de gastar la energía sobrante (¿hacer deporte?, me pregunto); pero, como digo, poca atención le concede a con qué gravedad la "economía del derroche" que advierte en el animal laborante humano degradará el aire, el agua, la tierra y dañará a otras especies de seres vivientes.

Me pregunto por todo ello: si Arendt pensaba que la excelencia humana -su más alta dignidad-, radicaba en nuestra capacidad para la acción, con la que siempre se hace posible un *nuevo comienzo* que auxilia nuestra mortal condición biológica, ¿no cabría, entonces, considerar como auténtico nuevo acontecimiento, capaz de reorientar nuestra historia en la Tierra, la realización de una "acción" inequívocamente política para poner fin a tan negligente dominio sobre la naturaleza? ¿Una "acción" tendente al cuidado ambiental y de otras especies vivientes cercanas por su sensibilidad e inteligencia a nuestra subjetividad no sería, en este momento histórico en que el animal laborante y consumidor domina compulsivamente la naturaleza, una acción de tal grandeza humana como para dar comienzo a una nueva era de fraternidad transhumana? Creo que la desatención del amor por Arendt, debida a su supuesta condición "antipolítica" (p. 261) (a pesar de que ella misma llegar a reconocer en el amor la condición para el *perdón* y el *comenzar de nuevo* propio de la humanidad, sin el cual la acción, por su fragilidad e irreversibilidad, difícilmente podría disponer de otro recurso existencial para confiar en la estabilidad y durabilidad del mundo hecho por el ser humano) no le permitió advertir que el amor más bien constituye una fuerza "antieconómica" (como sí vislumbró ya la filosofía romántica de Richard Wagner en *El anillo del nibelungo*) y que, por tanto, de no descuidarse su importancia social y política, reduciéndolo a la intimidad, como hace Arendt, el amor puede ser pensado como una fuerza humanamente capacitadora para contener el insaciable apetito consumista del animal laborante.

De esta dimensión política del amor, cuyo reconocimiento exigiría replantear la filosofía de la subjetividad moderna, pasaré a ocuparme en los siguientes apartados en diálogo con pensadores que recientemente sí habrían puesto de manifiesto esta dimensión pública del amor y con ello abierto la posibilidad de otra manera de pensar la subjetividad humana.

Subjetividad y pasividad: *ser para otro*

Defiendo, como elemento clave en mi análisis, una filosofía que cuestiona seguir considerando antropocéntricamente al hombre como sujeto y a la naturaleza como objeto, como dictaminó la filosofía de la subjetividad del idealismo moderno.

Felix Guattari, en *Las tres ecologías*, destacaba la importancia del ámbito de la subjetividad, junto al social y natural, para configurar una nueva ecología ("ecosofía"). También, recientemente, Paul B. Preciado, en la estela de Guattari y de Judith Butler, quiere ver en la "construcción" de nuevas subjetividades feministas, antirracistas, sexuales, transgéneros y animalistas, dinámicas que apuntan a cambios proclives a una "revolución" humana y ambiental que alivie el malestar humano y planetario ocasionado por nuestro sistema de producción capitalista basado en el "poder *petrosexorracial*" (2022, p. 50); malestar que B. Preciado diagnostica como una "*Disphoria Mundi*". Respecto a ambos análisis, matizaría que, interesándome su hincapié en la centralidad de la subjetividad como nivel crítico a revisar con vistas a la deseada "nueva actitud" ante la naturaleza y entre nosotros mismos, no participo del supuesto ontológico radicalmente *constructivista* de la subjetividad humana que subyace en los mismos. Que la subjetividad individual y colectiva resulten en gran medida condicionadas por el contexto social y económico (como dictaminó Marx), bien a través de las agencias socializadoras o de la poderosa influencia mediática ejercida sobre la esfera emocional individual (necesidades, gustos y deseos) y el comportamiento social por la cultura consumista e individualista dominante difundida por la ideología neoliberal, no debe conducir a pensar que no haya disposiciones innatas de origen biológico que permitan contener y trascender concepciones constructivistas de la subjetividad en exceso socialmente deterministas (sean de una orientación ideológica preservadora del orden dado en la tradición o rupturista y transformadora de mismo). Así, cuando Guattari sostiene que la "producción de subjetividad" (1990, p. 18) y la "producción de existencia humana" en los nuevos contextos históricos son capaces de operar "mutaciones existenciales" y

nuevos modos de ser en grupo, está presuponiendo que la subjetividad humana se construye artificialmente por entero desde el sistema social exterior al sujeto (al modo del viejo relativismo de los sofistas o del marxismo), como si no fuese posible reconocer en el ser humano una subjetividad ya dada, anterior al proceso de socialización, sobre la cual, justamente, podrían aflorar de manera pasiva y espontánea otros modos de ser y de estar en el mundo, más cuidadoso con las cosas y el medio natural y más respetuosos con el otro, sin que la capacidad representadora de la conciencia y el libre poder de decisión de la soberana voluntad individual decidan asumir o rechazar, con supuesta autonomía, las maneras de actuar dispuestas por el sistema social.

Cuestionar al sujeto trascendental, abstraído del cuerpo, postulado por el idealismo racionalista, para reconocer, por contra, la encarnación y corporalidad de la subjetividad humana en modo alguno implica negar la posibilidad de una naturaleza humana dada (análoga y complementaria a la del idealismo), que si bien siempre está *condicionada* por el propio mundo que habita y construye, no pueda estarlo también por su propia biología, como nos enseñó Arendt. Bien es cierto, como cuestioné antes, que en esa condición biológica no sólo operan los procesos metabólicos para el mantenimiento de la vida del organismo implicados en la labor, sino también condiciones de naturaleza emocional, afectiva y amorosa, que Arendt tendió a obviar, pero que la biología actual (como la de Maturana) ha puesto de manifiesto, y que, filosóficamente, también constituyen el fundamento de la ética del amor y la alteridad de Emmanuel Levinas, desde la cual este critica la filosofía de la conciencia del idealismo moderno acríticamente asumida por la fenomenología de Husserl y Heidegger. Al respecto, considero que la filosofía trascendental de Levinas nos ha presentado en la segunda mitad del XX un análisis fenomenológico de la subjetividad humana sumamente revelador sobre nuestra incondicionada disposición existencial para el otro, sosteniendo que ser sujeto es *ser para otro* (2011). Se trata de un análisis de gran calado crítico

que desmonta los supuestos metafísicos que durante todo el pensamiento moderno y contemporáneo han convertido en hegemónica a la filosofía de la conciencia racionalista e idealista; filosofía que a su vez ha servido de base incuestionada para el pensamiento político liberal postulador de un idealizado sujeto individual plenamente autónomo e independiente de cualquier condicionamiento exterior a su voluntad.

Resulta interesante la corrección de Levinas a Heidegger respecto a la subjetividad humana, desvinculándola de su subordinación al Ser y sustantivando en ella la responsabilidad moral hacia el otro (distinta a la del *cuidado del ser*). Heidegger había cuestionado el riesgo que conllevaba la metafísica de la subjetividad humanista advirtiendo que la centralidad del sujeto como ente privilegiado - antropocentrismo- la conducía a reducirse a un saber meramente instrumental orientado al dominio racional y técnico sobre el mundo. La tecnificación de la vida humana irremediablemente descansaba en la violencia del hombre -sujeto- sobre los entes no humanos - objeto-. Esta reflexión heideggeriana la volvemos a hallar en el análisis del *homo faber* que realiza Arendt en el capítulo de *La condición humana* dedicado al trabajo, inevitablemente orientado por la lógica dominante medios-fines (2016, p. 164). Sin embargo, la revisión heideggeriana del humanismo y de la metafísica occidental, por su "olvido del ser", resulta inconsistente ya que incurre en un desdén ontológico de los entes que contradice su denuncia inicial de la técnica, pues rebaja el valor ontológico de la naturaleza (de la viviente en particular) al someterla en su diversidad a la idea del Ser; idea que obstinadamente interpela a la conciencia del sujeto humano, tras su caída en la *angustia*, a diferencia -ontológica- de la inconsciente ceguera de los demás entes naturales. Este sometimiento conlleva un no menor descuido de la diversidad de los entes del mundo natural que el del antropocentrismo humanista. Pero, además, el sometimiento del *Dasein* a la llamada del Ser, aunque sea bajo la figura del cuidadoso "pastor" del ser (no siendo su señor como en el humanismo), acaba

suponiendo la alienación del sujeto ante una abstracción, el Ser, proyección de sí mismo en la conciencia, de inequívocas resonancias teológicas.

Sucedee, no obstante, que también Levinas acaba devolviéndonos, con más claridad y honestidad que Heidegger, a una metafísica teológica de la trascendencia. Pues si bien desprende a la subjetividad del yugo de la *angustia* ontológica por la eternidad del Ser y la Nada, para reconocer en su dimensión sensible y afectiva - no racional- una milagrosa condición ética excepcional que permite pensarla como lo *otro que el ser o lo más allá del ser* y del interés - que constituye la esencia del mismo-, desvelando así, *más acá* de la conciencia y de la voluntad, un sujeto irremediamente *sujeto* a la presencia del otro y de lo otro de sí, Levinas solo concibe esta sumisión moral de la subjetividad como *huella* de una *santidad* trascendente dispuesta desde la eternidad por la gracia del Bien (sus resonancias platónicas son explícitas), si bien con la ventaja práctica de acotar la subjetividad humana en el espacio de la moral (*más allá* del problema ontológico).

Pese a la enorme valía de su pensamiento, creo que Levinas adolece de una incapacidad para reconocer que aquello por lo que la pasiva y disposición del sujeto puede llevarlo más allá del yo hasta lo otro de sí y que le impele de manera preconsciente a respetarlo, podría tener ya su génesis en la propia biología animal, sin hallar *huella* alguna de trascendencia. Su análisis fenomenológico sobre la *significancia* preconsciente y preconceptual de la sensibilidad, del tacto y la cercanía para comprender el *ser para el otro* de la subjetividad humana, podrían perfectamente explicarse desde los estudios del comportamiento animal ofrecidos por la biología y la etología. No es ya que estas formas de la afectividad, consideradas hasta no hace tanto específicamente humanas, hayan sido observadas en otros animales, sino que hasta la biología del amor de Maturana podría reconocerse en ellos. Al respecto, resultan muy ilustrativos los estudios sobre el comportamiento animal sexual y amoroso, análogos a los humanos, identificados por la bióloga y

antropóloga Hellen Fisher en su sugerente ensayo *Anatomía del amor*. Todo lo cual debería afianzar nuestro respeto por los animales, así como, contribuir a superar el antropocentrismo, reconociendo una subjetividad sentiente y afectiva en los animales anterior filogenéticamente al surgimiento de la conciencia racional humana, representadora y dominadora; una subjetividad que, necesitada del contacto y la proximidad de los otros, se encuentra ya *caída* en el amor antes de que la conciencia y la voluntad libre decidan. El prejuicio antianimalista y antibiologista de muchos análisis fenomenológicos -patentes en Heidegger- los devalúa como filosofía crítica. Prejuicio del que ni siquiera el análisis fenomenológico más realista de Arendt pudo librarse.

El amor como fuerza antieconómica: romanticismo erótico y anticapitalismo

Quien mejor ha advertido la importancia del amor en la subjetividad humana desvelada por Levinas ha sido Byung-Chul Han. Análogamente al Wagner revolucionario de 1848, la comprensión del amor de Han, en el contexto de la *sociedad del rendimiento* capitalista, nos lo muestra como la fuerza más valiosa para contener el desenfrenado modo de vida del *sujeto del rendimiento* al que nos arrastra el capitalismo neoliberal de las últimas décadas. Por ello, más allá del debate sobre su naturaleza "antipolítica" (que Alain Badiou cuestiona certeramente), parece claro que el amor es, ante todo, como vio Wagner en *El oro del Rin*, una fuerza natural antieconómica y, particularmente, anticapitalista, y por consiguiente, una disposición de la subjetividad esencial para proyectar una conciencia ecológica nueva respetuosa con el planeta viviente y sentiente.

Siguiendo a Levinas, Byung-Chul Han encuentra la esencia del amor en la pasiva afectación del sujeto de *no poder poder*, pues el amor no lo elegimos, sino que en él *caemos*. Han comienza pensando el concepto levinasiano de "no poder poder" no refiriéndolo de inmediato al amor sino a la impotencia depresiva que acaba

aniquilando por agotamiento al sujeto del rendimiento. Pero enseguida advierte que la pasiva impotencia de la subjetividad también cabe hallarla en el estado de enamoramiento: "el eros es, de hecho, una relación con el otro que está radicada más allá del rendimiento y del poder", por lo que afirma que "si la absolutización del poder aniquila precisamente al otro [...] el otro sólo aparece a través de un *no poder poder*" (p. 35). Resulta fácil concluir, entonces, que lo contrario al régimen del amor es hoy el régimen de la sociedad consumista y mercantilizada (que era ya la tesis de Bauman en *Amor líquido*), donde no sólo la naturaleza, sino también el amor y la sexualidad quedan sometidos a los dictados del rendimiento. Así, afirma Han, "no se puede amar a otro despojado de su alteridad, solo se puede consumir" (p. 35); por eso cuando la *negatividad* de lo otro es aniquilada resulta la positividad de la dominación y se pierde el respeto, resultando indiferente que este se produzca respecto al prójimo que respecto a la naturaleza. En el capitalismo y su utilitarista racionalidad instrumental, tan consustancial al trabajo, la naturaleza es dominada como consecuencia de esa falta de respeto por el otro que conlleva la ausencia del amor, pues, como entendía Levinas, el deseo erótico, la proximidad y hasta la caricia, requieren la no disponibilidad del otro; una cierta ausencia del amado. En consecuencia, Han encuentra en la ética del amor de Levinas "una resistencia contra la cosificación económica del otro" (p. 42) que para mí resultaría totalmente extensible a la alteridad de las cosas inertes y vivientes de la naturaleza. Frente a la mera vida, a la obsesiva preocupación por su preservación, así como, a la de la propia identidad, perseguida por el productivismo capitalista, en el *erotismo romántico* hallamos un impulso de muerte que, como sostenía Bataille, lleva al sujeto a "afirmar la vida hasta en la muerte", pues el amor lleva al individuo a la "disolución de las formas de vida constituidas".

Recapitulando, sostengo, pues, que el *fin del amor* del que nos habla Eva Illouz o su *agonía*, diagnosticada por Byung-Chul Han, procesos

acaecidos bajo el régimen antirromántico de la mercantilización neoliberal -más sexualizado y pornográfico que erótico-, resultan inseparables de la neurosis consumista que nos *aliena del mundo* (Arendt) al alienarnos antes de la paciente sensualidad de la subjetividad humana, de manera que, cual virus ideológico que parasita a su huésped, nos está conduciendo a una nociva apropiación colonizadora de la naturaleza en su majestuosa diversidad (como nos alerta Juan Fueyo).

Elogio del amor romántico: la revolución wagneriana

Para finalizar, quisiera destacar que la encarnación de la subjetividad y la consiguiente relevancia en la misma de la intimidad, del amor y de la cercanía con los otros fue anticipada por el Romanticismo.

Fue Heinrich Heine, según refiere Rüdiger Safranski (2009) en su ensayo sobre el Romanticismo, quien empleó el concepto de "romanticismo erótico" (p. 228) para deslindar la terrenal naturaleza sensual y poética de *lo romántico* de cualquier contagio reaccionario, religioso o trascendentalista de la misma. Lo romántico en Heine supone un "realismo" filosófico (anti-idealismo): consiste en apropiarse en el presente de la riqueza de los placeres reales e imaginarios frente a todos los consuelos ante el dolor buscados en un pasado mítico o en un irreal futuro terrenal o supraterráneo. Nos equivocamos si creemos que el erotismo y el sensualismo proclamados por el Romanticismo, como reacción frente al ascetismo de la filosofía idealista, han triunfado en nuestra tardía modernidad. Hoy el realismo es "liberal": consiste en un hedonismo individualista y utilitarista, proclive al "síndrome consumista" (en expresión de Bauman) del actual capitalismo de consumo. El "síndrome consumista" comporta una incapacidad para dilatar la satisfacción del deseo o aplazarlo, así como, para aceptar la frustración, convirtiéndonos en consumidores compulsivos de cuerpos, cosas e imágenes, impotentes para la contención o la satisfacción sublimada o imaginaria del deseo, esenciales en el erotismo romántico. Este erotismo, capaz de la "espiritualización de

la sensualidad”, que decía Nietzsche, constituye la esencia más profunda del amor romántico y por ello debe ser considerado como una auténtica fuerza pasional disponible para contrarrestar la mercantilización de la sociedad y de la subjetividad en el orden civilizador económico capitalista.

El genio de Wagner, impregnado de la filosofía sensualista de Feuerbach y del erotismo romántico de su camarada Heine, nos ilustró mediante la “nueva mitología” racional -no religiosa- creada en *El Anillo del Nibelungo*, de este poder del amor para contener el desastre al que abocaría el afán dominador sobre los hombres y el mundo que anidaba en el capitalismo, simbolizado por *el ocaso de los dioses*. Al comienzo de *El Oro del Rin*, en la conversación que mantienen las Hijas del Rin, las tres ninfas que custodian el tesoro que yace en las profundidades de río, Wagner nos plantea claramente el dilema existencial y terrenal, de alcance político y ecológico, que deberá enfrentar el hombre contemporáneo: **renunciar al amor** como condición para apropiarse del oro y del poder que propicia su posesión, objetivado en el *anillo*. Amor o capitalismo, tal es el dilema que debemos enfrentar como descendientes de la *muerte de Dios*, acaecida tras la revolución científica moderna, y del consiguiente individualismo utilitarista liberal de la burguesía que propulsó el capitalismo industrial decimonónico, por el que la técnica y el trabajo, frente al *espíritu libre*, se convierten en motores reales de la historia.

Desgraciadamente, la *renuncia al amor*, proclamada y efectuada por el Nibelungo Alberich, ha creado escuela, siendo masiva la deserción de los hombres de la pasiva debilidad del *no poder poder* del amor para militar en la legión del poder económico. Con la acción de Alberich, nos hallamos ante una significativa *nivelación* por “abajo” (al decir de Sloterdijk en *El desprecio de las masas*) entre hombres y dioses, pues tanto los enanos nibelungos protohumanos, como los propios dioses -proyección humana-, quedan reducidos a la mera condición de sujetos movidos por el gobierno sin fin del interés, manifestándose incapaces de descubrir en ellos atisbo alguno de lo

que Levinas nos ha mostrado como una subjetividad no *para sí*, sino *para el otro*; una subjetividad no dominadora del otro sino *sujeta* a él. Y es que el enano nibelungo, metáfora de la más baja y vil condición humana, conocedor, como vástago del viejo Prometeo, del poder transmutador del fuego, y ya convertido en un hábil *homo faber* industrial capacitado para esquilmar violentamente los tesoros yacientes en las profundidades terrestres, quiere ahora más: pretende salir de su servidumbre arrebatando a los ociosos dioses su inmerecida condición de señores dominadores del mundo. Si la empresa de Alberich alberga visos de materializarse es porque bien sabe que no solo la voluntad de lo inferior -él mismo- sino también de lo superior ambiciona el poder y que los dioses, por tanto, también encierran la misma vulgaridad que sus siervos.

Si el amor romántico, como suele sostenerse, constituye una dimensión de la naturaleza humana esencialmente antipolítica (como hemos visto en Arendt), la audacia del romanticismo erótico de Heine y Wagner, consistió precisamente en mostrar que, bajo esa apariencia de íntimo repliegue, el amor acaba por revertir en una fuerza de gran potencialidad transformadora política y de la actividad económica.

En las últimas décadas, como hemos expuesto, la intuición wagneriana sobre el conflicto entre amor y capitalismo ha cobrado gran relevancia, convirtiéndose en objeto de consideración preferente tanto en el ámbito de la filosofía como de las ciencias sociales. Tanto Zygmunt Bauman en *Amor líquido*, como después Eva Illouz, en *El fin del amor*, y Byung-Chull Han, en *La agonía del eros*, coinciden en el diagnóstico: hoy asistimos al final de la cultura romántica del amor precisamente por el dominio ejercido sobre la subjetividad sentiente humana desde el sistema económico productivista y consumista promovido por la ideología capitalista ultraliberal, que erosionan tanto a *Eros* como a *Gaia*.

Fuentes consultadas

Arendt, H. (2016). *La condición humana*, Paidós.

Bauman, Zygmunt (2018). *Amor líquido*. Paidós.

Campillo, A. (2019). *El concepto de amor en Arendt*. Adaba Editores.

Fueyo, J. (2021). *Viral*. Penguin Random House,

Guattari, F. (1990). *Las tres ecologías*. Pre-Textos.

Habermas, J. (1999). *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos,

Han, B. Ch. (2017). *La agonía del Eros*. Herder.

Levinas, E. (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme.

Maturana, H. (1997). *Biología del amor y el origen de lo humano*. Librerías Prometeo.

Pollán, T. (enero 2011). Seminarios de Filosofía. ¿Fin de la excepción humana? *Conferencia en la Fundación Juan March*. <https://www.march.es/es/madrid/conferencia/fin-excepcion-humana>

Preciado, P. B. (2022). *Dysphoria Mundi*. Anagrama.

Safranski, R. (2009). *Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán*. Tusquets.