

HUMANITAS
1999

**ANUARIO DEL CENTRO DE
ESTUDIOS HUMANÍSTICOS**

26
✱

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

responde a un curso de noviembre y diciembre de 1968 (aunque se publicó póstumamente en 1989).

²⁸ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 105.

²⁹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 230.

³⁰ *Ibid.*, pp. 214 y 215.

³¹ *Ibid.*, p. 219.

³² A. Pintor, *Realidad y verdad*, p. 334 y 331.

³³ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, p. 104.

³⁴ *Ibid.*, p. 199.

³⁵ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, pp. 59-60, remitiendo en este contexto a *Sobre la esencia*, p. 104.

³⁶ Cfr. por ejemplo *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 220, e *Inteligencia sentiente*, pp. 134-136.

³⁷ X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, pp. 237-238.

³⁸ X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 238.

³⁹ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, pp. 93-94.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 94.

⁴¹ A. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1988, p. 26.

⁴² D. Gracia, *Voluntad de verdad*, p. 109. (Cfr. *Sobre la esencia*, p. 104; *Inteligencia sentiente*, pp. 59-60, 85; *Inteligencia y logos*, p. 238; *Inteligencia y razón*, pp. 93-94).

⁴³ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, p. 113. (Cfr. *Inteligencia sentiente*, p. 35).

⁴⁴ X. Zubiri, "Notas sobre la inteligencia humana", *Asclepio* 18/19 (1967-68), p. 346.

⁴⁵ Contra este carácter residual se ha expresado de diversas maneras Zubiri (*Sobre el sentimiento y la volición*, p. 230; *Inteligencia sentiente*, p. 85), porque ahora el análisis zubiriano de la sensibilidad, de inspiración fenomenológica, no la considera algo residual: "la sensibilidad no [es] una especie de residuo 'hylético' de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma".

⁴⁶ J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988 y *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

⁴⁷ P. Laín, *Cuerpo, alma, persona*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, pp. 115-116 y 201-202.

EL AMOR PERSONAL

Dra. Luz García Alonso
Academia Hispanoamericana
de Ciencias, Artes y Letras,
correspondientes de la Real
Española

El amor es la actualidad del apetito, la a petición en algunos casos y, en todos, el fundamento de la petición. El amor es la unión entre el bien y el apetito, la coadaptación entre ambos.

Toda pasión implica la pasión amorosa, todo querer es amor en última instancia. Amar es sucumbir al atractivo del ser. La realidad es multiatractiva y el apetente es profundamente vulnerable frente a ese atractivo. Es por eso que el amor inflama la realidad, la respuesta amorosa no se hace esperar ante los requerimientos de lo que se capta como bueno.

Sin embargo, ello no significa que el amor se bonifique a sí mismo. Hay amores que pueden ser perversos, aunque sean naturales y psicológicamente plenos, en ellos la maldad se debe a una deficiencia en su ordenación al fin debido, a una falta de ser de orden, ya que el orden es también una realidad. El motor de toda acción es el amor, de todo heroísmo y de toda villanía. Por eso la misión de la fortaleza y de la templanza es la reordenación de los amores pasionales. El cometido de la justicia es someter los amores racionales. La tarea central de la moralidad consiste en regular los amores en función del fin eterno: suprimir o fomentar algunos y crear otros.

"El motor de toda acción es el amor... de todo heroísmo y toda villanía". "En el amor está la salvación del mundo y en él está también su ruina". La realidad del amor es bivalente: hay amores positivos y amores destructivos; amores virtuosos y amores viciosos. El amor es una razón análoga que se predica proporcionalmente del amor natural, del pasional y del voluntario.

El amor que constituye la fuerza integradora de las cosas consigo mismas, el que hace que el río fluya hacia el mar, que los satélites sigan su órbita y el oído tienda al sonido, el amor como inclinación espontánea a su objeto, no procedida por ningún conocimiento, es al que se le llama *amor natural*.

El amor a los bienes sensibles como el vino o el platillo succulento, el clima agradable y, en general, a cualquier bien placentero, es el amor elícito, o precedido de conocimiento sensible.

Si la inclinación del apetito es hacia lo bueno descubierto por la inteligencia, el amor es elícito intelectual o amor voluntario. El amor de la voluntad es espiritual, ama lo real aunque no lo palpe, es recio y puede ser permanente y desinteresado. Entre los afectos de las bestias y los del hombre hay un abismo, la voluntad es la explicación de tal diferencia. La voluntad se coloca en la cúspide de lo afectivo, el amor voluntario es más cálido y no es condicionado como el sensible, es libre y creativo porque es el amor más propiamente humano.

El lugar en el hombre de estos tres tipos de amor

Cada una de las facultades humanas es un apetito natural que ama su objeto propio, esto es, amor natural en el ser racional, tanto como lo es su apetencia ciega de persistir siendo. Desde luego, el amor natural no es exclusivo del hombre, cabe también en los seres inorgánicos y en los vegetales. El amor natural tiene lugar en todos y cada uno de los seres.

El amor pasional, en cambio, es el propio del reino animal. Las bestias —y los animales racionales en cuanto animales— padecen el amor sensible. El gato ama la leche y odio al perro, desea al ratón, tiene aversión al agua, espera conseguir su presa, se desespera de estar encerrado, se enfrenta con audacia a la víbora, teme al león, se entristece si está enfermo y, ronroneando, demuestra su alegría.

El voluntario es el amor propiamente humano, del que carecen tanto los seres inorgánicos como los vivientes vegetales y los vivientes irracionales.

Si el amor voluntario o amor racional se dirige hacia algo bueno en sí mismo, considerado como fin, es amor de benevolencia. De lo contrario, al dirigirse hacia algo que no se quiere por sí sino por otro, el amor se llama de concupiscencia.

Sería erróneo suponer que el amor constructivo es el de benevolencia y el negativo el de concupiscencia, como lo sería el conjeturar que es bueno el amor voluntario y malo el pasional. Ciertamente existe jerarquía entre los amores y el de mayor jerarquía es —en el orden de la naturaleza— el amor de benevolencia. Sin embargo, no siempre es apropiado profesar el amor de benevolencia. La calificación moral del amor depende de la recta razón que

mira la ordenación del apetito respecto al fin en función de la naturaleza de los seres.

Todos estos tipos de amor, desde el natural hasta el de benevolencia, consisten en la proporción o adecuación entre el bien y el apetito. En el caso del amor natural, la coadaptación está dada; en el caso de los amores elícitos, tanto del sensible como del volitivo, hace falta descubrir la adecuación para que surja el amor.

La causa del amor es el bien. El bien, como fin, atrae al apetito. El bien como esencia lo informa en cuanto tiene razón de semejanza. Sin embargo, la semejanza no es causa de todo amor ya que la identidad tiene prioridad sobre ella y funda un amor más perfecto. La semejanza puede entenderse de dos maneras. El primer tipo se da entre dos seres que poseen en acto una misma forma o esencia, cabe entre dos artesanos o entre dos hombres. El segundo tipo de semejanza se da entre dos seres cuando uno de ellos tiene en potencia lo que el otro posee ya en acto, porque en la potencia está, en cierto modo, el acto gracias a la relación trascendental que los une. Así, con este segundo tipo, son semejantes el sediento y el agua, el estudioso y la ciencia, el capullo y la mariposa. El conocimiento no es causa esencial sino causa accidental del amor, es su condición indispensable.

Amores de concupiscencia y benevolencia

Ya los griegos clásicos formularon explícitamente la distinción entre el *amor difusivo* nacido de la riqueza y el amor que, procedente de la precariedad se profesa a lo necesario para remediarla.

La reflexión a propósito de estos ejemplares afectivos, se ha hecho lugar común a lo largo de la historia del pensamiento. Algunos filósofos han pintado en blanco y negro la diferencia entre el “amor a” o directo y el “amor para” o indirecto, describiéndolos de un modo más bien imaginativo y material. Aristóteles aporta una visión llena de matices, la cual aun presentado las dificultades de comprensión inherentes de una concepción intelectual y formal, ofrece los elementos de una solución tan asombrosamente armónica como apegada a la realidad.

Santo Tomás sigue por esta vía de la distinción entre concupiscencia y benevolencia.

Al bien que se quiere para un sujeto, se le tiene amor de concupiscencia. *Amor al éxito* que se quiere para un hijo, *amor a la salud* que se quiere para un paciente, *amor al pastel* que se compra para un amigo.

Al sujeto para el cual se quiere el bien, se le tiene amor de benevolencia. *Amor al hijo* para quien se quiere el éxito, *amor al paciente* para quien se quiere la salud, *amor al amigo* para quien se quiere el pastel.

El amor de benevolencia se funda en la identidad del mismo ser, o bien en la semejanza entre dos seres en acto. El amor de concupiscencia se basa en la semejanza entre un ser en potencia —el apetente— y otro en acto —lo apetecido—. De esta última manera, el hambriento ama al alimento, el enfermo la salud, el torpe la habilidad. En cambio, en función de la identidad, el ser se ama a sí mismo con benevolencia y el hombre ama a otro hombre —su “semejante”— también con benevolencia.

El amor de concupiscencia es por tanto el que se le tiene a un bien al que no ama de modo absoluto, sino al que se ama para otro.

El que un bien se ame para otro no significa —como se acaba de apuntar— que no se ame el propio yo. César puede querer la victoria para sí mismo y, al hacerlo, ama la victoria con amor de concupiscencia.

El amor de benevolencia se profesa al sujeto para el cual se quiere el bien, a este sujeto se le ama por sí mismo y en absoluto.

El que este amor sea “para” otro, no significa que el término del amor no pueda ser el propio yo. Cada hombre se ama a sí mismo con amor de benevolencia. No obstante lo anterior, el amor de concupiscencia es un amor directo —en nominativo— mientras que el de benevolencia es un amor directo —en dativo. Hechas estas consideraciones, caben algunas dificultades: lo amado se ama porque es bueno para el amante, lo perfecciona, lo actualiza . . . Pero ¿qué perfección le puede otorgar el amigo al yo? El amigo, como amigo en cuanto fin indirecto, no perfecciona. Puede tratarse como bien directo, se puede querer a Pablo sólo porque su simpatía recrea al ego y —lejos de desearle bienes— colocarlo en el papel de bien (diversión) que se desea para propio yo. Pero en este desempeño, si Pablo no se considera como un bien perfeccionante para apetente, ¿cuál es la razón de amarlo? Más aún, ¿cuál es la razón del amor propio —amor indirecto también— si el yo no se auto-perfecciona?.

En efecto, el bien se ama por apetecible y apetece porque perfecciona, pero para que perfeccione no es necesario que se carezca de él; que se trate de un bien ausente. Un bien ya poseído puede ser tan apetecido, tan amado como el que no se tiene.

Platón decía que lo apetecible era aquello de lo que carecía el apetente. Santo Tomás no reduce así el campo del apetito.

La persona se encuentra constituida por una serie de perfecciones substanciales que por lo mismo ama para sí antes que ningún otro bien que pueda perfeccionarla de modo accidental. Antes que amar la ciencia que perfecciona por adornar el espíritu, se ama la propia persona, su esencia. El auto-amor es posible porque el yo se halla integrado por perfecciones no sólo poseídas sino, más aún, esencialmente constitutivas.

Así las cosas, el fin directo por constituir a la persona para quien se lo quiere se convierte automáticamente en fin indirecto. Al integrarse en un mismo tiempo el fin directo y el fin indirecto ya es posible hablar de un auténtico fin, puesto que este último siempre se constituye por el mismo proceso genético, a partir de fin directo si se tiene en cuenta la noción humana de apetito.

¿Se podría asentar ahora que el amor de concupiscencia es interesado mientras que el de benevolencia no lo es?

Autores como Verneaux, Nicolas y Rousselot han hecho tal identificación gracias a la cual más tarde se dificulta explicar la posibilidad de un amor desinteresado.

Pero, ¿cómo decir que es interesado el amor que yo tengo al éxito (fin directo) que deseo para un amigo? (amor de concupiscencia); ¿cómo puede ser interesado el amor al bienestar (fin directo) que se quiere para un hijo? (amor de concupiscencia); ¿cómo podría calificarse de interesado el deseo (de concupiscencia) de que Dios sea glorificado?

Identificar el interés con el amor de concupiscencia y el desinterés con el de benevolencia es una tentación primaria en la que frecuentemente se incurre por seguir el modelo de las divisiones materiales y no el de las formales.

Por otra parte, el amor que se profesa al propio yo es, según la definición de Santo Tomás, amor de benevolencia pues esta clase de amor se le tiene “al sujeto para el cual se quiere el bien”.

Es por tanto en la identificación de estos binomios en la que radica el fondo de la confusión.

El amor propio es interesado —le interesa su perfección— aunque sea de benevolencia; y el amor al caramelo que Juan quiere para Luis, es desinteresado aunque sea de concupiscencia.

Lo que es cierto es que el amor de concupiscencia, cuando los bienes apetecidos se refieren al yo, es interesado. Y, generalmente, en el amor de benevolencia, cuando el sujeto no es el yo sino otro, el amor es desinteresado.

El término principal del amor es la persona mientras que la cosa buena que para ella se quiere es un término secundario o intermedio. Es una consecuencia obligada: la persona es fin, y el fin es la razón por la que se quiere un bien.

Se ama a una persona porque está constituida por fines directos, pero si esos fines directos se aman (aun como constitutivos de la persona) es porque perfeccionan a alguien (al yo o al amigo); esto significa que están en el orden de los medios mientras que los fines indirectos son verdaderamente fines. Al formularse la pregunta, ¿en qué perfeccionan los fines indirectos al sujeto, en qué se perfecciona el propio yo?, debería responderse que por no estar ordenado el fin indirecto a perfeccionar a ningún otro no lo hace, no es un bien útil; en cambio, él mismo es ya una perfección constitutiva y, substancialmente, es un bien honesto.

La división del amor racional en amor de concupiscencia y amor de benevolencia por estar fundada en la realidad objetiva es una división auténtica. El amor se especifica por su término, pero este término es doble: aquello que se ama (fin directo) y aquel para quien se ama aquello (fin indirecto).

El término amistad tiene dos acepciones, una corresponde como sinónimo del amor de benevolencia, la otra implica una mutua benevolencia entre los amigos, llevada a cabo mediante una libre elección.

A la filosofía, ciencia de todas las cosas, no le está vedado el tratar ningún tema. Ya Aristóteles asentó que la metafísica, ciencia del ser en cuanto ser, tiene al dios, al theos, como objeto principal, ya que es el ser perfecto. Este filósofo pagano y precristiano descubre y demuestra la existencia de Dios a través de la razón natural. El tema de Dios es común a la filosofía, a la revelación, y a la teología, así como el tema del hombre es común a la filosofía, a la psicología experimental y a la medicina. Por ser una ciencia universal, la filosofía puede reflexionar también sobre los temas de la religión y de la teología, siempre que los aborde al modo filosófico y que no introduzca verdades reveladas como filosóficas sin las pruebas correspondientes. Esta digresión pretende aclarar que el presente trabajo *discurre por los cauces de la filosofía*.

El amor puro

El problema del amor puro se plantea al preguntarse: “¿Cómo puede amarse el bien por él mismo ordenándose el mismo sujeto a él, cuando el bien no puede provocar el amor más que en razón de su conveniencia en vista de aquel que lo ama?”. O bien al preguntarse, “¿es posible un amor que no sea egoísta?”. O con la fórmula: “En el movimiento apetitivo voluntario, el bien absoluto, que es sin duda alguna el bien último directo, ¿Es también fin último indirecto, o por el contrario es el bien propio el que juega este papel?”. O, finalmente: “Si hay en nosotros dos amores, el de nuestra felicidad personal y aquel por el cual preferimos a Dios con respecto a nosotros, ¿cuál es el fundamental, el primordial, si no en el orden concreto de las manifestaciones psicológicas, al menos metafísicamente en la esencia misma de la primera inclinación natural de la voluntad?”

El problema del amor puro se inicia en el Medioevo, lo replantean Fenelón y Bossuet en el siglo XVII y lo tratan hoy, entre otros, Nygren, Rousselot, Nicolas, Lewin, Pieper, Garrigou-Lagrange.

La doctrina de Santo Tomás sobre el amor, lejos de romper con Aristóteles continúa su pensamiento pero enriqueciéndolo con las aportaciones del cristianismo, que es la religión del amor. Dentro de la síntesis epistemológica realizada por el Aquinense descuella la riqueza de la patrística, la que —además de aportar líneas y verdades filosóficas— constituye el complemento de las santas escrituras, pues en ella se recoge por escrito la tradición oral, con una y otra se integra la revelación.

El pensamiento tomista, por su mesura, objetividad y asombrosa lucidez, cobra una gran importancia en la solución del problema del amor puro. Lo que Tomás vierte en su teología, San Francisco de Sales lo vuelca en su mística. *El Tratado del amor de Dios*, del obispo de Ginebra, predica una espiritualidad basada en la dulzura, más atenta a la misericordia con uno mismo que al anonadamiento o al desprendimiento sobrehumanos.

La concepción estática del amor —clasificada y descrita por Rousselot—, de origen cristiano, consiste en apartar al sujeto del amor propio, y proporciona directamente el grado de desprendimiento del ego con la perfección del amor.

“La concepción física o natural del amor —escribe este autor— consiste en fundar todas las formas de *amor* en la tendencia necesaria que tienen los seres de la naturaleza a buscar su propio bien”.

Aunque dentro de esta postura colocan algunos autores a Santo Tomás, Garrigou-Lagrange sostiene que esta tesis es solamente uno de los aspectos de su doctrina, éste es también mi sentir.

Errores extremos por lo exagerados, son, por una parte el subjetivismo, en el cual se sitúa al ego como centro y punto principal —acaso único— de la realidad; y por la otra parte el panteísmo, en cuyo seno el amor a Dios o a otro no ofrece ninguna dificultad, puesto que todo hace unidad y se identifica con el yo.

Nicolas y Verneaux han calificado esta querrela de pseudo-problema y aun Rousselot dice que “la doctrina de Santo Tomás no se opone a la concepción estática más que en el punto en que aquella deja de ser efusión lírica para convertirse en teorema de ontología”. Garrigou opina que la oposición entre Santo Tomás y San Bernardo, Ricardo y Kempis, es cuestión más bien de método que de doctrina. Particularmente acerca de San Bernardo, afirma de este último que en vez de oponerse su doctrina al sistema tomista, se incorpora a él como uno de sus aspectos; el pensamiento del Angélico incluye y trasciende el pensamiento de San Bernardo.

En distintos pasajes de la *Suma Teológica*, Santo Tomás escribe: “Todo apeetece su perfección”, “porque apeteciendo cada uno su perfección” “Supuesto que Dios no fuera el bien del hombre, el hombre no tendría ninguna razón para amar a Dios”. “Todo lo que es amado por nosotros, es amado como nuestro propio bien”.

Es un hecho palpable que todo ser se ama primariamente a sí mismo por apetecer su perfección. Que a partir de este amor —como primer paso inicial— y sin abolirlo, sea posible un amor desinteresado hacia otro, es lo que afirma Santo Tomás.

El amor a Dios

Sostiene Tomás que: “Amar a Dios sobre todas las cosas es connatural al hombre y también a cualquier otra criatura”.

Y escribe en el *De veritate*:

“Así como Dios por ser primera causa eficiente obra en todo agente, así también por ser fin último, es apetecido en todo fin. Así pues, la virtud de la primera causa está en la segunda como los principios en las conclusiones”

La voluntad es una forma de apetito, por eso Santo Tomás busca y encuentra en la naturaleza del apetito en general la raíz de esta ordenación al amor de Dios, aunque ella, como racional, tenga ciertas peculiaridades propias, que ya se pondrán de relieve.

Este amor sobre todas las cosas (incluso sobre el propio yo) se halla implícito en cualquier acto de apetición. Aun el apetito natural tiene por centro y está ordenado a ese bien absoluto que es su fundamento. Las bestias al amarse, sin saberlo, aman a Dios más que a sí mismas.

El hombre para amar al modo humano, colocando su apetito en el rango que le pertenece, ha de explicitar este amor implícito. Para hacer de su voluntad no sólo un apetito sino un apetito racional, debe salir de la ignorancia de ese amor, ignorancia propia de los brutos, reflexionar sobre él mismo, y por medio de un acto de elección, explicitarlo. Esta explicitación es pues natural pero no necesaria.

Aun en el actuar pecaminoso, sin saberlo, tiende realmente a Dios el pecador. Rousselot comenta que Santo Tomás “en vez de reducir el amor a Dios a no ser más que una forma del amor de sí, es el amor de sí al que reduce a no ser más que una forma del amor de Dios”.

¿Pero cómo conciliar afirmaciones tan diversas? Ello es posible gracias a la doctrina de la participación. Al tomar esta doctrina debe evitarse el error de interpretarla como un panteísmo, escollo que salva pulquérrimamente nuestro Doctor porque concibe al ser como análogo. Santo Tomás afirma que hay diversidad entre los seres, y supera así el monismo. Pero afirma también, al mismo tiempo, la conexión entre ellos, una semejanza que tiene lugar gracias a la participación. Participar es “recibir de una manera particular lo que pertenece a otro de una manera universal”.

La relación de dependencia que tienen los seres compuestos respecto al Primer existente (que tienen en sí mismo la razón de su existencia) es la que funda *la relación de semejanza entre todos los entes finitos*. Negar la comunicación —la semejanza— de los seres entre sí sería un error tan craso como el de pretender que todo es uno y lo mismo.

Todas las criaturas por ser actos mixtos existen por la existencia que les comunica Dios, que es ser absoluto y necesario. Antes, al analizar la naturaleza del bien se afirmaba que no era otra cosa sino el mismo ser considerado en su aspecto de apetecibilidad. Por eso el ente finito ama, más que a su propio ser, a aquello por lo que su ser es.

El bien absoluto —omnímodamente bueno—, al que tiende la voluntad, no es otra cosa más que el bien subsistente: Dios, pues el bien no es tal si no existe. El hombre no existe, no es y no es bueno más que en dependencia del Dios creador y conservador.

Desde el momento en que la naturaleza humana considerada en sí misma está ordenada a amar a Dios más que a sí, no hay por qué plantearse el problema como una reacción de la libertad contra ella, como si se hubiera de ir contra esta naturaleza para superar el egoísmo.

¿Cuál es la idea de Santo Tomás?, se pregunta Pieper, para responder: “No otra sino que esa noción interior de la que brota la expresión ¡bueno es que existas! únicamente adquiere su fundamentación y justificación en la realidad del *ser* bueno de la persona amada, y que este orden de cosas tiene vigor no solamente para nuestro amor a las cosas o a las personas, sino también a Dios (...) siendo así, ¿cómo es posible que alguien afirme que nuestro amor a Dios es “inmotivado”, “sin causa” o “soberano”? A estas razones se añade el comentario de Lewis: “Sería de una soberanía y de una vanidad idiota la criatura que se dirigiese a su creador y le dijera jactanciosamente: no me acerco a ti como mendigo, te amo sin interés alguno”.

Garrigou-Lagrange afirma:

“Los verdaderos bienes del espíritu coinciden con el bien en sí, y deseando con rectitud su propia perfección, amándose como se debe a sí mismo, el espíritu creado ama más aún a su Creador. Más aún, dejando de amar su verdadera perfección, el espíritu creado dejaría de amar a Dios”.

En el sermón 368, San Agustín ofrece esta paradoja: “¿Amas a tu alma? Entonces estás en peligro de que se pierda. Luego no debes amarla, puesto que no quieres perderla. Pero al no querer que se pierda, la estás amando”. En esta vida, la subordinación del amor propio al bien de Dios implica sacrificio, pero este sacrificio no puede ser sino transitorio.

No hay por qué preguntarse si en aras del amor puro se debe sacrificar la felicidad personal. El deseo de la felicidad no es un deseo desordenado, sino que coincide perfectamente con el bien amado.

Amor a los semejantes

Nicolas hace la advertencia de que:

Mientras el amor propio no puede dejar de prolongarse en amor de Dios salvo faltando a su ley fundamental, podría dejar de prolongarse hasta los otros sin, directamente al menos, abjurar de esta ley.

El yo existe como individuo gracias al ser absoluto, es natural que lo ame más que a sí mismo. Dios hace unidad con el yo, pero el prójimo es “lo otro”, un bien particular que no fundamenta, en la cadena de los medios y los fines, ninguna serie en la que se apoya el ego, es como el yo, un participando, una parte, un finito.

Es imposible amar al prójimo más que a sí mismo. Sólo puede amarse de este modo a un sujeto: Dios. Al otro se le podrá amar como a sí mismo, aunque no tanto como al propio yo, pues este es el fundamento del amor. Es más fuerte la unión por identidad que por semejanza. El amor a otro es posible por la semejanza que se encuentra en él, respecto al ego. Cuando el yo se reencuentra en el amigo es posible desearle bienes.

“Los signos que caracterizan la verdadera amistad —enseña Aristóteles— están evidentemente tomados de la forma en que el hombre la practica para consigo mismo”.

El amor a otro es posible por la semejanza que se encuentra en él respecto al ego. Cuando el yo se reencuentra en el amigo, es posible desearle bienes, pues se le desean como deseándolos para el propio yo. Al amigo, al alter ego, se le ama por lo que tiene de “ego” y no por lo que tiene de “alter”.

La identidad del yo se desdobra, extendiéndose por la semejanza, hasta el amigo. Por la semejanza que establece la naturaleza común, hay una simpatía natural entre un hombre y otro, el “yo” se abre al “tú”, las personas se unen. La semejanza puede ser de tipo más particular: comunidad de sangre, de carácter, profesión, aficiones, intereses, incluso comunidad de infortunio.

La comunidad de naturaleza es el fundamento sobre le que se levantan los otros tipos de amor de benevolencia, y causa un amor original; a los demás hombres, por el mero hecho de serlo, se les desea que se les trate con dignidad humana (se les desea un bien, esto es benevolencia). Es el primer

nivel del amor de benevolencia el cual deviene más y más profundo según se van encontrando semejanzas que unan más estrechamente.

Arsitóteles divide la amistad en útil, deleitable y honesta; sin embargo, de estas tres, sólo la última es verdaderamente tal. Cuando el amigo es sólo un medio por el que se procura diversión, bienestar, vanagloria, o cuando se le subestima convirtiéndolo en un simple objeto estético sin desearle bienes, haciéndolo converger hacia el ego como a cualquier otro fin directo, se ha roto la benevolencia, ha cesado la amistad.

Nicolas afirma que, fundada en la comunidad de naturaleza, es también la comunión de fin, causa de la amistad. Efectivamente, en el orden de la finalidad ésta es asimismo semejanza, no hay por qué reducirla únicamente al orden de la causalidad formal.

Más aún, la naturaleza es un bien, no ya como perfectible sino como perfecto. Así que la comunidad de naturaleza es, en última instancia, comunidad de bien, si se adopta esta segunda definición del Santo: bueno es lo perfecto.

Esto ayuda a comprender por qué no es posible el perfecto amor de benevolencia hacia los irracionales. Con ellos el fin no es común, no hay comunidad de vida, ni les es propia la posesión de bienes, como dice Santo Tomás en el artículo tercero de la cuestión vigésimo quinta de la *secunda secundae*.

«Hacia sí mismo no se siente amistad, explica Tomás, sino algo superior... Consigo mismo se vive en unidad, y este ser-uno está por encima del hacerse uno con otro. Y de la misma manera que el ser uno es lo primero frente al hacerse uno con otro, así también es el amor que se tiene el hombre a sí mismo, la forma primigenia y la raíz de la amistad. La amistad que sentimos hacia otro consiste en portarnos con él como con nosotros mismos». Y añade: «Todos se aman a sí mismos más que a los demás». Pieper comenta: «Esto es así, y no hay que lamentarse por ello, dado que, en definitiva, así estamos hechos, y por razón de nuestro ser de criaturas, en el mismo momento de recibir la creación de (nuestro) ser, fuimos lanzados por el camino de la propia plenitud, de la tendencia a la felicidad y a la realización de todo aquello que está contenido en germen dentro de nosotros».

Garrigou-Lagrange dice que:

“San Bernardo y Richard se sitúan en lo concreto y hace falta admitir que en el orden de

las manifestaciones psicológicas concretas lo que aparece generalmente ante todo, es el desordenado amor de sí mismos, propiamente dicho. Pero importa llegar más a fondo y considerar la esencia misma de la inclinación primordial de nuestra naturaleza tal como ha sido concebido por Dios desde toda la eternidad”.

El problema debe plantearse en toda su raigambre metafísica. Si no se cala así de hondo y se permanece en el plano de las puras manifestaciones, no se hace ciencia y existe el riesgo de todo análisis superficial, quedarse atado a las intrincadas apariencias.

Después de lo expuesto es más fácil comprender por qué el amor y el desprendimiento no son identificables. El desprendimiento es manifestación del amor a Dios y del amor a otra persona humana, pero a condición de que tal desprendimiento no lesione la obtención de la felicidad eterna de quien así ama. Dígase otro tanto del anonadamiento. Negarse a sí mismo, vaciarse de sí, alejaría de Dios si se pretendiera hasta el extremo de negarse la obtención del fin último. El amor es donación en la medida en que el donante es y mientras más sea. Dar objetos poseídos, enriquece. Esto significa que en el contexto del ser, *el amor es difusivo*. Pero el compartir generosamente los bienes exteriores no enriquece a quien los comparte en función de la carencia, sino en función del *ser* de quien comparte. La nada no es causa ni principio de nada.

Solamente Dios, ser perfecto, puede amar con total desinterés. El hombre sólo puede ser relativamente desinteresado. Dios quiere ser amado por el hombre y quiere que el hombre encuentre su felicidad en tal amor. Este desinterés relativo no significa que el hombre esté condenado al egoísmo, entendiéndolo por egoísmo el amor propio desordenado. El amor propio ordenado no es egoísta sino manifestativo de la esencia humana como principio operativo, que —estructurado así por Dios— une la motivación, la felicidad, la plenitud y el amor a Dios y a los demás en un mismo punto tan noble como luminoso.

Benevolencia y persona

La categoría del ser personal exige que sea tratado de acuerdo a la dignidad que le corresponde. Ese gran filósofo español que acaba de morir, Victoriano Rodríguez, define a la persona como el ser con derecho a la existencia. La persona humana, una vez en la existencia, existe sin término.

La muerte del hombre constituye un tránsito doloroso, pero no final, sino el comienzo de su existir intemporal.

Entre los homenajes que corresponden a la persona, debe estar entonces el del respeto por su existencia y el reconocimiento de que ella constituye algo deseable, un bien, una perfección. El ser con derecho a existir: la persona, es, de suyo, amable, digna de ser amada. El amor de benevolencia no sólo le es conveniente, sino que le es debido.

Aristóteles, en la *Ética Nicomaguea* (8, 2: 1155b), afirma que “sería ridículo desear el bien al vino (...) (o amarlo con amor de benevolencia), a lo sumo se desea que se conserve bueno para poder disfrutarlo”. En cambio, “no es lícito —hace advertir San Agustín (*In Epistolam Johannis at Parthos*, 8, 5, *Migne P.L.*: 35, 2058)— amar a las personas como el buen comedor que suele decir: adoro las ostras”.

Personas no son únicamente los demás, personas es el propio yo, persona y persona fundante es Dios. A todas ellas se les debe el amor de benevolencia. El orden del amor es: Dios, la propia persona y los demás hombres.

Aunque no es denigrante amar también a la persona con amor de concupiscencia, sería indigno amarla sólo con amor de concupiscencia.

Antes se sostuvo que el del amor puro más que un problema es un pseudo-problema. Desorbitada la preocupación por el egoísmo, pretende evitarse construyendo un romanticismo altruísta como un modelo alternativo con el que habría que substituir la idea del hombre en la mente de Dios y en la realidad de las cosas. Si el hombre se siente humillado por la naturaleza del amor a sí mismo, supone que enmendándole la plana a Dios puede justificarse. El hombre, dolido por no poder amar a Dios con un desinterés absoluto —de carácter divino— se rebela contra esta verdad. Tal actitud, por donde se la vea, es de una soberbia tan desmedida como inútil. Una soberbia más dañina que el supuesto egoísmo que pretende superar.

La elevación moral, el privilegio, la libertad y la gloria de amar, no consiste tanto en alejarse del egoísmo sino en amar a la persona como ésta merece ser amada. No es sencillo respetar a la persona profesándole el amor debido. Comparada con esta empresa, resulta más fácil el propósito de desprenderse del amor propio desordenado.

¿Podría considerarse una meta de elevación moral el que una madre, amando a su hijo —supuestamente más que a ella— amara en él más su libertad que su honestidad y así apoyara su actividad como narcotraficante?

¿Es encomiable suicidarse para no molestar a los demás? ¿Ama a su novia quien la expone a ser una mujer fácil o una madre soltera? ¿Es sublime el amor conyugal del esposo que permite que su esposa se convierta en matrimonio consintiendo, por compasión, que se practique un aborto?

El amor de benevolencia no debe consistir únicamente en desear bienes a la persona amada, sino en desearle los bienes que corresponden a su dignidad.

El amor de benevolencia debe querer para la persona todos los bienes requeridos respecto a la conservación de su vida, su honra, sus posesiones materiales y respecto al enriquecimiento de su espíritu: los hábitos científicos o técnicos que perfeccionan a la inteligencia y las virtudes que perfeccionan a la voluntad.

La mejor benevolencia es la que desea los bienes mejores. No solamente la benevolencia se alegra porque el amado exista, sino la que desea que alcance su meta última: la felicidad.

La persona es, entre los demás seres, el único, que tiene derecho a la existencia, pero a la existencia en toda la extensión de la palabra. Una vez otorgado el ser a la persona, Dios no se lo rehúsa jamás. El hombre que existe, existirá por toda la eternidad. Lo más importante para el hombre es alcanzar a Dios, su fin último, la meta de sus metas, porque sólo en Dios, bien absoluto, el hombre sacia su sed de felicidad.

La mejor benevolencia respecto al Dios personal, es la que se alegra de que Dios sea Dios, la que se complace en sus perfecciones y la que sabe hacer coincidir las metas de ambos. En el verdadero amor a Dios se armoniza lo que Dios quiere para el hombre: la felicidad humana y lo que el hombre quiere para Dios: la gloria divina. La unión permanente del hombre con Dios es el bien de ambos, porque Dios modeló al hombre para que buscando en rectitud y en verdad su felicidad, se encontrara con Él.