

Para una semiótica del amor

Verónica Guajardo Toro*

Rodrigo Larrain Contador**

Ocurre con la pareja como con la madreselva que se fija al avellano: una vez que se enlaza y se anuda alrededor del arbusto, pueden vivir juntos mucho tiempo, pero si se les quiere separar, el avellano no tarda en morir y la madreselva no le sobrevive. Amada, así nosotros: ni vos sin mí, ni yo sin vos.

Marie de France, "Le Lai de la Chèvrefeuille" (Cazenave, 2000)

Resumen

Este trabajo tiene una pretensión absolutamente ambiciosa: la construcción de una semiótica particular, como lo es la semiótica del amor. Se trata de alcanzar un conjunto de reglas explícitas para el sistema de signos amorosos: una verdadera gramática. Aquí se examinan las diversas condiciones que posibilitarían tal proeza desde varios ángulos, con especial énfasis en la mirada sociológica. Poder apresar en un texto el amor ha sido hasta ahora una tarea de poetas, pero sabiendo los autores lo difícil de esta labor –porque el amor se les ha escapado– han persistido ya que, a final de cuentas, lo más importante para cualquier persona es el amor. Demás está decir que las aplicaciones semióticas a la pedagogía son de larga data, aunque hoy estén más bien olvidadas. Quizás una semiótica amorosa sea un objetivo transversal a alcanzar en la profesión de la educación.

* Educadora de Párvulos, Licenciada en Educación, Universidad Educares; Diplomada en Fundamentos Biológicos de la Comunicación Humana. Ha sido académica universitaria y actualmente es profesional de la Corporación Municipal de Rancagua.

** Sociólogo, Universidad de Chile; Licenciado en Educación, Universidad Educares y Maestro en Ciencias Sociales, ILADE. Académico de pre y posgrado, UCINF.

1.

El presente artículo consiste en una indagación teórica desde la semiótica sobre la posibilidad de comprensión de los significados presentes en la propuesta amorosa. Vale decir, se plantea sentar las bases desde las cuales sería factible construir una semiótica del amor. Consiste en una mirada acerca de los elementos comunicacionales palpables en los proyectos de vida conjunta que hacen las parejas. Es la semiótica de la vida cotidiana aplicada al viejo tema del amor.

El tema se aborda desde una aproximación teórica incipiente, como telón de fondo, y casi como un eco imperceptible se prolonga la llamada sociología de la vida cotidiana. Acudimos también a ciertos susurros de la biología del conocimiento de Humberto Maturana, y al tema del amor y la identidad según los términos en que lo tratan diversos especialistas.

Se denomina aquí semiología del amor el estudio de los lenguajes no verbales y verbales en las relaciones afectivas, en los modos de actuación en el amor y en los contactos eróticos en general. Consideramos que

una mirada más científica-social y su respectivo análisis puede ayudar a mejorar la comunicación en el amor, a establecer relaciones tolerantes y amigables, fundadas en el respeto entre las personas. Sin duda que la interacción entre hombres y mujeres que forman pareja, actualmente no pasan por su mejor momento. La búsqueda de nuevos espacios de acción para la mujer, definiciones diversas en cuanto a los roles de ambos sexos y una crisis en la identidad masculina, entre otras muchas razones, pueden ser señaladas como algunas de las causas de lo recién afirmado. Sin ambages, nuestra opción intelectual cree que las personas deben y pueden avanzar hacia la felicidad en sus vidas a través del amor.

2.

La sociología desde temprano se ha preocupado de la vida cotidiana como una consecuencia epistemológica. No podemos dejar de mencionar a Weber, para quien los hechos sociales llegan a ser tales, en cuanto poseen un significado compartido entre los sujetos; es decir, los hechos sociales son intermediadores de sentido entre los actores, entre la subjetividad

de estos mismos. Tal es la intersubjetividad, y de ahí surge la necesidad de interpretación. Lo anterior no ocurre con los hechos naturales, por lo que las ciencias que los estudian poseen otro estatuto epistemológico.

Lo cotidiano parece ser así un espacio micrológico en el cual se producen sucesos —en tanto les otorgamos un significado que esperamos llegue a ser común— y donde comprendemos esos sucesos —en tanto tenemos la capacidad hermenéutica de desentrañar significados. Como lo recuerda Greimas: “no hay más salvación que dentro del lenguaje”. Pero ello, añadimos nosotros, sólo es posible en la medida en que el lenguaje comunica significados, en cuanto sea capaz de desbordar los límites de nuestra subjetividad y, en el caso del amor, de “objetivarse” en el tiempo futuro. Para la comunicación amorosa, basada en sentimientos, debemos distinguir la comunicación permanente de sentido, la producción intersubjetiva del hecho social “ser pareja”, de otros fenómenos como la atracción interpersonal, la percepción o la ilusión. Esto significa que existe algún grado de institucionalización. Así, entonces, la cotidianidad es el lugar donde se

vive (mejor dicho se vivencia) intersubjetivamente la propia existencia. Sólo en la cotidianidad es posible pasar de lo micro a lo macro, de lo subjetivo a lo objetivo, de lo posible a lo rutinario y de lo provisorio posible a lo natural establecido.

La cotidianidad es también un orden, ya que implica una rutinización de las acciones (como la rutinización del carisma en Weber) o puede ser identificada como la organización estatuida de las situaciones y acciones repetidas. También el orden en la sociedad es el orden de los códigos que regulan las formas de hablar y las formas de actuar; los códigos son convenciones de sentido codificados y decodificados dentro de un espacio de subjetividad, e implican una determinada valorización de significados (y también de esos modos de decir y de actuar). Se afirma, además, que nos hacemos en el lenguaje, esto quiere decir que el habla y, en general, la comunicación, tiene una capacidad instituyente, pues define —y por lo tanto valora— un suceso como parte de la realidad, como un hecho social. La pragmática lingüística nos ubica en una red de conversaciones con otros sujetos, o sea, en una estructura intersubjetiva.

El amor es la relación entre dos actores sociales que han creado su propia conversación a través de un discurso propio de intimidad que les provee de significados válidos para ellos. El amor, si se ha creado su lenguaje intersubjetivo, entrega varios elementos: provee una red de significados validadores de la propia identidad, tiene una capacidad normativa de los demás actos, otorga una jerarquía valórica (se ordena lo deseable en relación a la persona amada), concede una cierta estructura de conocimientos o de creencias acerca de lo que se vincula con el amor así como de un espacio de resolución de los problemas y conflictos relacionados con la expresividad. La semiótica del amor es, en el fondo, un sistema de representaciones de la realidad. La representación es la expresión de la interpretación del espacio cotidiano de amor, la cual es vivida como real por cada uno de los actores.

3.

Tal como aparece en cualquier manual de sociología, el amor es una ideología, por lo que opera como un saber verdadero —hasta donde lleguen los sentimientos de amor— que

orienta normativamente a los sujetos. Pero también el amor es una microcultura, ya que incluye las percepciones desencadenantes del amor y de la conservación de este (todos los enamorados hacen referencias a si el cariño sigue vigente tal como el primer día en que se amaron, o si aquel se ha incrementado), los sentimientos propiamente tales, y algunos saberes (como una epistemología de la intimidad). En el plano conductual de una cultura del amor, hallamos las acciones que renuevan y actualizan la relación como una conversación vigente. Según nuestro entender, las acciones están subordinadas al plano simbólico de la cultura (percepción, sentimiento y saber) para ser consideradas algo más que una mera reacción y una expresión del amor.

Toda relación de pareja comienza como un acercamiento entre personas que portan subculturas distintas o, al menos, matices dentro de la misma cultura; mas, a la vez, todos deseamos mantener nuestras identidades, por lo que la relación se inicia negando las diferencias. Más tarde, progresivamente, vamos construyendo un marco cultural común, con algún tipo de roces y dificultades; pero, si todo va bien, seremos aceptados por el

otro con nuestras especificidades, esto es, con nuestra identidad cultural al tiempo que crearemos una identidad compartida; de no ser así, la persona que amemos no será significativa ni seremos reconocidos por ella como sujetos trascendentes. Esa identidad compartida es una comunidad.

Una comunidad es una relación social inspirada en un sentimiento subjetivo-afectivo o tradicional, en que los partícipes se orientan a construir un todo, afirma Max Weber, y se opone a sociedad, concepto que, según el mismo autor, es una relación inspirada en una compensación de intereses por motivos racionales —de fines o valores— o debido a una unión de intereses con igual motivación. Así, pues, de no formarse y afianzarse dicha comunidad sentimental subjetiva, el amor no existirá.

Pero una identidad íntima, generalmente se constituye en la diferenciación e incluso por la oposición a otro mundo, para así "clausurarse, en términos de sentido", ante los que tienen identidades distintas. Esa clausura de sentido nos permite construir las significaciones sociales que compartimos con nuestra pareja. Se trata de significaciones que operan como

imágenes. Las primeras significaciones se adquieren en la socialización temprana, en la esfera privada, y se van transformando en significaciones compartidas en espacios menos psíquicos. El sentido de la vida va complejizándose o cambiando y, de esta manera, nuestra identidad se modifica, a medida que vamos insertándonos en la familia, grupo de pares, clase social, escuela o trabajo.

4.

En un sentido macrosocial, los miembros de una sociedad se constituyen como sujetos excluyendo a otros, a los cuales no se valoriza o, directamente, se les desvaloriza. La pareja, entonces, es por excelencia un lugar de exclusión de otros, y si ello no ocurriera, no existiría tal pareja, no habría intimidad de significados y esa relación se basaría en otros lazos más periféricos, que no tocarían las estructuras ontológicas de cada uno de los seres humanos involucrados. Ayudan a reforzar tal vínculo, posiblemente, otros miembros de la familia, amigos, compañeros de trabajo o, quizás, algún grado de inercia que arrancó de un proyecto que no fraguó o se deterioró en el camino.

Introduzcamos otro elemento, colateral, pero pertinente. Si uno de los miembros de la pareja tiene un rasgo narcisista que busca generar una imagen de valía personal y ser reconocido como competente, volviéndose una imagen idealizada, afectará negativamente al otro. Esa persona se concentra en el otro como si fuera un objeto y no propiamente en la relación con el otro en tanto persona. Un objeto se controla y se trata de conservar obsesivamente, sobre todo, mostrando una imagen de bondad y servicio —generando algo de culpa— aunque descuidando lo principal: la construcción de una identidad compartida. Es el típico caso, aunque no escaso, de narcisismo pseudoafectivo, en que se intenta alcanzar cariño y aceptación complicando las relaciones interpersonales. Por ejemplo: si amo sólo digo las cosas buenas y si me aman espero que digan palabras bonitas; no se escucha lo que no se quiere, por tanto, no hay conciencia del resquebrajamiento de la relación; las críticas y sugerencias provenientes de otros se ven como *complots*; y de los amigos sólo se espera que brinden incondicionalidad. El amor y la amistad se entregan para manipular y, si ello no ocurre, se desarrollan controles invi-

sibles sobre el objeto amado. Pero tras cada narcisista hay un sujeto destructivo, uno que si no obtiene lo que quiere, maltrata, busca errores en el otro y si protege al ser amado es para descalificar su capacidad e inteligencia. El narcisista hace alarde de sus poderes, de mantener los hilos ocultos controlados y de estar, en oposición a la voluntad ajena, siempre presente. Pero todo narcisista es, en el fondo, un sujeto que no pudo construir una imagen personal en sí mismo y en la legítima convivencia con los demás.¹

5.

Pero en términos corrientes lo que ocurre es que las identidades diferentes van confluyendo. La búsqueda de referentes identitarios se encuentra dentro de la relación, al menos la de aquellos de carácter expresivo, en un verdadero codesarrollo.

En el proceso de construcción de la identidad propia y de la aceptación del otro, se va descubriendo el cuerpo del otro, el que reviste características semánticas ya que actúa por sí mismo como un lenguaje no verbal en la intimidad de las relaciones

afectivas. Se trata del lenguaje del erotismo, que tiene como objeto el goce del cuerpo propio y del ajeno. El cuerpo como lenguaje erótico y su capacidad comunicacional, sobre todo desde la aparición de la industria cultural, ha sido aprovechado por los medios de difusión con fines colectivos en la industria de la diversión y la moda. Quizá sea el erotismo el más universal de los lenguajes y de ahí su capacidad de fascinar. Pero se debe establecer una frontera: la industria del erotismo termina siendo industria del sexo y nunca una "industria del amor".

En verdad no es posible que esta exista, pues el amor es, por definición, una cuestión gratuita, dentro de la lógica de la expresividad y la racionalidad valórica. Por el contrario, el sexo desde una perspectiva erótica termina al servicio de una lógica instrumental, guiado por intereses y cálculos. En esta sociedad capitalista, la industria cultural le ha expropiado el erotismo al amor, esto es, la más popular de las utopías —"ser feliz por amor"— queda enredada en el negocio. El capitalismo puritano y despreciativo del cuerpo de los comienzos, hoy vuelve a humillar al amor transformándolo en una mer-

cancia casi abyecta, casi al límite de lo porno (que es otro lenguaje). Y en los negocios, en el trabajo, no existe el principio del placer. La "armonía" griega se ha vuelto un trabajo de atracción, un negocio de tentación y una fábrica de deseos. Por eso es que las reglas de producción capitalista, ocupando como gozne al sexo, a veces impone sus reglas al amor: la producción en serie, la durabilidad mínima para que se vuelva desechable y la monotonía de la técnica aplicada al máximo. Pero un "amor" así produce tedio, tal como una pesada jornada laboral.

6.

Pero volvamos a lo nuestro. Ovidio, el cínico romano que escribió en el siglo I de nuestra era *El arte de amar*, sabiamente indica que: "la hermosura es deleznable bien; se aja con los años y fenece limitada en su período [...] Vosotros, preciados de hermosos, pronto veréis canos vuestros cabellos; pronto vendrán arrugas a surcar vuestro cuerpo. Perfeccionad pues el espíritu, que no se marchita y sostendrá vuestra belleza [...] Sea no leve el estudio vuestro, cultívale con buenas letras y aprende a ser elocuente"

(Ovidio, 1998: 39). En esto coincide el romano con Santo Tomás de Aquino, quien al respecto nos parece particularmente sagaz, pues para él la belleza no se alcanza tanto por los sentidos sino que se contempla por medio de la razón.

Entonces, la belleza, como es una apreciación racional, es parte de la vida racional, la que se realiza en la felicidad. En otras palabras, la razón —y la belleza— alcanza su modo más pleno de ser en la felicidad, “perfección última del hombre” (*Est enim beatitudo ultima hominis perfectio*, dice el santo en la *Summa Theologiae* I-II, q.3, a.2 in c). Por naturaleza toda actividad cognoscitiva —tanto sensitiva como racional— no busca sino la unión con lo conocido. En el lenguaje tomista esto se expresa así: lo conocido presente es de modo semejante en el sujeto que conoce —una conjunción de identidades, diríamos nosotros. Pero esto requiere una acción apetitiva previa, por la que el sujeto sale fuera de sí en busca del objeto ausente, descansando dicho apetito cuando se alcanza la unión en el conocer. Aquí hay dos cuestiones: una semiología (se conoce lo que el sujeto sale a buscar y ello se parece o es semejante a lo que ya se ha cono-

cido, es decir, ocurre una comunidad de significados) y el apetito de conocer (la belleza se sacia cuando se la conoce).

Siglos más tarde, y en este mismo sentido, Georg Simmel describe cómo se produce el encuentro de un sujeto con otro. Él señala que es imposible comprender la totalidad de la vida de otro, tal como es en su completa realidad, por lo que se crea una imagen para “reducir” a esta persona a un “tipo” de ser humano clasificado según rasgos marcadores, vale decir, de una mediación significativa, sintáctica y simbólica. Y el “conocimiento amoroso” no escapa de lo anterior, al contrario, la sensibilidad perceptiva, el goce y los sentimientos se “funden” con el afán intelectual de conocer al otro. De lo cual se extrae que, al igual que para el santo medieval, la belleza es un conocimiento, pero para Simmel es mucho más todavía (Simmel, 1971).²

7.

Pero el amor es un “objeto hecho con signos” de naturaleza diferente en la sociedad actual a lo que antes fue. Antes quiere decir en un momento

anterior a que se instalara la sociedad de la información, posindustrial o posmoderna, o como se la llame. Siguiendo a Benjamin, quien por los años 30 del siglo XX se preocupaba de la reproducción fotográfica de la obra de arte, podemos afirmar que el amor se inscribe en la semiótica de la cultura, esto es, en aquella que se preocupa, no por la cultura sino por los modelos que los miembros de una cultura hacen de ella —modelos de modelos. Hasta la aparición de la fotografía (hoy con el *scanner*), y quizás con los copistas del Renacimiento, la imagen era una obra exclusiva, un tipo de signo con una sola copia. La fotografía permitió la densificación o inflación de las imágenes, de modo que muchos pudieran tener reproducciones o crearlas mecánicamente. Se trata, pues, de un aumento cuantitativo de copias. Para Walter Benjamin (1989: 44) esto era una tragedia pues los objetos sígnicos perdían su aura, en tanto un valor proveniente de su condición de imagen o signo único y, por lo mismo, exclusivo.³

Si bien la reproducción de las imágenes nos pone dentro de un ámbito de actos comunicacionales visuales y gestuales cada vez mayor, lo cierto es que es legítimo preguntarse si el

amor resiste ser una copia entre muchos actos de amor posibles y más o menos parecidos o equivalentes; o si es, por naturaleza, una pieza única. En todo caso, la *Gioconda* o la *Pietá* son diferentes de las fotos de ellas, de las postales o de las imágenes de esas piezas en internet. La masificación de las imágenes crea un mercado; sin embargo, cuando existía una iglesia, un cuadro, una representación, etc., no había un mercado, no había capitalismo. Desde que fueron creados la xilografía, el grabado, los copistas, el mismo libro, la fotografía, las grabaciones en distintos soportes, el film, el fax, el *scanner*, existió o se generó un mercado, entonces, ¿un amor construido sobre la lógica de la reproducción mecánica, sobre la racionalidad instrumental es verdaderamente amor?, ¿existe un mercado del amor? Creemos que no, que es distinta la construcción del amor en cuanto acomodados recíprocos que van haciendo las identidades en pos de un espacio de identidad común respecto de la difusión ampliada del amor (y el amor difundido no es el Amor, que es como una imagen única y casi sagrada). Y aquí radica la confusión y los problemas que, aunque no nos interese desarrollar, implican cuestiones de orden moral.

Por ejemplo, si hubiera un mercado amoroso no se produciría dolor cuando el amor se terminara y se viera expulsado a un espacio que ya no tiene la tibieza de la ternura ni la calidez de la comprensión o la seguridad que da el compartir, aunque sea parcialmente, la vida. Entonces, seríamos arrojados a encontrar un hipotético amor después del desamor. La vida, sin duda, está llena de encuentros y desencuentros, y las crisis amorosas son uno de los acontecimientos más recurrentes e ineludibles en los procesos de maduración y crecimiento personal. Pero, ¿qué ocurre realmente cuando la ruptura y la separación son ineludibles, del todo ajenas a lo que pudiésemos creer o hacer? Se nos dice que la vida continúa y que cada cual acaba superando sus propias dificultades. Mas esto pareciera no ser así, pues las huellas del amor y el desamor se dejan sentir en todos los espacios de nuestras existencias.

8.

Según el conocido intelectual chileno Humberto Maturana, el amor es el sentimiento que lleva a que nos convirtamos realmente en sujetos y a trascender desde lo humano, pues

los factores biológicos no parecen diferenciarnos de los seres vivos, ya que compartimos muchos de ellos con otros organismos. Visto de esta manera, podemos dar sentido a cuanto comentario de pasillo acerca de las relaciones interindividuales escuchemos, entre personas que se aman o dejan de hacerlo, pues esto no sólo ocurre por un mero interés comunicativo sino que, además, podemos resaltar algunos factores que denotan la importancia del desarrollo afectivo que hemos alcanzado y los procesos de equilibrio y maduración que como personas adultas somos capaces de enfrentar.

Desde un punto de vista sociológico, las interacciones sociales se van entramando según el propio contexto, donde pasan a tener significancia la familia, los amigos, los compañeros de trabajo y algunos personajes, pues retroalimentan nuestra autoimagen. Se trata de la conformación del "mí social" que, según George Herbert Mead va constituyendo un filtro o control social donde nos vemos proyectados según la imagen que los demás conforman de nosotros mismos.⁴ Es en este reflejo social que vamos validando nuestras expectativas personales, nuestros anhelos

de trascendencia que, a través del amor, parecen alcanzar magnitudes insospechadas, donde todo el ser se siente atraído por estos sentimientos que afloran y se ven materializados en el ser amado, porque este nos devuelve una imagen de uno mismo novedosa o desconocida de lo que imaginábamos ser.

Cuando la experiencia del desamor aparece en nuestras vidas existen diversos tipos de manifestaciones en los afectados. Estas van desde cuadros particularmente alterados en términos psicológicos, hasta aquellos que son parte del proceso social que obligadamente debemos enfrentar: el duelo. Hacer el duelo no es algo que se experimente únicamente en el ámbito personal sino —y parece ser lo más doloroso— en aquel social, que significa tener que enfrentar a los amigos, dar explicaciones y asumir una postura fundamentada que permita hacer entender a los demás qué ocurrió y por qué creemos que el idilio acabó. El dar claves certeras de que ya no conformamos el grupo de los felices y emparejados que fuimos antes parece ser todo un reto, y aun cuando los más solidarios se acercan a ayudar y proponer alternativas para sobrellevar el duelo de

quien sufre la pérdida, también nuestros cercanos buscarán información para así comprender, apoyar o —lo que a veces suele ocurrir— tomar bando por alguno de los afectados, pues dentro del contexto parece existir una sola verdad. Por así decirlo, hemos vuelto al “mercado del amor” y, tarde o temprano, estaremos buscando refugio en otros brazos, sea para mitigar nuestro dolor, para aturdirnos en el olvido o para sanarnos con un nuevo amor.

Pero haber sanado de la pérdida amorosa es también un proceso de olvido. Todo verdadero amor es nuevo y la experiencia anterior amorosa no sirve —no sería, en verdad, amor, sino una deslealtad repetir lo mismo con otra persona— pues no podríamos sanar sin olvido de la vivencia amorosa. Esto, porque sólo la desmemoria nos aparta de quien nos aportó palabras, frases, ideas y puntos de vista. Cuando creemos que hablamos de lo que nos pasa (creemos que pensamos, que elaboramos, que comunicamos nuestra individualidad) es debido al olvido, porque todas las presencias que alguna vez experimentamos, todos los gestos, las palabras, las ideas, los gustos, lo valioso para nosotros, todo eso se va

descomponiendo dentro del corazón para ir recomponiéndose en la mente y dar espacio a “nuestras” ideas, palabras “originales” y, finalmente, a nuestra identidad. Sin duda el olvido ayuda, pero también quienes nos amaron —y nos sellaron y marcaron— habitan aún en nosotros (Ferman, 1994: 17).

9.

Entonces, el amor después del desamor es totalmente una nueva experiencia de volver a confiar, es un acto de entrega magnánimo, en el cual tenemos que volver a reconocernos y reconocer al otro en nuestros anhelos, volver los ojos y verse reflejado en otros gestos que nunca antes pudimos apreciar. Volver a amar es aceptarse con complacencia y sentir que la historia que cada uno tiene es parte de una sola que se empieza a construir nuevamente; es la vuelta a la vida, es reconciliarse con la naturaleza sintiéndose parte de ella misma. Por esto, el amor es una experiencia sanadora donde cuerpo y alma se reencuentran para construir un mismo sentido, y donde las expresiones, como la sensualidad y la sexualidad, se unen para experimentar el placer desde uno hacia otro.⁵

Si mal no recordamos, para Jung los procesos de dolor llevan al individuo a procesos de individuación donde la energía se concentra en procesos internos que conducen al crecimiento personal. Durante la etapa de máxima sensibilidad al dolor, este proceso se hace dificultoso e interminable y existen dos caminos posibles: topar fondo con el dolor y salir absolutamente renovado como una pieza de joyería que ha sido restaurada y se encuentra en su máximo esplendor, o bien, destruirse en el proceso de reconstrucción.

Esta metáfora puede ilustrarnos lo que les ocurre a quienes enfrentan la experiencia de pérdida afectiva. El camino del crecimiento personal es una forma de reconstruir nuestra vida después de la vivencia del desamor y, aun cuando este proceso sea lento y haga muy difícil el volver a mirar la vida con optimismo, puede ser una vivencia maravillosa que pese a enseñarnos una faceta diferente del amor, nos vuelca hacia el amor puro y noble que somos capaces de entregar. Significa validarnos desde nosotros mismos y sentir que somos capaces de volver a amar.

¿Qué perdemos cuando perdemos el amor? Aparte de la persona amada,

perdemos parte de nuestra identidad. Como antes dijimos, quien nos ama nos refleja una imagen nuestra, una visión que no podemos tener a través de nosotros mismos y que —por ello el dolor— no vamos a volver a tener. Un nuevo amor nos brindaría otra imagen distinta. Por eso la pérdida es un desgarrón del alma, ya que nos despoja de un pedazo de identidad, de una parte del propio ser.

Por otro lado, hay a quienes les resulta realmente enfermiza la pérdida del ser amado y no son capaces de sanar su amor herido, autodestruyéndose. Con ello dañan a quienes han querido y a otros que resulten perjudicados en este camino inconsciente de dolor morboso, que sólo se sacia a sí mismo con más dolor. Es el egoísmo y la cara más perversa de los afectos, donde la ahora falta de amor bloquea las experiencias de placer que nuestro cuerpo recoge a diario. Es por esto que las actitudes que adopta el individuo van negando a los demás dentro de un espacio psíquico patológico, donde las relaciones sociales cercanas o periféricas se ven desbordadas por medio de acciones negativas.

10.

Pero hay que ser realistas: si no fuimos capaces de marcar, de poner nuestra impronta en la vida e identidad de quienes dijimos amar, quizás no hallamos amado verdaderamente y tan sólo la inercia de la vida nos llevó a estar con otro u otra. Quizá sólo se trató de una relación sobre la base de sobreentendidos, del tan chileno “yo creía que...”. Porque el amor es un proyecto retórico, un sistema de signos tanto de cada uno para el otro, como para los dos. Es un idioma coloquial que contiene tres clases o categorías de significación: visuales, verbales y gestuales: la *clase de construcción*, esto es, aquello que permite expresar, es la base material de comunicación, la “facha”, el estrato social, el tono de voz, el “chassis” material; la *clase de función*, entendida como los efectos sociales de la relación y la *clase de circulación*, en el sentido de saber por dónde circula esa relación, en qué espacios se muestra el amor, por cuáles circuitos la imagen de pareja se da a conocer.⁶ Si estas clases tienen una expresión muy restringida es que no hubo propiamente un proyecto amoroso —proyecto retórico de sentido compartido— quizás sólo

buenas intenciones pero nada significativo.

Como se puede apreciar, las relaciones de amor son un producto social, una clase especial de interacción donde cuyos actores portan —copresencialmente— significados, los cuales están pauteados de algún modo (por uno de ellos, por ambos y/o por la sociedad a la cual pertenecen). Se trata de un movimiento en dos direcciones. La primera, desde la sociedad y su control social, e incluye una definición acerca de cómo debe ser el amor y su desempeño a través de pautas de comportamiento social más sus respectivas sanciones sociales; o sea, significa la institucionalización del amor, y otra dirección, desde los individuos hacia la sociedad, en el sentido de constituirse a partir de sus propias subjetividades. Es decir, la objetivación de los patrones de interacción social en relaciones sociales y sus estructuras. La socialización es tácita, inconsciente, involuntaria y va constituyendo nuestras subjetividades. Pero si somos agentes activos de nuestra subjetividad, las situaciones colectivas, con sus vínculos y relaciones sociales, sus discursos validadores, sus saberes aceptados y sus circuitos de poder y

de constreñimiento de los deseos, podremos ser refractarios a esos poderes-verdades, a las presiones del medio. Entonces, entender qué es el amor para nosotros implicará no sólo un duro camino de reflexión y de aclaración de los sentimientos, sino también el deseo explícito de no estar inconscientes ni de ser nunca más alienados. Ello es dificultoso, pero es un desafío humanista para nuestra condición humana.⁷

11.

Sin embargo, aceptar el desafío antes enunciado exige una decisión acerca de si el amor es para bien o para mal. Los *amorólogos* se pueden dividir en dos clases, según a cuál ideología —a cuál relato— adhieren: si al “solipsismo en el amor” o al “monismo amoroso”.

Decimos solipsismo puesto que este se niega la posibilidad de, efectivamente, constituir una comunidad de sentido en la pareja, por lo que nada existe fuera del pensamiento individual y sólo existe el sujeto cerrado. Hay algo trágico en el amor —o en la pasión—, pues es como si no existiera. Lou Andreas-Salomé (1998) es una

buen exponente de esta posición, si bien la negó con su vida al observarla exteriormente. Sostiene ella que “cuando dos personas empiezan a conocerse demasiado bien y se desvanece el encanto de la novedad [...] en el momento en que el objeto amado actúa sobre nosotros como algo conocido, familiar y próximo y ya no —en ningún aspecto— como un símbolo de posibilidades y de extrañas fuerzas de amor, entonces el propio enamoramiento toca a su fin” (41-42). Lo anterior es, en muchas ocasiones, una excusa para cuando se acaba una relación —el cansancio del amor—; pero cuando Andreas-Salomé quiere exponer las causas de aquello, da un salto en la argumentación y declara que los seres humanos somos egoístas por naturaleza biológica (en última instancia). Estas frases lo exponen bien: “En realidad, lo erótico —o lo amoroso que para ella son usados indistintamente— es de por sí un mundo propio” (43), o bien, “es auténtica la pasión expresada por todos los hombres que son tocados por ella, que transidos por su herida van musitando amor, y auténtica es también la constatación, en su desnuda verdad fisiológica, en la cáustica frase del cínico francés cuando dice *“l’amour n’est que le frottement*

de deux épidermes” (45). Lo que hemos denominado solipsismo amoroso —que en este caso es biológico— lo podemos resumir en un párrafo de la misma autora: “Cualquier amor tiene una característica primigenia, y nunca la pierde: la de permanecer extraños viviendo eternamente en una eterna proximidad. [...] y no sólo en el desprecio o en el amor no retornado, sino en cualquier momento y caso en que las personas se quieran, uno se acerca al otro tan sólo superficialmente y luego le deja siendo uno mismo” (64).⁸ No hay en esta posición espacio para la interpretación semiótica ni científica-social.

12.

Una posición completamente diferente —y con mayor base científica— es la del monismo amoroso. El solipsismo, en cuanto teoría del conocimiento, se inscribe en el binarismo, vale decir, forma parte de aquella concepción del mundo dualista en que hay dos principios primigenios en lucha u opuestos, tales como, por ejemplo, el ying y el yan. El monismo es una concepción unitaria y holística de la realidad y del mundo, probablemente una concepción más evolucion-

nada. "En realidad, el significado del monismo debería ser entendido como que hay literalmente una sola cosa que abarca [como en Pitágoras, para quien existe] la unidad del cosmos y el parentesco de toda creación, después de que la contemplación de las matemáticas le convenciese de que hay un mundo real, perfecto e invisible" (Fernández-Armesto, 1999: 50).

Ahora bien, puesto que el amor es una clase de representación compartida e íntima del mundo —tanto del privado como del público— esa representación debe, necesariamente, subordinarse a algún sistema de verdad acerca de lo qué es el mundo, con algún sentimiento de verdad. Dice el mismo autor: "la operación de cotejar el sentimiento de verdad con una representación del universo parece implicar más de un sentimiento. En primer lugar, parece requerir conformidad con la representación del mundo y, en segundo lugar, verificar su compatibilidad con la verdad" (Fernández-Armesto, 1999: 55). Entonces, el amor supera el solipsismo y deja de ser una cuestión meramente particular, y así el amor se "objetiviza". Por otra parte, el amor romántico es una emoción básica, por lo tanto universal (Evans, 2001:

34 y ss.).⁹ Esta condición de tal emoción refrenda la posibilidad de unir sentimiento y verdad.¹⁰ Decimos amor romántico para ser específicos y no desviarnos hablando del amor en términos genéricos.

13.

Una posición distinta a las anteriores —solipsismo y monismo— sostiene Xavier Rubert de Ventós (1998), para quien "las cosas se nos van convirtiendo en ideas o mensajes al tiempo que las teorías e ideologías van precipitando en condiciones objetivas de existencia". Es decir, es el triunfo del idealismo, de la "fusión de lo físico y lo semiótico". Más aún, se trata de aliviar las consecuencias del control técnico del mundo (del que todos estamos conscientes y que constriñe la expresividad, la emoción y los sentimientos) por medio del control semiótico (una realidad que se vuelve así "significamentosa"), vale decir, por medio de verdaderas "fábricas de relaciones" que entregan sensaciones o gratificaciones como: "grupos de encuentro, juegos comunicativos, terapia de sentimientos, desarrollo del potencial humano, concientización del propio cuerpo, *feed-back* bioenergético".

tico, masaje psíquico, pedagogía al contacto..., esto es, un nuevo supermercado de experiencias y relaciones "significativas" donde se pueden adquirir, al gusto, motivaciones, rai-gambres o descondicionamientos instantáneos" (10-12).

Sin embargo, a pesar de toda la ironía desplegada y de su innegable perspicacia para atender a la semantización de la realidad, Rubert de Ventós acepta que vivimos una situación de constructivismo y que no existe en la realidad nada parecido a un núcleo o "cuesco" central desde donde levantar una metafísica. Aun cuando podamos advertir ciertos destellos de ella, el autor termina aceptando que lo que vivenciamos es, inexorablemente, el desarrollo natural de la modernidad.¹¹ Nosotros pensamos que sí existe un núcleo y que nada es pura aleatoriedad. Una constatación científica puede ilustrar lo bien: "Dos partículas de un mismo sistema, aun separadas por distancias inmensas, continuarán comportándose como un sistema de conexiones instantáneas" (Fernández-Armesto, 1999: 59).¹²

El amor, tal como lo vivimos hoy en día, exige una dosis de intimidad, un

espacio social en donde se despliegue la comunicación amorosa. Tradicionalmente, la sociología ha clasificado los espacios en públicos y privados —siendo ambos reconocidos e institucionalizados—, pero en los segundos ocurre la vida doméstica y la conyugalidad. Si bien un amor furtivo —a veces— requiere institucionalidad, las reglas sociales como sociabilidad (en el espacio público) y la socialidad (en el privado) le restan profundidad a la relación, pues ellas son solamente el libreto cultural amoroso establecido de antemano.¹³ Entonces, es el "amor presocial" el cual otorga la posibilidad de "soldar", aunque sea en la furtividad, lazos férreos que perduren durante y más allá de la relación. Un espacio presocial brinda la libertad de construir una obra amorosa única; sin embargo, en ausencia de algún polo o núcleo compartido —como una especie de metafísica—, el riesgo de caos o destrucción de los actores es muy alto.

El espacio institucional, aunque cómodo y seguro, no garantiza el amor; más bien, empuja a actuar el libreto social establecido ya que no hay pasión, sentido y voluntad de amalgamar los cuerpos (y tal vez las almas)

en reglas propias e innovadoras. Un ejemplo de vida amorosa en espacio público en nuestro medio es el “*buen pololo*”, a quien la familia “de ella” quiere y acepta de tal manera que él se vuelve funcional y deriva en una especie de “nuestro *pololo* familiar”. Con todo, un “*pololo* familiar” da tranquilidad y se puede articular una relación sobre la base de sobreentendidos; quizá la calma se afecte al constatar que se comparten muy pocos significados, un lenguaje fragmentario y no existe una semiótica del amor.

14.

Pero no se puede pretender establecer los fundamentos de una semiótica del amor si no examinamos las transformaciones producidas por el advenimiento de la así llamada globalización. Anthony Giddens (2000), en dos de sus obras más recientes, examina las consecuencias de la modernidad avanzada y de la globalización en una serie de dimensiones de la vida social, como así también en la relación entre hombres y mujeres. El autor acuña la expresión “relación pura” para referirse a aquella basada en la comunicación emocional, en la

capacidad de reconocimiento del otro como un igual, tratándose de una relación que es implícitamente democrática. De acuerdo al autor, sería la igualdad sexual la que habría producido el establecimiento de “relaciones puras” entre hombres y mujeres, la cual formaría parte de una reestructuración genérica de la intimidad. Asimismo, él plantea que la relación pura, además, es una relación de igualdad sexual y emocional, la cual transforma las relaciones de poder entre los roles sexuales establecidos, particularmente debido a la anticoncepción y al surgimiento de la “sexualidad plástica”, vale decir, debido al desacoplamiento entre reproducción y sexualidad. En un sentido semejante al de Maturana, Giddens sostiene que todo esto nos ubica —a hombres y mujeres— en una relación de diálogo abierto, propiedad esencial de la democracia (76).¹⁴

En otra parte, Giddens (1994) ubica la “relación pura” dentro del fenómeno de transformación de la intimidad y, en lo que a nosotros nos interesa, la define como aquella donde han desaparecido los criterios de referencialidad externos, y que existe sólo por las recompensas que ella misma proporciona y por un proceso

de mutua confianza o, mejor, de compromiso —que es una especie particular de confianza—. Comporta, además, un sistema interno de referencia, “un compromiso con la relación en cuanto tal, así como con la otra u otras personas implicadas [lo que supone] la exigencia de intimidad formal [en cuanto] parte integrante de la relación pura como resultado de los mecanismos de confianza que da por supuestos” (15).

15.

En síntesis y para concluir.

La humanidad —por lo menos la que hemos conocido desde el advenimiento de la modernidad— se funda en un tipo particular de relación, la de un hombre con una mujer, quizá la principal; las otras serán dependientes y arrancarán de esta; como, por ejemplo, la relación filial, la de parentesco en general, y las laborales, para sustentar las anteriores. De ahí que sea la relación de pareja, y no los actores separadamente, lo que constituye el fenómeno principal de la existencia. La comprensión de cada persona si no se subordina a la relación de pareja, u otra semejante, es

más una muestra del individualismo reinante que de un verdadero progreso o emancipación. Por ello creemos que está mal planteada la cuestión desde una perspectiva de defensa de una época que se fue, aunque sea en nombre de ciertos valores superiores. Por ello, también, es que los vínculos sólidos entre mujeres y hombres, como señala Giddens, no se afianzan sobre la base de mantener alguna clase de status quo.

Enseguida, es nuestra convicción que las tesis de los posmodernistas —a la manera de Vattimo o Lyotard, son más un pretexto que proporciona sustento ideológico a la globalización financiera y a la subordinación de nuestros países periféricos que una teoría de la derogación de la metafísica y la aceptación de que ya no hay más fundamentos ni metarrelatos. Esto es lo que llamamos núcleos o polos de atracción, para no decir metafísica. Debe recordarse, además, que la metafísica surge como consecuencia del desarrollo de las ciencias en que todo acaba reduciéndose a experiencia y matemáticas, produciéndose lo que, más tarde, Heidegger llamará el “olvido del ser” (pero Heidegger acusa al mismo Santo Tomás de Aquino de este olvido,

por lo que el tema es anterior a la modernidad misma, aunque esta idea sea una curiosidad...). Karl Marx es quien quiere derogar la metafísica —en rigor él se refiere al idealismo— por ser aquella una explicación no científica, que no parte de las condiciones materiales de existencia. Otro antimetafísico es Nietzsche, cuyo pensamiento consiste en el intento de superación radical de la metafísica. Él niega toda pretensión de cosmovisión unitaria y totalizadora del Universo y también niega toda pretensión de verdad que pueda efectuar la razón (porque el concepto nunca puede reproducir la realidad). Lyotard, el posmodernista, es un discípulo de Nietzsche. Finalmente, en esta línea está Habermas, quien, si bien se autodefine como un pensador postmetafísico, ello no implica que, por no ser metafísico, niegue la metafísica.

Sobre la base de estos sustentos teóricos creemos que es posible una semiótica particular, con posibilidades de instaurar sus leyes y taxonomías propias. Vale decir, constituida en cuanto semiótica con objeto, fundamento y capacidad de propuesta perceptual, existencial o simbólica específica. Quizás pueda constituirse

como una sociosemiótica articulada con los aportes de la sociología, la psicología social, la teoría de la comunicación, la semiótica general y todos los aportes provenientes de una epistemología de las ciencias sociales vigorosa. Probablemente, los aportes de la fenomenología y la etnometodología —con todo su potencial investigativo— ayuden a reforzar esta novel especialidad, contribuyendo, entre todas, a delimitar el sentido del amor.

NOTAS

¹ Una investigación de Lorraine Sheridan, de la Universidad de Leicester, acerca del perfil de los acosadores con intimidación, arroja una clasificación que incluye a: "los que eligen como blanco a ex compañeros", "encaprichados con su víctima", "con ilusiones falsas y que no responden a rechazo" y "sádicos obsesionados con un ex compañero"; todos parecen tener un alto grado de resentimiento. Cf. *El Mercurio*, 16 de septiembre de 2002, p. A8.

² Un detallado tratamiento de este tema se encuentra en la obra de Simmel, *On Individuality and Social Forms*, particularmente en el capítulo "How Society is Possible".

³ Uno de los principales conceptos benjaminianos es el de "caída del aura", causada por la reproducibilidad técnica y la tecnologización de la sociedad en general

(incluido el pensamiento técnico). El aura se define de un modo casi esotérico o místico como "la manifestación irrepetible de una lejanía por cercana que pueda estar" (lo que empalma bien con lo que habitualmente significa el amor para nosotros); esta caída es un rasgo propio de la obra artística burguesa (Benjamin, 1989: 44). El abandono de la contemplación lejana y teológica hace que estemos orientados a la inmediatez (posmoderna, se diría) con que nos relacionamos con los objetos. Para el mismo Walter Benjamín la "destrucción del aura" excedía los límites de lo puramente artístico y era un rasgo central de cualquier experiencia de la vida moderna. Tal destrucción desintegra toda experiencia personal tradicional, la cual es reemplazada por la "experiencia de *shock*" presente en todos los aspectos de la modernidad. Así pues, el amor, como cualquier otro objeto o vivencia, queda tensionado entre un esfuerzo inútil de sostener el aura que cae y el *shock*; pero la defensa de la conciencia frente al *shock* permite que se realice el concepto de "vivencia" (Benjamin, 1993).

⁴ Acerca de George Herbert Mead, ver George Ritzer, *Teoría sociológica contemporánea*, pp. 219 y ss.

⁵ La sensualidad, dice un conocido sociólogo alemán, aparece en la transición entre el siglo XVII y el XVIII —cuando el barroco se vuelve rococó— en ese momento se puede apreciar "la victoria completa y definitiva de la mujer [...] de la implantación de este estilo femenino en todas las esferas de la cultura...". La sensualidad es "la evolución que conduce a que el lujo no sirva a valores ideales como a los instintos inferiores". Esta tendencia, la sensualidad, iba acompañada siempre del refinamiento, esto es, "el aumento de gasto en el trabajo

vivo necesario para la producción de la cosa; significa que la cosa está más íntegramente trabajada en todas sus partes (o también trabajada con materiales raros y costosos". La sensualidad y el refinamiento se da en las clases opulentas que surgen durante el capitalismo primitivo. Más allá del lenguaje algo anticuado del autor, en esta época el placer y la intimidad comienzan a cobrar un valor que a medida que transcurre la modernidad se ha ido afianzando (Sombart, 1935: 4).

⁶ Se trata de la clasificación de Sonnesson de 1992.

⁷ No podemos dejar de recordar aquí un *slogan* difundido durante las revueltas estudiantiles de mayo francés del 68: "Quien se ha desvelado a medianoche, es muy difícil que vuelva a conciliar el sueño", en el sentido de que si uno ve la luz o encuentra el camino de la conciencia, es muy raro —aunque no imposible— que vuelva a optar por inercia a una existencia enajenada e inconsciente. Ello es cierto particularmente en el amor, donde un "retroceso" puede significar algo parecido a conformarse con un amor de "mala calidad". Por otra parte, la posibilidad de lograr esto excede el lenguaje hablado, ya que los signos lingüísticos o palabras incluyen un nivel de abstracción intelectual de gran complejidad; es decir, una semiótica de los gestos amorosos, donde la comprensión de los sentimientos, las emociones y, en general, de las vivencias afectivas quedan liberadas del racionalismo, sobre todo porque ellos son difíciles de expresar, de delimitar y con contenidos tan difusos que no pueden ser conceptualizados. Todos, tratándose de materias amorosas quisiéramos tener la fluidez de los poetas y poder transmitir lo que sentimos con las figuras retóricas nítidas y "esa

verdadera pintura para los oídos” que son algunos versos clásicos que transforman nuestra confusión en claridad, superando así la incomodidad de no encontrar las palabras adecuadas en los momentos oportunos.

⁸ Dijimos que la autora negó el solipsismo amoroso; una somera ojeada a su vida comprueba nuestro aserto. Este año se cumplen noventa años desde que Sigmund Freud y Lou Andreas-Salomé se enamoraron y ochenta desde que esta última comenzó a practicar el psicoanálisis. Su apellido —Andreas Salomé— lo tomó de su marido Carl Andreas. Aunque de cultura alemana, ella había nacido en Rusia, específicamente en San Petersburgo el 12 de febrero de 1861; fue hija de un general del ejército ruso. La esposa del doctor Andreas fue famosa porque unió una formidable inteligencia con una voracidad amorosa inspiradora —y entristecedora— de varios notables intelectuales de su época, *la belle époque*. Fue amante de Nietzsche, amó y protegió a Rainer María Rilke, algo tuvo con Victor Tausk (un discípulo menor de Freud), cultivó la amistad, el amor y el intercambio de confidencias psicoanalíticas y amorosas con el mismo Freud e inmiscuyó incluso en su matrimonio al poeta Paul Ree. Tales relaciones sólo podría establecerlas una mujer inteligente, alta, de frente despejada, con ojos luminosos, no bella mas sí atractiva y, por sobre todo, intranquila. Su primer “pololo” fue Hendrik Gillot, un pastor con el que leyó algo de teología y a Kant. Sin exagerar, ella había sido la filosofía para Nietzsche, la poesía para Rilke y, su mayor logro, ser la psicología para Sigmund Freud. Lo que predicó y escribió lo negó con todos los hombres a los que amó: Lou les sirvió de espejo, los promovió a que desarrollaran lo mejor de sí, Freud incluido.

⁹ Esto significa que sobre una calidad humana innata como la emoción del amor romántico se construye socialmente el sentimiento del amor. No podemos dejar de recordar una idea de Santo Tomás de Aquino, reflexionando en un sentido que se puede considerar sociológico, la cual sostiene que, junto al trabajo, la amistad (que es equivalente al amor) nos hace integrarnos a la vida social; el amor tiene así una condición natural básica y, desde allí, se perfecciona. Según este santo filósofo, “el amor tiene su raíz en el apetito concupiscible (que es biológico), pero tiene que ser superado el amor de concupiscencia hasta hacerlo amor de benevolencia [...el cual] se fundamenta en alguna comunicación; [...] La amistad fundada en el mero apetito concupiscente es una amistad posesiva y destructora del otro; sólo vale la amistad de benevolencia que quiere la construcción y realización del otro...” (Beuchot, 1991: 23-24).

¹⁰ Además, no tiene sentido construir una relación amorosa que no sea verdadera — en el sentido de que se adecue bien a la verdad— pues, como quiera que sea, el amor es una construcción (como es un medio de comunicación) de costumbres, de hábitos, esto es, una construcción moral. El amor también es una construcción artística —como representación de la realidad— y, por muy lejano que esté del estilo realista, también queda concernido con la verdad. Esto nos plantea una cuestión apasionante: ¿es posible buscar —y alcanzar— la verdad por medio del amor?

¹¹ La posición de Rubert de Ventós está en la página 31 y ss., y, a nuestro entender, bastante cercana al posmodernismo. Pero aun en el posmodernismo es posible encontrar un núcleo. Un intelectual argentino señala en un interesante y breve texto que

"por detrás o debajo de lo que aparece, un estrato trascendental más profundo, como foco de irradiación de sentido, o núcleo semantizador básico de las diversas configuraciones simbólicas que asume una sociabilidad al establecerse como tal. [...] En lo que hace a la condición posmoderna, lo mercantil sería, ...el hontanar *a priori* de todos los elementos discursivos que se materializan como comportamientos e instituciones juzgados como deseables y transmisibles por el sentido común" (Dotti, 1998: 125 y ss.).

¹² La búsqueda de una eternidad perenne, y la aceptación de ello como real, explicaría el éxito de los libros de Brian Weiss (2001) acerca de las "vidas pasadas" y los lazos eternos de amor. Por lo demás, especulando sobre el origen del lenguaje, tanto el "mentalismo" como el "mecanicismo"

plantean la existencia de algún factor común, sea mental (espíritu, voluntad o mente) o material (debido a causas idénticas a los procesos del mundo natural) que opera como una verdadera metafísica compartida (Gil, 2001). Lo mismo es válido para la lingüística de Chomsky, para quien la facultad del lenguaje, la gramática universal, es común a la especie.

¹³ Estamos siguiendo la distinción de Simmel, en op. cit. Es complementario el trabajo de Norbert Elias (1997). El capítulo referido al espacio privado, la cama o el dormitorio, son espacios privados que por sí mismos son neutrales, pero metaforizan un tipo de relaciones sociales y ciertas formas de privacidad e intimidad.

¹⁴ Referencias tomadas de todo el capítulo cuarto, en realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- AICHER, OTL y MARTIN KRANPEN. *Sistemas de signos en la comunicación visual*. Barcelona: Gustavo Gili, 1979.
- ANDREAS-SALOMÉ, LOU. *El erotismo*. Barcelona: Hesperus, 1998.
- BARTHES, ROLAND. *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós, 1985.
- BENJAMÍN, WALTER. "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica." *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- . "Sobre algunos temas en Baudelaire." *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*. Madrid: Taurus, 1993.
- BEUCHOT, MAURICE. "La filosofía de la amistad en Santo Tomás de Aquino." *Amor y cultura en la Edad Media*. Ed. Concepción Company. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- CAZENAVE, MICHEL, DANIEL POIRION, ARMAND STRUBEL y MICHEL ZINK. *El arte de amar en la Edad Media*. Palma de Mallorca: Medievalia, 2000.
- DIEGO, JOSÉ LUIS DE. *Roland Barthes. Una Babel feliz*. Buenos Aires: Almagesto, 1993.
- DOTTI, JORGE E. "Breves notas sobre el ethos posmoderno." *Razón y subjetividad. Después del posmodernismo*. Ed. Renato Cristin. Buenos Aires: Almagesto, 1998.
- ECO, UMBERTO. *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen, 1977.

- . *Kant y el ornitorrinco*. Barcelona: Lumen, 1999.
- ELIAS, NORBERT. *La civilización de los padres y otros ensayos*. Santa Fe de Bogotá: Norma, 1997.
- EVANS, DYLAN. *Emoción. La ciencia del sentimiento*. Madrid: Taurus, 2001.
- FERMAN, CLAUDIA. *Política y posmodernidad*. Buenos Aires: Almagesto, 1994.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, FELIPE. *Historia de la verdad y una guía para perplejos*. Barcelona: Herder, 1999.
- GIDDENS, ANTHONY. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1994.
- . *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestros días*. Madrid: Taurus, 2000.
- GREIMAS, ALGIRDAS JULIEN. *Semántica estructural*. Madrid: Gredos, 1971.
- GRUPO μ . *Tratado del signo visual. Para una retórica de la imagen*. Madrid: Cátedra, 1992.
- GUIRAUD, PIERRE. *La semiología*. México D.F.: Siglo XXI, 1986.
- LUHMANN, NIKLAS. *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*. Barcelona: Península, 1989.
- MARTY, CLAUDE y ROBERT MARTY. *La semiótica. 99 respuestas*. Buenos Aires: Edicial, 1995.
- MATURANA, HUMBERTO. *El sentido de lo humano*. Santiago: Hachette, 1995.
- . *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano desde el patriarcado a la democracia*. Santiago: Instituto de Terapia Cognitiva, 1993.
- OVIDIO. *El arte de amar*. Madrid: Alba, 1998.
- RITZER, GEORGE. *Teoría sociológica contemporánea*. México D.F.: McGraw Hill, 1993.
- RUBERT DE VENTÓS, XAVIER. *Crítica de la modernidad*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- SIMMEL, GEORG. *On Individuality and Social Forms*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- SOMBART, WERNER. *Lujo y capitalismo*. Santiago: Cultura, 1935.
- SONNESON, GÖRAN. "De la retórica de la percepción a la retórica de la cultura." <http://www.arthist.lu.se/kultsem/sonesson/retorica1.html>
- WEISS, BRIAN. *Lazos de amor*. Punto de Lectura, s.d.c. 2001.