

Luis Diego Cascante

Filosofía del eros, I. De Eros a Platón

“En cierto lugar me detengo a esperarte.”

W. Whitman

Resumen: *El artículo ofrece un recorrido académico por diferentes tópicos del erotismo para llegar a la idea de que la fuerza del sexo es superior al hombre y se debe desautorizar la pretensión de la razón ilustrada que se cree capaz de dominar todas las dimensiones del hombre.*

Palabras clave: *Fenomenología del amor. Fenomenología del cuerpo. Platonismo.*

Abstract: *The article offers an academic path for different topics of eroticism to get the idea that the power of sex is superior to man and must disallow the claim of enlightened reason that thinks he can master all the human dimensions.*

Key words: *Phenomenology of love. Phenomenology of the body. Platonism.*

Prólogo

Resulta presuntuoso pretender que este opúsculo sea una biografía del erotismo. *Eros* sigue siendo mitológico: a veces sublime, a veces vulgar. Sin embargo, muchos piensan que el erotismo es pornografía o asunto de la filosofía. No. El erotismo es una forma pensada con los sentidos

o una forma de los sentidos totalmente pensada. La verdad no hay erotismo sin cerebro y sin sexo.

La historia humana, en algunos de sus pasajes, recuerda que el destino de la humanidad ha ido unido a Sodoma y Gomorra, destruida por el fuego eterno en virtud de los excesos. La caída de grandes imperios (Babilonia, Egipto, Grecia, Roma) algo tiene que ver con la cultura de estos, el refinamiento de placeres y la corrupción civilizada del sexo... La guerra de Troya, por ejemplo, se inició por el rapto de Helena. Paris, el hijo de Príamo, Rey de Troya, se enamoró de Helena y no tuvo reparo en quitársela a Menelao. Cuando Menelao la recuperó, su primer impulso fue vengar su honor amenazándola con la espada. Helena descubrió su seno y Menelao cayó rendido, arrojó su arma y la abrazó. Los poetas griegos nos cuentan toda la historia en virtud de motivaciones eróticas.

El erotismo es uno de los aspectos de la vida interior del individuo; con él se pretende ir más allá de los propios límites. En Oriente se siguieron abiertamente las pasiones primordiales del hombre, entre ellas la del sexo, registradas magistralmente en bastantes libros (*Kama Sutra*, *Ananga Ranga*), y sosteniendo así que la cópula del macho y la hembra es el símbolo viviente de todas las fuerzas.

Asimismo en la mitología griega *Eros* no solo era el dios del amor humano, equiparado en la mitología romana a *Cupido*, sino que representaba una fuerza atractiva de los elementos

primordiales desde Hesíodo hasta Parménides. Platón, en *El banquete*, afirma que *Eros* es hijo de Penia y Poros, de la carencia y de la abundancia. La naturaleza del amor se vincula con vivir una vida bellamente, con el cuerpo y el alma. En los deseos eróticos se puede ir en búsqueda de la belleza. Las ideas más profundas nacen de su amor. *Eros* es una guía del conocimiento, el arquetipo de la inteligencia. Por ello Sócrates y Platón se autodefinen como un amante.

Casi a finales de la República, Cicerón (siglo I a. C.) será el primero en sacar a la palestra la palabra *sexus*: los romanos debían mantener una vida sexual intensa, y esto desde los inicios hasta la época decadente en Roma. Nadie niega la locura sexual de los romanos; su legado es patente: basaron sus relaciones en el acto puramente sexual sin temor ni temblor.

Ante la soledad, la guerra, la violencia, en fin, ante la muerte, el hombre moderno cae en los brazos de la sexualidad y el ciclo erótico se reanuda. Hace varias décadas el *vampirismo* apareció como una expresiva plástica del erotismo: la excitación de la libido por la absorción de sangre, propia o ajena; es un equivalente al beso aspirativo cutáneo.

También el *strip-tease a gogó*, el desnudo como impulso de exhibición sexual, ha reclamado su espacio; al menos en Occidente esto resulta lascivo, de lo cual nace el pudor (mecanismo de inhibición) que sirve de correctivo/control del deseo sexual. Ni se diga del exhibicionismo mamario moderno, tan aclamado (S. Loren, B. Bardot), y que cada vez cobra más importancia dada la proliferación de clínicas estéticas. La máxima que resume esto es lapidaria: "sin tetas no hay paraíso". Sin embargo, el *strip-tease* como pantomima erótica forma parte de la ceremonia ritual al ritmo de la música, con o sin protocolo, cuyo fin es realizar una comunión carnal a través del pensamiento, y en donde la mujer o el varón es 'oferta' e 'intocable', para desbocar a la 'loca de la casa', la imaginación.

No puede faltar su majestad el *séptimo arte*. Desde 1930 el cine norteamericano puso límites al erotismo. No obstante, muchas películas se fundan en una liviana trama amorosa y aventurera con una ingenua pero definida insinuación

erótica. El sexo es uno de los ingredientes primordiales, también en el cine.

En el principio era *Eros*... y sin arte de amar no habrá fraternidad, pues nuestra incapacidad de darnos en la intimidad congelará nuestra donación para con los otros. Si *Eros* es trivializado, la humanidad continuará el naufragio al que, después de dos siglos, han sido sometidos los ideales de la Revolución Francesa (1789). Se han hecho avances significativos –aunque no definitivos– respecto de la libertad y la igualdad, pero se sigue en el eclipse de la fraternidad.

La situación reflexiva que nos ocupa pretende indagar la actividad erótica (interpersonal) en la línea de una ética de la justicia, entendiendo justicia como un 'ajustarse' a la realidad misma de la actividad propuesta y que, radicalizándola, busca propiamente ofrecer los criterios para obtener contenidos morales concretos.

I. Bosquejo de una fenomenología del amor: Te-amo-y-yo-también

Si se intentara hacer un bosquejo de una fenomenología del amor humano, habría que comenzar diciendo que, aunque resulten insustituibles los textos de tantos teóricos sobre el amor, las palabras 'te amo', en términos generales, no quieren decir nada. Que una palabra diga 'todo' equivale a decir 'nada'. El significado se pierde tras los descomunales usos de la palabra.

El amor puede ser considerado un *modo de tener* o un *modo de ser*. 'Tener' amor es contradictorio pues por definición nadie puede poseer personalmente una abstracción, aunque se reconozca que este modo de entender el amor se presta para sostener un discurso epidérmico en torno a él. En realidad solo existe el *acto de amor* como *actividad* –humana, sobra decir-, esto es, un proceso que se desarrolla y se intensifica a sí mismo en los amantes.

Porque es gozado, los seres humanos no se atreven a decir: "Te-amo". Estas dos palabras expresan la vivencia bilateral del amor, por ello han sido unidas con un guión, a fin de conservar el dinamismo del sujeto/yo que ama un "tú". Si descomponemos la proposición "te-amo" en 'te'

y/+ 'amo', tenemos por un lado el 'yo', por otro el 'tú' y, finalmente, un nexa afectivo razonable: 'amo'. Lo interesante es que amar "no existe" en infinitivo (salvo por artificio metalingüístico): el sujeto y el objeto llegan a la palabra en el mismo momento en que es proferida, y "te-amo" debe entenderse (y leerse aquí) a la húngara, por ejemplo, "en que se dice con una sola palabra, *szeretlek (...)*" (Barthes, 2001, 234) sin renegar de la *exigencia aglutinante*, pues es precisamente de aglutinación de lo que se trata. Es decir, pasar al otro por una predicación, sintaxis, ofrece resistencia. Esto se debe a que el *te-amo* está por encima de las restricciones sociales y todos los parámetros; puede tratarse de una expresión sublime, solemne, ligera, o bien erótica, pornográfica. Es una expresión socialmente móvil. Tal movilidad resulta del dinamismo propio que le pertenece a la convivencia y, en particular, al nudo ineludible del encuentro con el otro.

A la vez *te-amo* carece de matices, supera los condicionamientos, los escrúpulos. Decir *te-amo* hace desaparecer el teatro de la palabra, de lo mediatizado y, desde luego, de lo socialmente condicionado. También carece de otro-lugar, pues no es metáfora de nada. Por ende, *te-amo* no es una frase, sino una 'holofrase': ella es una *situación límite*, en virtud de la cual, como dice J. Lacan, "el sujeto está suspendido en una relación especular con el otro". Por eso, esta 'holofrase' no tiene sentido, aunque su decir dice todo: es una "fórmula" que rebasa cualquier ritual. *Te-amo* es una *proferición* (R. Barthes): no compete ni a la lingüística ni a la semiología; su instancia no es reconocimiento ni reprimenda, es simplemente 'gozado'. "El goce no se dice; pero habla y dice: *te-amo*."

Al *te-amo* lo acompaña *yo-también*. La literalidad del primero también vale para el segundo: es una verdad loca, más allá del pensamiento o de una preparación lenta, por sorpresa, por revelación, por conversión. Es un *fuego cruzado* que, en la simultaneidad, funda un modelo desconocido (ambos a su manera) y desfasado. El/la amante deben ser capaces de percibir en el otro lo que está diciendo de él y de entender el signo natural que ese individuo tiene en el/la amante. En los halagos, la persona amada no es una desconocida; al contrario, se la conoce en un sentido eminente

y se la fuerza a ser como la ve el otro. Por eso, se eleva sobre sí misma: al sentirse amado/a acepta el amor que le avergüenza y lo solicita. El *yo-también* es revolucionario, es un giro de 180 grados, porque las reglas desaparecen para darle espacio al *todo-es-posible*; el amor es contrario al reformismo, a esa cadena infinita de estereotipos gastados que la mentalidad nos hereda a través de la tradición y que insiste en que el 'amor' es predecible y controlable tanto en lo personal como en lo societal; poco más o menos, nos inculcan que el amor dice analogía con las matemáticas, de tal manera que se presta para 'cálculos'. En el amor, las reglas desaparecen.

El *te-amo* no es un síntoma (de vicio o de virtud), es *actividad*. Es una *praxis* (esto es, una actividad creadora) que funda y libera posibilidades. No es el camino de la abstracción, sino el de la máxima concreción. El *te-amo* invita a respuesta, a que tú respondas, en donde la respuesta no es formal, sino efectiva a la manera de fórmula: la suficiencia del otro –persona– interpela a asumir, proferir y alcanzar el *te-amo* (Cf. Barthes, 2001, 239). Si el *te-amo* es actividad, entonces es inocente –por lo que implica– y engloba lo reactivo, es un *amén*, un *así-sea*, que debe dejarse *interpretar*, que carece de garantías, trabaja sin redes. El *te-amo* está del lado del gasto.

El amor en tanto *goce* es ternura. Pero ser agente 'tierno' lleva implícita la necesidad de ser tierno para el otro: se trata de encerrarnos en una bondad mutua, donde nos materializamos mutuamente. Citando a Barthes: "El gesto tierno dice: pídemelo lo que sea que pueda aplacar tu cuerpo, pero tampoco olvides que te deseo un poco, ligeramente, sin querer tomar nada *enseguida*" (2001,243). Esta realidad tiene –pidiéndole prestado el término a la teología católica– raíz escatológica: es un 'ya, pero todavía no'. La ternura es una figura infinita, pues no puede interrumpirse. Es una síntesis milagrosa de la presencia porque donde tú eres tierno/a dices un '*tú plural*'. Estoy colmado en el gesto tierno de la demanda.

Al decir *unión*, se habla de suplemento, no de complemento, pues el deseo es de carecer de lo que se tiene y de dar lo que no se tiene. La búsqueda idealizada de la pareja lleva a la unión de los sexos. Esta unión carece de límites justamente por la indiferencia de sus permutaciones. Es el

reino del “uno por el otro” (Platón), a este reino mortal le pertenece la realización en razón de su humanidad inmediata. El otro es mi bien y mi verdad: solo yo le conozco, le hago existir en su verdad. A su vez, el otro me funda en su verdad y me siento ‘yo mismo’. Por eso podría decirse que el amor es clarividente: “tú puedes todo sobre mí pero yo lo sé todo sobre ti”.

Queda claro, entonces, que el amor es relación, y los sentidos son relación, es el carácter ‘sárquico’ (de la palabra griega *σάρξ*, ‘carne’) del vínculo. “En el amor un cuerpo conoce al otro en una relación entre iguales totalmente diferentes y mi diferencia se abre en la otra diferencia” (Cardoso, 1993, 60). En el amor se da la alegría de que los seres sean como son, es la “alegre aceptación de lo real” en tanto “vita nouva”. El amor es el modo de ser de los seres en plenitud (Ortega y Gasset), por eso “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. El amor, entonces, *sería la máxima forma de objetividad*, pues implica ver los seres como ellos quisieran verse, es decir, en la plenitud de su ser.

II. Fenomenología del cuerpo: ‘Erotizar’ la ternura, ‘ternurizar’ la sexualidad y ‘amorizar’ el sexo

Somos cuerpo. Decir ‘cuerpo’ es afirmar la tridimensionalidad (peso, anchura y profundidad). Esto significa que somos espaciosos y temporáneos. El cuerpo se muestra como dato ineludible de que mi existencia está vinculada a la afirmación de “el universo existe”, expresa todo el ser entero. Por ende, la existencia del cuerpo no depende de ninguna demostración. Nuestra corporeidad es un dato no mediatizable. La existencia ‘encarnada’ apunta que la existencia se halla ligada al cuerpo. De esta manera, no ‘tenemos’, sino que ‘somos’ cuerpo.

El cuerpo nos pone en situación, condicionados históricamente. Por un lado, los cuerpos son espaciosos. El ser humano tiene un puesto privilegiado en cuanto a la espacialización, en virtud de que no solo ‘ocupa’ un espacio sino que refiere a otro tipo de espaciosidad: la interioridad. La interioridad humana es un nuevo modo de estar

en el espacio y, desde luego, no puede hacerse (posibilidades) si no es a través de ser cuerpo.

Además, el cuerpo es apropiación -particularmente, interesa lo sexual-, en virtud de lo cual lo sexual no es un signo cualquiera, sino un *signo privilegiado*. El papel del cuerpo es asumir esta metamorfosis: transformar las ideas en cosas, es simbolizar la existencia, más aún es el interlocutor del campo de posibilidades porque hace hablar desde el silencio del otro. Este condicionamiento nos lleva a que convivamos en especie, por lo que los otros dejan su impronta en mí y, desde luego, yo en ellos. El ‘tú’ en cuanto tal se define por la experiencia de respuesta. Esta comunicación enriquecida apela a una participación en la existencia a través de la relación personal.

La relación hedónica (del griego *ἡδονή*, ‘placer’) es un acto de esperanza al dar crédito a la realidad: no obstante las dificultades de convivir, los obstáculos han de ser reconocidos para superarlos y así construir nuestro ser y mejorarlo. En este sentido, la esperanza no requiere una técnica, porque la esperanza es propia de los seres desarmados. La esperanza es una respuesta al ser del otro, es una respuesta a la creatividad del otro —y a la imposibilidad de dominarlo por su riqueza—.

Pero el cuerpo es frágil, puede ‘romperse’. Aunque no todo nos hace daño o bien, debemos propiciar o construir nuevas formas de trato —de *con-tacto*—. Es decir, nuestra fragilidad, propia de la caducidad de lo real, no es falta de protección, sino parte de nuestra condición. No se trata, entonces, de combatir —desde fuera— y endurecer la debilidad, sino de que el combate se dé en la misma fragilidad, desde el cuerpo y en los cuerpos que nos rodean. Los cuerpos desnudos denotan la fragilidad tanto que buscamos tapparlos y protegerlos, en virtud de ello los cuerpos son fácilmente humillados. Como atinadamente lo indica Martín Astacio: “Pero podemos aprender a manejarlos asumiendo su condición. *Tocándonos*, acariciando, descubriendo que en lo vulnerable hay una riqueza y una expresión de la excelencia humana. *Tocándonos* aprendemos a tratar con lo frágil, a conocer muchas más situaciones en las que pueden peligrar nuestras integridades. *Tocándonos* descubriremos la variabilidad de la experiencia, la inmensa contingencia de nuestros artefactos protectores y, a la vez, su inutilidad cuando conseguimos reducir

los avatares a nuestra potencia. Y *tocándonos* establecemos profundos vínculos comunicativos, nos destapamos y nos reforzamos precisamente ofreciendo nuestra fragilidad, mudos y desnudos, hacemos hablar a lo que no tiene palabra y creemos más, es decir, aprendemos e integramos nuevas experiencias y nuevas reacciones, comportamientos diversos, intenciones distintas.”

De manera conclusiva, hemos de aprender a tratar, con la misma ‘ternura’ que nosotros nos tratamos, y en la vulnerabilidad que nos pertenece. Hemos de aprender a tocarnos con naturalidad en nuestra debilidad... Es tiempo de volver al cuerpo, al *cuerpo desnudo*, de comprendernos en él y, tocándonos, comenzar la renovada forma de comprensión de nosotros mismos.

Sin embargo, hay que reconocer que, a pesar de nuestra ‘fetichización genitaloide’, el sexo (por ser cuerpo sexuado) sufre reproches permanentes que lo desubican en la perspectiva que busca reivindicar el cuerpo.

Habrá que luchar por una nueva cultura sexual que destierre el *tabú de la ternura*. La caricia es la capacidad de contacto con los otros y consigo mismo. Es un hecho que hay caricias positivas: auténticas (jamás falsas, porque se desvirtúan), libres (la coacción aniquila su generosidad), desinteresadas (todo interés hace que las cuentas nos cieñen). Así las caricias han de darse oportunamente, sin precipitarse y sin pasarse. Una caricia bien dada jamás ofenderá a la persona que la recibe, pues son enriquecedoras de un desarrollo emocional sano.

Se debe insertar el sexo (cuerpo sexuado) en el tejido emocional completo. Pues solamente los seres conscientes de su libertad pueden conquistar el goce íntimo (María Ladi Londoño). El cuerpo del que nos habla la ciencia es el visible; aquí también se habla del cuerpo del goce, aquel que tiene relaciones eróticas, coqueteando lúdicamente. No es lo mismo el erotismo del discurso que el *erotismo de la historia*. Éste último es de los cuerpos que aman, besar, sudan, se agitan, sufren... en el tiempo (Cf. Tamez, 1992).

III. Platonismo y eros

Uno de los tantos pilares de la cultura occidental es el cristianismo. De la mano con éste

aparece el derecho romano, la ciencia moderna y, por supuesto, la filosofía griega. Ésta última se vincula de manera especial con el cristianismo, obteniendo así elementos que distinguen esta cultura de otras. Sin embargo, hay que valorar las relaciones, pues podría decirse que el cristianismo, muchas veces, terminó apoderándose de categorías griegas con un sentido ajeno -tal vez valga la pena decirlo-, un tanto distantes de lo que el cristianismo defendía; pero, claro, se está hablando, como sucede tantas veces en la vida, de dosificar, no de eliminar la herencia.

La helenización del cristianismo en el tema de la sexualidad es una de esas influencias, de cuyo concurso se produjo la visión dualista de la sexualidad, es decir, una visión que considera ‘algo’ pernicioso el sexo. El ‘espíritu de Atenas’ terminó imponiéndose en occidente. La minusvaloración de la mujer llevó a considerarla infrahumana, esto es, los griegos sostenían que la mujer solo servía de receptáculo para el varón. La mujer no fue ciudadana ni tenía los derechos de los varones libres. Esto fue asumido solapadamente por algunas corrientes cristianas. Fue un asunto de mentalidad o lógico, no de naturaleza. Conviene centrarse en el pensamiento platónico que es, sin lugar a dudas, el más sistemático y el que directamente, dada su importancia, ha marcado el cristianismo por influencia agustiniana.

Platón (428-348 a. C.) -y su discípulo Aristóteles- influyó poderosamente en el pensamiento cristiano de los primeros siglos. En particular, durante la segunda mitad del siglo V a. C., el mundo griego tuvo una actitud exacerbadamente crítica. Este período enjuició las leyes antiguas y las tradiciones. Los sofistas se vieron favorecidos por ese espíritu crítico y lo explotaron de cierta manera.

En el *Gorgias*, Sócrates enfrenta dramáticamente los dos ideales de vida: el de la búsqueda del placer y el de la búsqueda de la verdad, el hedonismo y el amor al conocimiento (Grube, 1973, 94). A lo largo de este diálogo, la actitud platónica ante el placer es hostil, casi puritana respecto del “busca-placeres”. El placer resulta incidental, pues ciertos placeres son buenos o conducen al bien (354 c), éste último es el auténtico fin del ser humano, mientras que otros son perjudiciales. Pero, aunque Sócrates no se identifica

con el cálculo espontáneo del placer, tampoco niega su utilidad. Los griegos no pasaron por una revolución puritana al estilo victoriano, ya que no veían nada vergonzoso en el goce efímero. Platón estuvo con naturalidad incardinado en el realismo y sentido común de los griegos.

En el *Fedón* (65 a), el pensador enfrenta el problema del placer reflejando el divorcio entre el mundo noético (mente cognoscente) y el mundo físico (personalidad humana). Al contrario, en el *Banquete* el placer está asociado al deseo apasionado de belleza como encuentro sumo de felicidad y placer. El intelectualismo del *Fedón* es abandonado por la reivindicación de las emociones. Ya en el libro VII de la *República* Platón afirma que la “Forma del bien” es el paradigma a través del cual es posible juzgar el placer. Así, en relación directa de las tres partes del alma surgen las tres formas de vida: la del amante de la verdad, la del ambicioso y la del “apasionado”, cuyo objetivo principal es la satisfacción de los deseos físicos de la mano con la salud necesaria para disfrutarla. Los placeres del filósofo con los más reales por su vínculo al mundo de las Formas, y los demás placeres son verosímiles. Sin embargo, para que la vida sea buena debe contener cierta mezcla de conocimiento (intelecto) y sentimiento (placer).

Cabe, entonces, preguntar qué papel juega la “intensidad”, no obstante la falsedad de los placeres. Dicho de otra manera, la intensidad no necesariamente está del lado de los placeres intelectuales, sino de los físicos. La sacudida que produce el sexo, por ejemplo, es mayor que cualquier ocupación del intelecto. Está claro que aquellos que confunden lo bueno con lo placentero, terminan definiendo el bien (esencial) como placer (incidental).

Como si fuera poco, el asunto en cuestión se ve enriquecido por Eros, que vive en las almas de los hombres. El amor homosexual es para los griegos el único que satisface los deseos de los varones. Sin prejuizar, hemos de comenzar aceptando con naturalidad este hecho griego, más allá de la mentalidad del canon occidental cristiano.

En Esparta, como en ningún otro lugar, la mujer merecía respeto y, a la vez, la homosexualidad era más común que en Atenas, posiblemente porque los varones llevaban una vida

exclusivamente militar. El erotismo estaba circunscrito a los encuentros con muchachos, mientras que las relaciones entre los sexos eran consideradas desde el punto de vista político y social. Pero cuidado, una lectura superficial podría suponer lo sexual entre varones. M.G.A. Grube (1973, 145) dice al respecto:

“Platón condena ciertamente el intercambio sexual entre hombres, y lo prohíbe expresamente en la *República* (403 b) y en las *Leyes* (839 a); pero —si exceptuamos los casos en que la intención es la procreación— prohíbe igualmente el intercambio intersexual (...) Resulta erróneo, por tanto, decir que Platón condenó la homosexualidad como tal, ya que tampoco miraba con simpatía la heterosexualidad; más bien le desagradaban las relaciones sexuales de cualquier tipo que fueran”.

El eros platónico, entonces, ha de incluirse en la *φιλία* (philia), ya que amar es desear que la persona amada sea lo más feliz posible. Ser amado exige a su vez adquirir sabiduría. Sin embargo, ha de existir un objeto último de amor que sea amado por sí mismo, un bien y belleza últimos (identificables en este contexto), de tal manera que la concepción socrática del amor mutuo ha de llevar al deseo de la verdad suprema en compañía. Pero también hay un eros malo como mera negación del bien y, en cuanto tal, bruto, sin negar el parentesco con aquel que es bueno. Este amor es malo (porque es “*μανία*”, ‘manía’, en tanto emoción irracional que viene de los dioses) para el alma del amado porque el amante, fijo en complacerse él, desea mantener al amado en un estado permanente de inferioridad y dependencia.

A manera de conclusión

Aristóteles dijo que “Todos los hombres desean saber por naturaleza” (*Metafísica* I, 1). Esto equivale a decir que siempre que haya saber (*logos*) está implícito, como dos caras de una misma moneda, el deseo (*eros*). El *logos* es erótico y el *eros* del hombre es *logos*. Ese deseo

(*cupiditas*) es el que pone al hombre a seguir siendo hombre. Quien filosofa es el hombre de carne y hueso, no una abstracción o idea. Es el hombre que nace, vive, sufre y muere (...) el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano (Cf. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, I). Algo así como la sacudida de entrañas que le daba a Neruda el amor en agonía y en éxtasis: “Yo soy esto que gime, esto que arde, esto que sufre”.

Pero, aunque filosofa el hombre, lo primero es vivir. Se trata de vivir. Por ello quizás se haya atrevido Séneca a parafrasear a Aristóteles: “vivere (...) omnes beate volunt”, ‘todos quieren vivir felizmente’ (*De la vida bienaventurada*, I). El conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir y primariamente del instinto de autoconservación –personal-. Pero insístase en que es el hombre el que filosofa, si el filósofo no es hombre, es cualquier cosa menos filósofo, tal vez un pedante o, en el peor de los casos, un remedo de hombre. Y precisamente por esto, quizá debamos atrevernos a gritar que “todos los hombres tienen hambre de piel”.

Textos consultados

- Aristóteles. (1994) *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Andiñach, Pablo R. “La erótica como clave de lectura”. En *RIBLA* 38, 2001/1, pp. 50-56.
- Barthes, Roland. (2001) *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI Editores, S.A.
- Bastin, G. (1972) *Diccionario de psicología sexual*. Barcelona: Herder.
- Bataille, Georges. (2005) *El erotismo*. Barcelona: Tusquets Editores, S.A.
- Baudrillard, Jean. (2001) *De la seducción*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Bonilla, Hebert A. “Sexualidad humana y realidad: una aproximación filosófica”. En *Revista Nicaragüense de Teología XILOTL*, No. 21, año 11, setiembre 1998.
- Cardoso Pereira, Nancy. “¡Ah!...amor en delicias”. En *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)*, No. 15, San José (Costa Rica), 1993.
- Cicerón y Séneca. (1990) *Tratados morales*. Barcelona: Océano.
- Dussel, Enrique. (2000) *Ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique. (1980) *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás.
- Dussel, Enrique. (1977) *Filosofía ética latinoamericana*. México: EDICOL.
- Fromm, Erich. (1999) *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.
- González Faus, José Ignacio. (1993) *Sexo, verdades y discurso eclesial*. España: Sal Terrae.
- Grube, G.M.A. (1973) *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, S.A.
- Lévinas, E. (1987) *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Luzarraga, Jesús. (2005) *Cantar de los cantares*. Navarra: Verbo Divino.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1983) *Phénoménologie de la perception*. Avant-propos. París : Éditions Gallimard.
- Millet, Catherine. (2004) *La vida sexual de Catherine M.* Barcelona : Anagrama.
- Moore, Thomas. (1999) *El alma del sexo*. España: Plaza & Janés.
- Onfray, Michel. (2002) *Cinismos, retrato de los filósofos llamados perros*. México: Paidós.
- Ortega y Gasset, José. (1968) *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A.
- Platón. (1982) *Diálogos*. Madrid: Gredos. (Trad./notas J. Calonge Ruiz, E. Llegó Íñigo, C. García Gual.)
- Snoek, Jaime. (1991) *Ensayo de ética sexual*. Colombia: Ediciones Paulinas.
- Tamez, Elsa. “Para una lectura lúdica del Cantar de los Cantares”. En *Revista Pasos*, No. 39, enero-febrero, 1992, pp. 1-7.
- Vidal, Marciano. (1972) *Moral del amor y de la sexualidad*. Salamanca: Sígueme.
- Zubiri, Xavier. (1999) *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Fundación X. Zubiri/Sociedad de Estudios y Publicaciones.