

HUMANITAS
1999

**ANUARIO DEL CENTRO DE
ESTUDIOS HUMANÍSTICOS**

26
✱

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

FILOSOFÍA DEL AMOR

Dr. Mariano Crespo
Internationale Akademie für Philosophie
Liechtenstein¹

A Pablo

INTRODUCCIÓN

No cabe duda que una de las realidades más interesantes que tienen lugar en el ámbito de la persona es el amor. Se ha dicho mucho acerca de él y de su carácter específico. Poetas, literatos, filósofos y teólogos de todos los tiempos han ensalzado su sublimidad y alguno de ellos incluso ha llegado a afirmar que «sólo el amor es digno de fe».² No cabe duda que amar y sentirse amado son experiencias que engloban a la persona en su totalidad. Quién ama y quién experimenta ser amado llega a percibir la realidad habitual que le rodea de una forma diferente. Aspectos que no tenían una relevancia especial, adquieren de repente una importancia como antes no se había pensado. Es precisamente a esta *centralidad del amor* a la que se refería San Agustín cuando caracterizaba a éste como el *peso* de una persona. Por consiguiente, reflexionar sobre el amor supone hacerlo sobre una de las realidades más importantes para la persona, y en última instancia, sobre la persona misma.

Sin embargo, existen dos peligros a la hora de hablar del amor. En primer lugar, en muchas ocasiones se ha considerado que el amor es un fenómeno puramente psicológico, y que por tanto, escapa a cualquier análisis racional. En el amor aparecerían mezclados toda una serie de aspectos subjetivos, que varían de persona a persona y que harían imposible una consideración del amor en general. A lo sumo podríamos hablar de distintas experiencias de amor, pero no de en qué consiste el amor. Ahora bien, si esto fuera así, tampoco serían posibles análisis de fenómenos tales como el conocimiento o la voluntad. Nadie pensaría que por el hecho de que conocer y querer sean actos personales, ello signifique que su estudio deba reducirse al ámbito de lo puramente psicológico. En segundo lugar, se ha intentado reducir el amor a algo que no es y se ha dicho, por ejemplo, que no es sino un instinto sexual sublimado (Freud), o el modo de acallar el sentimiento de "separatidad" experimentado por los seres humanos con respecto a la naturaleza (Fromm). No obstante, resultante evidente que el amor y el instinto sexual son dos realidades diferentes y que no tiene ningún sentido querer reducir el uno al otro.

Sería muy pretencioso de mi parte querer intentar un análisis exhaustivo de todos los aspectos relacionados con el fenómeno del amor. Lo que me propongo es establecer algunos elementos esenciales de esta consideración filosófica del amor que haga justicia a la riqueza y dignidad, tanto de la persona como del propio amor. Primeramente me referiré a los presupuestos epistemológicos del amor, en segundo lugar me ocuparé de los aspectos que han de ser tenidos en cuenta, a mi juicio, por toda *Filosofía del amor* y, posteriormente, les ofreceré una breve descripción de los rasgos o características principales del amor.

Presupuestos epistemológicos

Antes de abordar directamente cuáles son los elementos fundamentales del amor, quisiera referirme a cuál ha de ser, según mi criterio, el modo en el que hemos de acercarnos a esta realidad si queremos conocerla en forma adecuada.

Primero, pienso que la actitud con la que hemos de acercarnos al fenómeno del amor ha de ser una actitud *fenomenológica*. Con este término me refiero a un enfoque a través del cual se pretenda acceder a las cosas mismas, esto es, a las cosas en su darse a sí mismas. En este sentido, y como señala Max Scheler,³ la orientación o el enfoque fenomenológicos son radicalmente distintos del procedimiento metódico con el que operan las ciencias positivas. Aquí no se trata de la observación, la inducción y la experimentación, como sucede en el caso de una ciencia empírica como la física. La filosofía fenomenológica es aquella que tiene como característica fundamental un "contacto vivencial con el mundo mismo", no mediado éste por ningún tipo de símbolo que impida el acceso directo a las cosas mismas. En este sentido, podríamos decir que la fenomenología constituye el empirismo y el positivismo más radicales. Fenomenólogo es aquél que funda todos sus conceptos y proposiciones en el contenido mismo de la vivencia, renunciando a toda sistematización prematura o prejuicio asumido acríticamente. Este es el "principio radical de la experiencia propio de la fenomenología". De modo que la verdad de las proposiciones que el fenomenólogo formula permanece suspendida hasta que éstas no hayan "superado satisfactoriamente" el examen de la experiencia. Vistas así las cosas, las discusiones acerca del criterio para probar la realidad de una cosa mentada o la verdad de un juicio pasan a un segundo plano. Lo que realmente importa es el darse a sí mismo de algo mentado.

A pesar de esta semejanza con el empirismo y el positivismo en lo que se refiere a la fidelidad de lo dado en la experiencia, existen, claro está,

grandes puntos de discrepancia con respecto a estas corrientes filosóficas y que podemos resumir, con Scheler, en tres:

En primer lugar: el empirismo y el positivismo (y también la filosofía de Kant) manejaban un concepto demasiado estrecho del término *experiencia*. Experiencia era única y exclusivamente la captación de algo a través de los sentidos. Ello suponía una reducción de lo dado en la vivencia a lo experimentado sensiblemente, a lo vivido por medio de los sentidos. El error consistía, justamente, en no apreciar que el concepto de experiencia es más amplio que el concepto de sensación o impresión. Podemos decir, pues, que tenemos experiencia de realidades no sensibles como, por ejemplo, la belleza de una obra de arte como la catedral de Toledo, la bondad de una persona, la inocencia de un niño, etc.

La segunda gran diferencia entre empirismo y fenomenología se refiere a la existencia de entidades *a priori*. Con este término me remito a entidades necesarias cuya validez no puede ser extraída de la experiencia sensible. Permítanme que aclare lo que quiero decir con un ejemplo: consideren los estados de cosas (o hechos) que constituyen los correlatos objetivos de las proposiciones siguientes: "el calor dilata los cuerpos a 100 grados centígrados" y "de toda promesa surgen una pretensión y una obligación". Tenemos la impresión de que aquí se trata de dos hechos completamente diferentes. Si nos fijamos en el primer hecho nos damos cuenta de que se trata de un hecho contingente, no necesario en sentido estricto. El primero es contingente; sucede, pero podría no suceder. La observación de muchos casos en los que la actuación del calor ha provocado la dilatación de los cuerpos nos permite suponer que el resto de los casos no observados se comportan del mismo modo. Ahora bien, esta necesidad a la que llegamos por medio de la constatación real y de la inducción es, por así decir, una necesidad contingente, una necesidad que no es más que alta probabilidad. En principio, no queda excluida la posibilidad de que en el futuro se descubra que no es realmente el calor lo que dilata los cuerpos, sino un factor hasta ahora desconocido. Por consiguiente, nadie puede afirmar que el estado de cosas que constituye el correlato objetivo de la proposición "el calor dilata los cuerpos" es absolutamente cierto. El fundamento último de que nunca podemos llegar a una certeza absoluta acerca de este estado de cosas reside en que nunca podremos intuir una conexión tal en su necesidad. Sin embargo, si atendemos al hecho de que de toda promesa surge una obligación por parte del que la realiza y una pretensión en el destinatario de la promesa de que ésta se cumpla en el segundo, notamos que se trata de un hecho que se nos da como no pudiendo ser de otro modo, o sea, como algo esencialmente necesario. Esta necesidad que aquí percibimos es un momento inmanente al hecho. Se trata de un dato último, que no puede ser deducido de otra cosa y que, por tanto, no puede ser explicado, sino que lo

aprehendemos directamente con certeza absoluta. En nuestro ejemplo, la necesidad se funda en la esencia de la promesa y no, como Reinach escribe con humor, en que "sea realizada por sujetos que caminan erguidos sobre dos piernas y a los que llamamos hombres". Se trata, pues, de una necesidad esencial. Mientras que, el "principio radical de la experiencia" conduce de la fenomenología a la justificación del apriorismo y, aún más, a la ampliación de este concepto, el positivismo y el empirismo eran radicalmente antiaprióricos. La aprioridad de ciertos estados de cosas, que defiende la fenomenología realista, no es un carácter que venga dado por conciencia trascendental alguna, como Kant sostendría. El *a priori* del realismo fenomenológico se desmarca de toda forma de filosofía idealista en cuanto que se trata de un *a priori* que se funda, en última instancia, en la esencia de lo conocido. *A priori* no se aplica, en sentido primario, a una determinada clase de conocimientos o a la forma de ciertas proposiciones sino a "lo dado", a la esfera de los hechos.

Ello determina que todo aquello que vale para la esencia de estos hechos vale también *a priori* para todos los objetos de esa esencia. En consecuencia, la esfera de lo *a priori* no se reduce a lo formal —en este sentido, las proposiciones de la lógica son formalmente *a priori* para la aritmética y las proposiciones de la ciencia matemática para la física— sino que también hay un *a priori* material que encontramos, por ejemplo, en la teoría de los números, la teoría de las cantidades, la teoría de grupos, la geometría, la mecánica, la física, la química, la biología, la psicología.

En tercer lugar, la fenomenología se distingue del empirismo en que la primera recurre a la "plena vivencia espiritual". Dicho con otras palabras: la Fenomenología considera los contenidos esenciales que se dan inmediatamente en las vivencias y que se diferencian de todo cuanto se da sólo en semejante "oportunidad". Se trata, pues, de separar entre el contenido apriorístico de las vivencias del contenido concreto causal de la posible observación e inducción.

Elementos fundamentales de una filosofía personalista del amor

Después de haber considerado cuál ha de ser el modo en el que nos hemos de acercar al amor, pienso que es necesario poner de relieve los elementos fundamentales de toda filosofía del amor.

a) La diferencia insalvable entre personas y animales

Una filosofía personalista del amor cuyos fundamentos queremos esbozar aquí se basa en el reconocimiento de la novedad radical de la

persona con respecto a cualquier otro ser. En este sentido, la diferencia que existe entre las personas y los animales es una diferencia cualitativa que está fundada en la racionalidad de la persona. Ésta es capaz de comprender los objetos individuales, de nombrarlos, de formar conceptos a partir de ellos, de usar el lenguaje, de realizar actos libres, de amar a las otras personas por sí mismas, etc. Todos estos actos implican una racionalidad que en modo alguno poseen los animales. (Dicho sea de paso, esto no significa negar que los animales tengan un valor específico que hace, por ejemplo, que sea moralmente malo el torturarlos. Lo que sucede es que en la jerarquía de los valores ocupan un lugar inferior al de los seres humanos.)

b) La capacidad de la persona de relacionarse consciente y significativamente con los objetos

Una de las características fundamentales de la persona, y que hace de ella una realidad completamente nueva con respecto al resto de los seres, es la capacidad de trascenderse a sí misma en ciertas vivencias como el conocimiento o en respuestas como la duda, la alegría, el amor, el odio. Con esta nota me refiero a lo que también se ha denominado intencionalidad. Con el término intencional se alude a una relación racional, consciente, entre una persona y un objeto. Si pensamos en estados como la irritación, el cansancio, el mal humor, etc., nos damos cuenta de que éstos no parecen tener un objeto al que se dirijan.

Sin embargo, existen ciertas vivencias que implican la relación del sujeto, de la persona, con un objeto. Un ejemplo de este tipo de vivencias serían la percepción. La percepción es siempre percepción de algo que es externo a mí. Se trata de un ser consciente de algo que, por así decir, está en el lado del objeto, está frente a mí. En otras respuestas como la alegría, es más clara esta capacidad de la persona de trascenderse a sí misma. La alegría de algo. Estoy alegre porque estoy esta noche aquí con ustedes. El hecho como tal no es suficiente para originar mi alegría, debo conocerlo. Si no supiera que me ha tocado la lotería, no podría estar alegre por ello.

El conocimiento constituye una de estas "vivencias intencionales" que pertenecen específicamente a las personas. A través del conocimiento el hombre es capaz de captar esencias, sean necesarias o no, de hacer juicios, de derivar unos juicios de otros, etc. Asimismo, es capaz de captar a las otras personas en cuanto personas, esto es, en cuanto individuos dotados de un valor ontológico peculiar. Esta capacidad de captar a las otras personas en cuanto personas desempeña un papel fundamental en el amor. Me referiré a este punto un poco más adelante.

Esta capacidad de salir de sí mismo, de trascenderse en el conocimiento, constituye uno de los rasgos más importantes que definen la novedad de la persona. Todas aquellas teorías éticas que, basadas en el idealismo y en el subjetivismo encierran a la persona en su mera subjetividad, no hacen justicia a la novedad que representa la persona.⁴

c) *La libertad de la persona*

Otro de los rasgos característicos de la persona es la libertad.⁵ El término "libertad" es uno de esos términos que todos creemos entender perfectamente, pero que cuando hemos de explicarlo, tenemos dificultades. Con libertad nos podemos referir a la, por así decir, toma de posición ante un objeto que nos aparece revestido de cierta importancia. Esta toma de postura es motivada por la importancia del objeto y está en nosotros el decirle "sí" o "no". Un segundo sentido o dimensión de la libertad alude a la capacidad de engendrar acciones que no son el efecto de causas internas o externas, sino que surgen verdaderamente del centro de la persona. Esta capacidad de la persona de ser —con palabras de Aristóteles— "señor del ser y del no ser de sus acciones"⁶ constituye una esfera totalmente nueva de la persona. A través de ella podemos iniciar una cadena de actos que van desde los menos importantes hasta aquellos que tienen influencia decisiva en nuestra vida y en la vida de los demás. Evidentemente, factores como la educación, el medio ambiente, el carácter, pueden influir en la persona, sin embargo, estos factores nunca determinan a la persona en el sentido de una causalidad estricta, sino que siempre le queda la posibilidad de poder querer y obrar de otro modo.

d) *La afectividad en la persona*

Junto a la libertad, la afectividad constituye también una esfera típicamente humana. Aquí me refiero a las respuestas efectivas a ciertos objetos como la alegría ante el éxito conseguido por un amigo, la tristeza ante la muerte de un ser querido, el respeto y la estimación a una persona, la alegría ante el mal ajeno. Estas respuestas presuponen la importancia (positiva o negativa) del objeto al que responden así como el conocimiento de esta importancia.

En este orden de cosas, podría pensarse que en el ámbito de la afectividad reina una cierta "irracionalidad". A veces sentimos alegría o tristeza por ciertos acontecimientos y este "sentir" parece escapar a nuestra voluntad. Quizá hemos tenido la experiencia de experimentar, por así

decirlo, involuntariamente alegría en el mal ajeno y saber al mismo tiempo que ello no es algo moralmente bueno.

Creo que aquí hay que eliminar una cierta confusión en torno al término "sentimiento" como si éste fuera el ámbito de lo puramente irracional y arbitrario. A pesar de la dificultad del tema, pienso que también en esta esfera existe, por decirlo así, una cierta racionalidad. Hay, pues, ciertas respuestas afectivas que son adecuadas y otras que no. Ciertamente, estas respuestas no son libres en el mismo sentido en que lo son las respuestas de la voluntad. No están en nuestro poder del mismo en que lo están aquéllas. Pondré un ejemplo para expresar más claramente lo que quiero decir.

Pensemos en el acto de sacrificio llevado a cabo por Maximilian Kolbe en el campo de concentración de Auschwitz. Como todos ustedes saben, allí existía la práctica de que cada vez que se escapaba un prisionero eran ejecutados otros diez. En una ocasión, alguien se evadió del campo y los oficiales nazis procedieron a "seleccionar" a los diez que deberían ser ejecutados. Entre ellos figuraba un padre de familia que pedía clemencia a los oficiales debido a que si moría, ésta quedaría desprotegida. De repente, Kolbe da un paso al frente y pide reemplazar a este preso alegando que era sacerdote católico y que no tenía familia que dependiera de él.

Con independencia de la motivación que llevó a Kolbe a ofrecer su vida en lugar de la del padre de familia, a todos nos parece que se trata de un acto dotado de un valor ante el cual no debemos permanecer indiferentes. Si alguien permaneciera, por poner otro ejemplo, insensible ante los horribles crímenes cometidos en la antigua Yugoslavia o incluso se alegrara ante ellos, diríamos que en él existe una disarmonía entre algo que realmente es trágico y su respuesta. Volviendo al ejemplo de Kolbe, cuando percibimos el valor positivo de su acción nos damos cuenta que exige el respeto y la admiración. Por su parte, la respuesta afectiva que "pide" el valor negativo de los crímenes en la antigua Yugoslavia es la de la tristeza e indignación.

Toda filosofía que no tenga en cuenta esta esfera de la afectividad, y que reduzca a la persona a su vida intelectual o volitiva, fracasa a la hora de dar cuenta de la novedad de la persona.⁷

e) *La persona como sustancia racional*

Hoy día existen algunas teorías éticas que reducen a la persona a un centro de relaciones, de actos, a funciones cerebrales, a productos de instintos, de tendencias, etc., sin embargo, datos como el conocimiento, la

libertad, la racionalidad, ponen de manifiesto que la persona no puede ser reducida a algo diferente de sí misma. Dicho en positivo, la persona es algo en sí misma. Es a esta irreductibilidad a la que, por ejemplo, Boecio y Santo Tomás se referían cuando definían a la persona como *sustancia individual de naturaleza racional*. La persona, por tanto, posee un ser sustancial, subsiste en sí y no puede ser considerada como algo que, en última instancia, puede ser explicado recurriendo a otro tipo de realidades.

f) *La objetividad de los valores morales*

Otro de los elementos fundamentales de cualquier filosofía del amor reside, a mi juicio, en el reconocimiento de la objetividad de los valores morales. El mundo de estos valores se nos presenta con una peculiaridad y seriedad propias. Como decía anteriormente, refiriéndome al amor mismo, para comprender mejor el mundo de los valores es necesario "sumergirse" en él desde una actitud de admiración y, por tanto, de renuncia a explicaciones precipitadas. Es necesario ser fieles al dato moral que puede ofrecerse en la vida cotidiana, en la literatura. Para comprender más claramente qué es lo que quiero decir con *objetividad de los valores* y en qué sentido constituye ésta un elemento fundamental de toda filosofía del amor, permítanme que me refiera a dos experiencias.

Supongan, primeramente, que alguien nos elogia. Se trata de una experiencia agradable y placentera. No nos es algo neutral como el que una piedra esté a un lado u otro de una calle, sino que tiene una cierta relevancia para nosotros. Consideremos, en segundo lugar, una acción generosa como, por ejemplo, la del sacerdote Kolbe en el campo de concentración de Auschwitz, a la que anteriormente me refería. También en este caso su acto nos llama la atención, a diferencia de lo que ocurre en una actividad neutral de un hombre que enciende un cigarrillo o que se rasca. En efecto, el acto de sacrificio del padre Kolbe brilla como algo notable y valioso; lleva en sí el sello distintivo de la importancia. Nos produce admiración. Como afirma Hildebrand:

*No sólo nos damos cuenta de que ocurre ese acto, sino de que es mejor que ocurra a que no ocurra; de que es mejor que el hombre actúe de ese modo que de otro. Somos conscientes de que ese acto es algo que debe ser, algo importante.*⁸

Nos encontramos, pues, ante dos tipos diferentes de importancia a los que se refieren estos dos ejemplos. En el caso del elogio se trata de lo sólo subjetivamente importante; mientras que en el segundo, el acto de

generosidad del padre Kolbe, nos hallamos ante una acción que posee una importancia en sí misma, o lo que es igual, un "valor" en sentido propio. El elogio posee el carácter de importante sólo en la medida en que nos causa placer; mientras que la importancia de la acción del sacerdote Kolbe es independiente del deleite o del placer que nos provoque. La importancia de esta acción no surge de su relación con nosotros, sino de su propia dignidad.

Así, en el caso de lo subjetivamente importante se trata del ser agradable "para mí" o "para tí". Su cualidad reside únicamente en su atracción subjetiva. Lo que a mí me gusta a otro le puede disgustar, y viceversa. Piénsese en el caso del fumar.

Por consiguiente, existe una gran diferencia entre lo importante en sí mismo, el valor, y lo subjetivamente satisfactorio. Se trata además de una diferencia esencial. Nos encontramos ante dos puntos de vista completamente distintos. Ahora bien, tanto en la esfera de lo agradable, de lo subjetivamente importante, como en la de los valores se da una gradación. Así, no es lo mismo beber agua cuando tenemos sed y beberla en condiciones normales. En este sentido, hablamos de un placer mayor o menor. Se trata aquí de una escala de más a menos en la forma de intensidad o de una gradación según sea el placer físico, espiritual, profundo o superficial. Sin embargo, los conceptos de superior e inferior que aplicamos a la esfera de los valores tienen otro sentido diferente. Cuando decimos, por ejemplo, que la acción de donar sangre a un amigo que padece leucemia posee un valor más alto que prestar unos apuntes a un compañero, estamos utilizando "más" y "menos" en un sentido diferente a cuando afirmamos que me gusta más comer en un restaurante de lujo que en una taberna. En el primer caso, superior equivale a "más noble". En el segundo, a placentero. Resumiendo, podríamos decir que lo subjetivamente satisfactorio tiene *escala* y los valores *jerarquía*. Por tanto, la diferencia entre los dos tipos de importancia es una diferencia esencial.

Ahora bien, y como también apuntaba anteriormente, los valores exigen de nosotros una respuesta adecuada. Cuando nos enfrentamos a algo intrínsecamente importante, percibimos que los bienes que portan esta importancia exigen una respuesta adecuada. En este sentido, tenemos la impresión de que golpear al "David" de Miguel Ángel no parece una respuesta adecuada a la belleza objetiva de esta estatua. En cambio, en el caso de lo subjetivamente importante parece que ocurre algo distinto. Esto nos atrae o nos repele, pero no percibimos que sea necesaria una respuesta a ello y queda a nuestra voluntad seguir o no su invitación. Si un platillo apetitoso nos atrae, queda a nuestra voluntad seguir o no su invitación. Sería ridículo que alguien dijera que se ve sometido a la grave obligación de

comer en un restaurante lujoso o que ha vencido la tentación de perdonar a otra persona. La "invitación" del valor es totalmente distinta.

Por otra parte, la diferencia entre estas dos clases de importancia se refleja también con claridad en el tipo de respuesta que les damos. Volvamos brevemente a nuestros ejemplos anteriores: al considerar la acción del sacerdote Kolbe experimentamos entusiasmo ante el valor heroico de su acción. Este entusiasmo se traduce en una entrega de nosotros mismos a los valores y en un intento de trascender nuestro egoísmo. En el caso del interés en algo sólo subjetivamente satisfactorio, por ejemplo, satisfacer nuestro apetito comiendo en un restaurante, se trata de una adaptación del objeto a nosotros. Se trata de una relación que no tiene el carácter de una verdadera entrega.

Pero ahora demos un paso más. ¿Qué diferencia existe entre la felicidad que experimentamos cuando oímos un elogio o cuando, por ejemplo, teniendo sed, bebemos un vaso de agua y la felicidad que sentimos al llevar a cabo un acto de generosidad o cuando perdono a alguien que me ha ofendido? La diferencia que existe entre ambos tipos de felicidad no es una diferencia de grado, como si la felicidad experimentada al beber un vaso de agua fuera cuantitativamente inferior al gozo que sentimos al regalar algo a alguien. No. Se trata también de una diferencia esencial o, lo que es lo mismo, de dos "felicidades" completamente distintas. La pura satisfacción subjetiva sin relación alguna con los valores objetivos es una felicidad vacía. Así, por ejemplo, el placer sexual ha de ser buscado en cuanto que es expresión y cumplimiento de un amor que responde al valor. Por otra parte, si toda nuestra vida estuviera orientada a la felicidad en el primer sentido, a una felicidad egocéntrica, ésta acabaría destruyéndose a sí misma. Dicho con otras palabras, una felicidad sin valores es una felicidad vacía. Por el contrario, la participación en lo valioso en sí, en lo intrínsecamente importante, nos proporciona una felicidad más profunda.

En resumen, pienso que la objetividad del valor, entendido éste como lo intrínsecamente importante, constituye un elemento fundamental que debe tener en cuenta toda filosofía del amor.

g) La dignidad de la persona

Otro aspecto importante que ha de ser tenido en cuenta por cualquier teoría ética que quiera hacer justicia a la novedad radical que representa la persona es su valor único. Cuando hablamos del valor de un ser personal estamos ante algo intrínsecamente importante. Se trata de un valor que no depende de nuestros apetitos o inclinaciones. Una vez que una persona

existe, posee un valor y es imposible que lo pierda. Este valor intrínseco de la persona es el fundamento de su dignidad. Una dignidad que nos prohíbe, por ejemplo, usar a otra persona como mero medio para nuestros intereses.

En este sentido, Josef Seifert⁹ ha puesto de relieve cuatro fuentes de la dignidad personal a las que me referiré brevemente. La primera es la dignidad ontológica e inalienable que posee una persona simplemente por el hecho de ser persona, con independencia de si vive conscientemente o en "estado vegetativo", de si lleva a cabo acciones moralmente buenas o malas. En esta dignidad se fundan derechos humanos tan básicos como el derecho a la vida. La segunda fuente de la dignidad de la persona requiere la vida consciente de ésta. La persona adquiere una nueva dignidad dependiendo de la plenitud de la actualización de su conciencia y de su madurez como persona. Muchos derechos humanos fundamentales, como el derecho a la educación, a la libre expresión de la opinión, a la participación en la vida política, etc, están fundados en esta segunda fuente de la dignidad personal. En tercer lugar, hay una dignidad de la persona que procede de su esfuerzo por buscar la verdad, la justicia o cualquier otra virtud moral. Esta dignidad es una dignidad moral y tiene su opuesto en la dignidad moral de muchas personas. Así hablamos de personas que nos parecen más dignas que otras, porque sus acciones son mejores. En este sentido, la dignidad moral de un San Francisco o de la Madre Teresa nos parece infinitamente mayor que la de un Hitler o la de un Mussolini.

Este valor y dignidad únicos de la persona hacen que ésta exija ser afirmada por sí misma, ser tratada siempre como un fin y no como un medio. Este es el punto fundamental, por ejemplo, de la ética personalista polaca que insiste continuamente en que la *persona est amanda propter se ipsam*. La persona posee, por así decir, una "preciosidad" interna, una dignidad tales que exige por parte de las otras personas una respuesta especial. Una respuesta que no puede hacer de la persona objeto de apetitos, de tendencias a la felicidad. Un modo especial de la afirmación de este valor único de la persona tiene lugar en el amor. El amor constituye, a mi juicio la respuesta más perfecta al valor de las personas. El amor, a diferencia de lo que sucede, por ejemplo, en el respeto o en la admiración, comprende y afirma a la persona toda. Como señala Hildebrand:

...el elemento de donación de sí mismo que existe en el amor no es comparable con ninguna otra respuesta al valor. No necesitamos más que pensar en la diferencia entre ser estimado y ser amado. Entre ambos existe un abismo. Aquello que recibimos cuando somos amados supera incomparablemente lo que recibimos al ser admirados, estimados o incluso

venerados. La palabra interior del amor encarna el mayor interés posible en el amado, la más radical e íntima armonía con el valor, la más estrecha unión con el bien al que se dirige. El amor es la más total, central e íntima de todas las respuestas al valor.¹⁰

Las características esenciales del amor

Hasta ahora me he dedicado a hacer un repaso rápido de los elementos que constituyen, a mi juicio, los fundamentos de una filosofía personalista del amor. Una filosofía que —como vengo insistiendo— ha de basarse en el reconocimiento del valor y dignidad únicos de la persona. A continuación, y como acabo de enunciar, quisiera centrarme en el amor como la respuesta más perfecta a la “novedad” representada por la persona. Este pensamiento es el que está en la base de la denominada escuela personalista polaca y que también constituye el centro de la filosofía personalista de autores como D. V. Hildebrand y Josef Seifer, entre otros.

Antes de comenzar a esbozar los rasgos esenciales del amor conviene señalar lo que no es el amor. En primer lugar, no es solamente un acto de la voluntad libre. Me explico. Acabo de decir que el amor es una respuesta, la respuesta más perfecta, a la “novedad” representada por la persona. Ahora bien, nos podríamos preguntar, ¿se trata de una respuesta volitiva como cuando, por ejemplo, queremos algo y ponemos los medios para conseguirlo o se trata, más bien, de una respuesta afectiva, y, por tanto, no está tanto en nuestro poder como lo están las respuestas volitivas? Si nos fijamos en las respuestas volitivas, éstas se caracterizan por estar dirigidas a estados de cosas aún no reales, pero realizables por mí. Aquello que quiero tiene que ser algo realizable por mí, algo que esté en mí poder. No puedo “querer” en sentido propio personas, sino que lo que quiero es siempre un estado de cosas, por ejemplo, que esta exista. La voluntad, pues, tiene la capacidad de “mandar” una serie de actos tendentes a la venida al ser de un hecho o de un estado de cosas. Esto no sucede en el amor. El “objeto” de este no es la realización de un hecho. Además, el amor no es libre en el mismo sentido que lo es la voluntad. Se trata, pues, de una respuesta afectiva. Como diré más adelante, esto no significa que el amor esté más allá de nuestra libertad. Lo que aquí me interesa dejar claro es que el amor es una respuesta afectiva diferente de la volitiva, de los actos de la voluntad.

El amor tampoco es un impulso, su carácter difiere radicalmente de éste. Cuando hablamos del amor que sentimos hacia la persona amada estamos hablando de una respuesta al valor de esta persona muy distinta del impulso. El principio del auténtico amor es la nobleza y el valor intrínseco

de la persona amada. En el amor la persona amada se me presenta con un valor que exige una respuesta adecuada por mi parte. En cambio, el impulso tiene su fuente creadora en nosotros mismos y no abarca nuestro ser en su totalidad como sucede con el amor. En el caso del amor se trata de una actitud espiritual que procede del conocimiento del valor de la persona amada mientras que en el caso del impulso se trata de un despliegue de nuestras propias fuerzas.

Pero, ¿en qué se caracteriza en sentido propio el amor? ¿Cuáles son las notas esenciales que lo distinguen de otras respuestas al valor como la estima, el respeto, la veneración, el aprecio, etc.? En primer lugar, podemos decir que el amor es un tipo de acto que, en sentido propio, solamente tiene a las personas como objeto. Es cierto que podemos decir que amo una obra de arte, a mi país, a mi ciudad, pero

(...) es totalmente evidente que el amor a una persona es el amor más genuino y plenamente auténtico (...) El amor a otra persona es el arquetipo del amor. Todo amor a un ser impersonal es, más o menos, una analogía, una derivación, una copia del amor en sentido pleno.¹¹

Es esta captación de la persona amada como dotada de un valor especial lo que justifica el rasgo específico del amor, a saber, su carácter de entrega. En la medida en que una persona solamente es útil par mí, en la medida en que para lo único que me interesa es para servirme de ella, falta, por así decir, la base para un auténtico amor. En este sentido, el amor en todas sus formas incluye una conciencia del valor de la persona amada. El amor consiste precisamente en una respuesta a este valor en sí de una persona individual y concreta, ello hace que se diferencie de cualquier otra respuesta a algo meramente importante para mí

Además, en el amor se nos hace especialmente patente una característica esencial de la persona, a saber, su irrepetibilidad. Toda persona por el hecho de ser es única e irrepetible y ello hace, al mismo tiempo, que no pueda ser tratada como medio sino como fin en sí mismo. Pues bien, en el amor la persona que ama percibe esta irrepetibilidad de una forma especial. Es a una persona individual, concreta e irrepetible, a la que nuestro amor se dirige.

En segundo lugar, el amor es, como señala Hildebrand¹² la más afectiva de las respuestas al valor de la persona. Hemos visto cómo no puede ser reducido a un impulso o tendencia, sino que tiene el carácter de respuesta. En este sentido, la filosofía tradicional ha caracterizado al amor

como una respuesta volitiva, una respuesta de la voluntad. Independientemente de que la delimitación entre respuestas volitivas y respuestas afectivas no es suficientemente clara en la filosofía tradicional, parece claro que el amor es una respuesta eminentemente afectiva. Ello es especialmente claro si comparamos estos dos tipos de respuestas. La voluntad en sentido positivo no está dirigida a un objeto, sino a un hecho, a un estado de cosas aún no real, pero realizable. Me explico: en sentido propio, yo no puedo querer cosas o personas, sino que algo sea o no sea. Además, el hecho debe ser realizable en sí y realizable por mí para poder ser objeto de mi voluntad.¹³ Dicho con otras palabras: el "tema de la voluntad" es la realización de un hecho determinado y, ciertamente, su realización por mí. (En esto se diferencia precisamente el querer del desear.) A todo esto se añade el que solamente la voluntad es libre en sentido adecuado. Ésta tiene la capacidad de iniciar una serie de actos, una capacidad que le hace ser, como decía Aristóteles, "señora" de su acción.

Estas características de las respuestas volitivas muestran, al mismo tiempo, que el amor no puede ser una respuesta de este tipo. El objeto de éste no es un hecho que yo pretendo traer al ser.

Por otra parte, en el amor se da una participación del "corazón" de la persona, como no se da en otras respuestas afectivas como la admiración o el respeto. Cuando admiro o respeto a otra persona no me implicó tanto como en el amor que siento hacia alguien. Con otras palabras: el amor es una respuesta al valor percibido en la persona amada en la que el sujeto invierte su propia vida.

En *tercer lugar*, el amor posee un carácter sobreactual. Con "sobreactual" me refiero a la propiedad de un tipo especial de vivencias. Hay vivencias que existen solamente durante el tiempo que son sentidas. Este es el caso, por ejemplo, del aburrimiento experimentado deja de existir. Sin embargo, hay otro tipo de vivencias de existir cuando no estoy con la persona a la que respeto o cuando me ocupo de otras cosas. Lo que sucede, más bien, es que cada vez que me encuentro con la persona respetada es el mismo respeto el que se actualiza. Dicho con otras palabras, el respeto que se siente por dicha persona persiste aunque no me encuentre muy a menudo con ella. A este segundo tipo de vivencias o de respuestas al valor se les conoce como "sobreactuales". Con ello se alude a su, por así decir, "ir más allá del momento actual". A esta clase de respuestas al valor pertenece el amor. Es evidente que el amor a otra persona no deja de existir cuando nos ocupamos de otros objetos. El amor a otra persona sigue existiendo aun cuando no esté actualizado. A diferencia de lo que sucede con el aburrimiento, "el amor que se actualiza en muchos momentos diferentes es una y la misma entidad individual"¹⁴ que permanece a lo largo del tiempo y

que "colorea" todas las situaciones de mi vida. Tiende a ser actualizado, pero no vive de sus actualizaciones.

En *cuarto lugar*, el carácter de respuesta al valor de la persona amada que representa el amor se muestra cuando lo comparamos con el mero sentirnos atraídos por una persona. Este segundo caso es el de don Juan.¹⁵ Don Juan comprende la hermosura y el encanto de doña Inés no como un valor, sino como algo subjetivamente satisfactorio para él. Por eso su respuesta es un querer poseer sin ningún tipo de entrega por su parte. No comprende el valor de la persona de doña Inés y de sus cualidades. No considera a éstas como expresión de la persona de doña Inés en su conjunto, sino que únicamente la ve como atractiva por su belleza física. Quiere "adueñarse de estas cualidades". Sin embargo, en el amor ocurre algo bien distinto. La persona que ama percibe las mismas cualidades que, por ejemplo, percibe don Juan en doña Inés, pero, eso sí, en un modo radicalmente diferente. Estas cualidades no son percibidas aisladamente, sino como expresión de una "preciosidad" y nobleza interiores. La respuesta ante ellas no será la de la "apropiación", sino la de la entrega auténtica y el deseo de una unión permanente.

Muchas de las características que aquí hemos adscrito al amor podrían predicarse también de otras respuestas afectivas como la admiración. Sin embargo, existen dos características, la quinta y la sexta, que son excluidas del amor. Me refiero a lo que se ha llamado *intentio unionis* e *intentio benevolentiae*.

La persona que ama aspira a una unión espiritual con la persona amada; anhela una unidad con el corazón de la otra persona que solamente el amor recíproco puede proporcionar.¹⁶ Esta *intentio unionis*, aunque está presente en una forma muy específica en el amor de pareja, también lo está en cualquier forma de amor verdadero como, por ejemplo, el amor al prójimo, el amor filial, etc. En todo amor me "muevo espiritualmente", permítaseme la expresión, hacia la persona amada. La *intentio benevolentiae* constituye también una característica esencial del amor. Ésta consiste en el deseo de hacer feliz a la persona amada. Se trata del interés en su propia felicidad, en su bienestar. Al igual que la *intentio unionis*, la *intentio benevolentiae* está presente especialmente en el amor esponsal, aunque no es exclusivo de él. No se puede separar, pues, del amor el interés profundo en la felicidad del otro. Aquí aparece, por cierto, el carácter paradójico que la felicidad tiene en el amor. Somos felices no en la medida en que directamente lo buscamos, sino que lo somos cuando la persona amada lo es. La felicidad propia surge en el amor cuando es la felicidad del otro nuestro objetivo fundamental.

Otra característica del amor, la *séptima*, como respuesta más perfecta al valor de la persona y a la que de alguna manera ya me he referido, es su carácter de autodonación. Este elemento de autodonación está íntimamente relacionado con la *intentio unionis* de la que hemos hablado con anterioridad. Al igual que ésta adquiere una expresión especial en el amor esponsal pero no es excluida de él. En todo amor existe un elemento de autodonación. Esta autodonación no supone la anulación de la individualidad de las personas que se aman. Todo lo contrario. La dualidad es esencial para la vivencia de la donación. La persona que ama —como también Hildebrand ha puesto bellamente de relieve— es más ella misma en su entrega, en su donación. En la medida en que se entrega vive más profundamente su propia vida. Este elemento de entrega de uno mismo a la persona amada no está presente en respuestas afectivas como la admiración, el respeto o la veneración.

En *octavo lugar*, el amor contiene un *compromiso* de la persona que no se encuentra en otras respuestas afectivas. En todo amor existe un compromiso semejante aunque en cada tipo de amor (amor filial, amor de los padres a los hijos, amor al prójimo, etc.) es diferente.

En este punto de nuestra argumentación se nos podría hacer el siguiente reproche: si el amor es una respuesta afectiva, la respuesta más afectiva al valor, ¿en qué sentido puede decirse que es libre? Es evidente que el amor no es una respuesta libre en el mismo sentido en que lo es un acto voluntario. Así entre el mero querer amar a una persona y el amarla realmente existe un abismo. Este carácter específico del amor hace que éste no sea un “producto de nuestra voluntad”, sino un regalo que no nos podemos dar a nosotros mismos. Sin embargo, sería un error pensar por ello que la libertad de la persona no desempeña aquí ningún papel. Al contrario, poseemos la libertad de tomar postura de las vivencias que tienen lugar sin nuestra libre intervención. La autodonación que supone el amor no sería plena si no fuera sancionada por la libertad, si nuestra libertad no dijera “sí” al amor que sentimos por una persona. Dicho con otras palabras: la autodonación presente en el amor tiene una doble dimensión: por un lado, una de la naturaleza puramente afectiva, “la voz del corazón”; ésta tiene el carácter de un regalo que no podemos darnos a nosotros mismos con nuestra voluntad; por otro lado, la segunda dimensión de la autodonación constituye la voz de nuestro libre centro personal. Se trata de la sanción por parte de nuestra voluntad libre de este “sí” afectivo a una persona. Sólo cuando ambas están presentes adquiere la autodonación su carácter pleno.¹⁷

Una característica especialmente significativa del amor, la *novena*, señalada también por Hildebrand, reside en la felicidad peculiar que proporciona, es decir, en la felicidad que está profundamente unida a él. La

cuestión de la relación entre amor y felicidad es una cuestión sumamente compleja que escapa a los límites de esta conferencia. La felicidad que se desprende del amor a una persona es una felicidad que en modo alguno se experimenta en el respeto, en la admiración o en la veneración. Esta felicidad que, casi siempre, como decía antes, surge cuando no se pretende directamente, tiene mucho que ver con la “solidaridad” especial con la otra persona que surge en el amor. Esta solidaridad es la que hace que todo aquello que hace feliz a la persona amada haga feliz al mismo tiempo al que ama.

Por último, el amor se caracteriza por un aspirar a ser correspondido que no se encuentra en cualquier otra respuesta al valor. Ni el respeto ni la admiración presentan una *intentio unionis*, como sucede en el caso del amor. Como señala Hildebrand, en el respeto y la admiración, la unilateralidad de la relación no es fuente de infelicidad mientras que la no correspondencia en el amor hace desgraciadas a las personas.

CONCLUSIÓN

Los rasgos del amor que acabamos de mencionar se nos muestran como evidentes. Nadie pensaría seriamente que un animal —un ser no libre— puede amar en sentido propio a su amo o que una persona puede amar con un amor personal a un ser no personal. También nos parecería absurdo que una persona amara sinceramente a otra y no tuviera ningún interés en buscar la felicidad de ésta. La inteligibilidad y unidad con la que las diversas notas del amor se nos presentan es muy diferente de la que posee una unidad accidental como un conjunto de escombros o un organismo como, por ejemplo, una especie arbórea. Esta mayor inteligibilidad que encontramos en el caso del amor es, por así decir, la *cara epistemológica* de la necesidad estricta de ese que denominado amor: dado que la esencia del amor es necesaria, entendemos por qué su estructura esencial comprende las características mencionadas.

Encontramos esencias de este tipo —*esencias necesarias*— no solamente en la filosofía, sino en los más variados ámbitos de la realidad como pueden ser las relaciones materiales “concretas” de semejanza y orden entre los colores (el naranja está en el orden de semejanza entre el rojo y el amarillo), el movimiento, el amor, la moral, el derecho, la persona, etc.

En resumen, el término *esencias necesarias* alude a una serie de entidades que presentan unidad en sentido estricto, que son objetivamente necesarias, que tienen un modo de existencia ideal, que constituyen las condiciones de la posibilidad de todo mundo real, que posee una

inteligibilidad incomparable y cuyo conocimiento es absolutamente cierto. Es precisamente el estudio de este *proprium* de las esencias (analizar cuál es el "núcleo" de esencias tales como el agradecimiento, el amor, la responsabilidad, etc.) la tarea suprema de la filosofía en el análisis esencial.

Soy consciente de que he apuntado muy rápidamente algunos aspectos que necesitarían una elucidación más detenida. Sin embargo, estas consideraciones tienen tan sólo el carácter de un esbozo de los fundamentos de una filosofía personalista del amor. De lo que se trataba era de esclarecer los presupuestos de toda reflexión acerca de esta realidad y, ofrecer, al mismo tiempo, un catálogo de las notas esenciales del amor. Como decía al inicio de mi exposición, creo que el amor constituye una clave indispensable para el esclarecimiento del problema del hombre. Con el amor están conectados, en última instancia, todos los problemas que afectan directamente la situación concreta de los seres humanos y, ¿por qué no?, las realidades que van más allá de estas situaciones. Como alguien de mi país dijo hace ya algún tiempo: «A la tarde nos examinarán del amor».

Notas bibliográficas

¹ Conferencia pronunciada el 28 de enero de 1997 en el Museo Metropolitano de Monterrey, México.

² Balthasar, Hans Urs Von, *Glaubhaft ist nur Liebe*, 3. Auslage, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1996.

³ Scheler, Max, *Phaenomenologie und Erkenntnistheorie*, 1957.

⁴ Cf. Hildebrand, D. V., *Ethik*, Gesammelte Werke II, Stuttgart: Kohlhammer, 1973, pág. 201 ss. (*Ética*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1983, pág. 180 ss.).

⁵ Hildebrand, D. V., *op. cit.*, p. 277 ss; Seifert, J., *El papel del concepto de persona en la renovación de la ética y de la teología moral: personalismo y personalismos*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1996 (en prensa).

⁶ Aristóteles, *Ética Eudema*, II, Vi. 8-9.

⁷ En este contexto se encuadran las reflexiones de Dietrich Von Hildebrand acerca de lo que él denomina "libertad cooperadora". Cf. El cap. 25 de su *Ética*, ed. cit.

⁸ Hildebrand, D. V., *Ética*, p. 42 y ss.

⁹ Seifert, J., *What is life?*, Rodopi, Amsterdam, 1997, cap. 4.

¹⁰ Hildebrand, D. V., *Ética*, ed. cit. p. 343.

¹¹ Hildebrand, D. V., *Das Wesen der Liebe*, Gesammelte Werke III, Kohlhammer, Stuttgart, 1971, p. 31 ss.

¹² *op. cit.*, p. 68.

¹³ *op. cit.*, p. 66.

¹⁴ Hildebrand, D.V., *Ética*, ed. Cit., pp. 237-239.

¹⁵ El ejemplo es de Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, p. 75.

¹⁶ *op. cit.*, p. 77.

¹⁷ *op. cit.*, p. 85.

es más radical en mi vida el sentido de la verdad cuando hablo de verdadera creencia que cuando juzgo verdadera una creencia, porque sólo puedo hacer así desde la situación anterior. Ahora bien, a la verdad en este sentido se llama autenticidad.

A mi modo de ver, es este texto tanto más interesante cuanto que se presta fácilmente a serios malentendidos, por lo que quisiera hacer ciertas precisiones que creo pertinentes. Permítaseme comenzar por subrayar el punto de partida de estas puntualizaciones, a saber: el de la verdad como tal y en particular el del sentido de la misma al que podemos referirnos mediante expresiones como "autenticidad" —que emplea Marías— y "conciencia del hombre consigo mismo", según la encontramos en *Zu fernem & Galileo* de Ortega. En segundo lugar, es menester señalar que Marías plantea el problema de la relación entre verdad y creencia no de modo puramente lógico y abstracto, sino que la examina *funcional y concretamente* a la luz de la totalidad de la vida de cada quien, que es precisamente lo que hace al preguntarse: "¿cuál es el sujeto *primario* de la verdad y, por tanto, su sentido radical, quiero decir, raíz de las demás?" Si no se ve con claridad este aspecto de su planteo de la cuestión, sus afirmaciones pueden causar la impresión de arbitrariedad o marginalidad, lo cual es justamente lo más ajeno a ellas. Pero vayamos aún más lejos, pues, para situarse a una posición teórica de base como es la de Ortega (y la de Marías, en cuanto intérprete y continuador del pensamiento de aquél), no