



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

2004

EDICION 31

de una acción y sobre todo de la intención por meras apariencias; el curso ordinario de las cosas lleva tan complicados los sucesos, los hombres se encuentran en situaciones tan variadas, obran por tan diferentes motivos, ven los objetos de maneras tan distintas, que a menudo nos parece un castillo fantástico lo que, examinado de cerca y con presencia de las circunstancias, se halla lo más natural, lo más sencillo y arreglado”⁷⁶.

Es posible y necesario, en cambio, el juicio de las posiciones, en cuanto tales. La valoración se fundamenta, por una parte, en el convencimiento de que el estar en la verdad es un bien para la persona. Por otra, que todos los hombres tienen el deber de buscar la verdad, de aceptarla y vivir conforme a ella, y, por tanto, que tienen una responsabilidad personal respecto a ella. Necesitan conforme a su propia dignidad humana el bien de la verdad, y tienen, por ello, derecho a ella. La verdad salva al hombre de los males de la ignorancia y del error, en todos los ordenes, teóricos y prácticos, que le esclavizan. Necesita siempre de la luz y el calor de la verdad para ser libre, para vivir como hombre.

⁷⁶ *Ibid.*, VII, p. 586.

EL AMOR COMO PERFECCIÓN PURA UNA METAFÍSICA DEL AMOR COMO HIMNO FILOSÓFICO DEL AMOR

Prof. Dr. Josef Seifert
Rector de la Academia Internacional de Filosofía
Liechtenstein (Europa)

Traducción: Karin Hintermeier y Omar Chairez

Por una metafísica del amor puede entenderse una variedad de tareas filosóficas: primero, la expresión se puede referir a una filosofía del ser objetivo y sobre todo necesario y puro del amor, al contrario de una descripción biográfica o bien empírica de las diversas experiencias de amor, como las encontramos en distintas personas.

Una metafísica del amor en este sentido no sólo contrasta con una mera descripción empírica de las experiencias reales, sino también con una filosofía relativista o subjetivista, según la cual la determinación del amor, en cuanto a su contenido, sólo es fruto de la construcción o constitución cultural, histórica o de otra índole. En este sentido una fenomenología realista del amor es idéntica con una metafísica del mismo.

Una “metafísica del amor” también puede referirse al intento de entender el ser objetivo del amor y su papel ontológico para la realización y actualización de la persona, y sobre todo el papel que

desempeña el amor en la constitución de la comunidad y, con eso, en la realización de la manera de ser persona como *zoon politikon*, un ser orientado hacia la comunidad. Una metafísica del amor en este sentido forma parte de una metafísica de la persona y de la comunidad.

Una metafísica del amor puede darse también a la tarea de aclarar las condiciones ontológicas bajo las cuales el amor es posible y tiene sentido: del lado del sujeto, acaso la libertad de aquellos que aman; del lado de la persona-objeto del amor, por ejemplo, su dignidad, su valor objetivo de ser amada; así como su manera de ser. Una metafísica del amor en este sentido también puede preguntar qué clase del ser puede por sí misma ser objeto del auténtico amor; qué clase de valores se suponen para el sentido del amor, y cuál es la realización última necesaria del amor; por ejemplo; si es que puede suponerse el amor realizado en el tiempo o sólo en una existencia inmortal.

Sin embargo, en las siguientes páginas queremos hablar de una metafísica del amor en un cuarto sentido: como pregunta, si es que el amor es sólo un fenómeno antropológico, limitado a la existencia y coexistencia humanas; o si es, lo que Anselmo de Canterbury y Duns Escoto llamaron "perfecciones puras". La perfección pura, según Anselmo y Duns Escoto, es una propiedad o perfección, la cual es mejor poseer o ser, hablando en términos absolutos, que no poseerla, sea cual sea la razón. En otras palabras, una perfección pura es una perfección insuperable en el sentido de que cada superar de cierta forma de realización de tal perfección sólo puede ser concebida como una posesión más real, y no como una transgresión del orden total en el cual existe esta perfección. Así es posible superar un cierto grado del ser, de la vida, del reconocimiento o de la justicia sólo mediante una realización más alta de estas perfecciones.

En oposición a estas perfecciones puras, existen las llamadas perfecciones mixtas o sustancialmente limitadas; por ejemplo, todas las especies de animales y plantas y sus clasificaciones más generales, o también características como la corporalidad, el atractivo corporal, el tener un rostro, la capacidad de reír, etc. Anselmo cita el ejemplo del oro. El intelecto está por encima del oro, sin ser por sí mismo oro. No es posible decir de tales perfecciones que sea absolutamente mejor poseerlas que no tenerlas; por el contrario: aunque no tenerlas en el sentido del no-ser es siempre menos bueno que tenerlas, existen otras perfecciones más altas que les son incompatibles. El espíritu, por

ejemplo, no consiste en oro o es oro. Sin embargo, es esencialmente más perfecto que la materia y, por tanto, que el oro. Sin duda alguna una de las capacidades extraordinarias de la mente humana es reconocer tales perfecciones puras e insuperables. Reconocer que no se puede estar por encima del ser, sino sólo poseerlo completamente, que no hay mayor perfección que el valor propio en sí, que la importancia intrínseca del valor es una perfección insuperable e incluso la base de cada perfección posible. La capacidad de reconocer que no sólo las propiedades universalmente presentes en todo ente, los llamados transcendentales, sino también propiedades que sólo existen en algunos entes en el mundo, como la vida, la conciencia, la libertad, el conocimiento, la sabiduría, la justicia y muchas más son tales perfecciones insuperables, constituye la naturaleza del ser humano en realidad metafísica. El ser humano como persona se orienta hacia el ser por antonomasia y hacia el ser absoluto, hacia Dios. Y esta transcendencia del reconocimiento humano, que sólo es posible mediante el reconocimiento de las perfecciones puras, pertenece al ser de la persona humana. Si el intelecto humano no fuera capaz de reconocer tales perfecciones puras, también el ser absoluto quedaría siempre como una variable desconocida la cual podría considerarse como "ser" o "no ser", "contradictorio" o "lleno de sentido", "justo" o "injusto", "consciente" o "inconsciente".

En consecuencia de esta primera, se presenta, con lógica irrefutable, una segunda característica de la perfección pura: todas las perfecciones puras son compatibles. Si no fuera así, es decir, si por ejemplo, la perfección A y la perfección B se excluyeran mutuamente, sería absolutamente mejor al mismo tiempo poseer la perfección A, siendo ésta una perfección pura, y no poseerla por ser contraria a la perfección pura B, cuya posesión es buena por antonomasia. También en este aspecto las perfecciones puras presentan una diferencia radical a las perfecciones mixtas o sustancialmente limitadas. En efecto, muchas de éstas —por ejemplo, los diversos géneros de animales y plantas— se excluyen mutuamente y no pueden realizarse en un mismo ser.

Una tercera característica aún más importante de las perfecciones puras es al mismo tiempo una característica doble: primero, estas perfecciones puras pueden ser infinitas. La infinidad no contradice a su ser. Más aún: estas llamadas perfecciones puras sólo son ellas mismas en cuanto que son absolutamente infinitas e ilimitadas. Un ser limitado no es un ser completo, sino un ser mezclado con un no-ser; un

conocimiento limitado es en parte ignorancia; es decir, un no-conocimiento; una sabiduría limitada no es una sabiduría absoluta; una felicidad limitada no es la felicidad misma. Se podría decir que todas las perfecciones puras son sólo realmente lo que son si son absolutamente ilimitadas y verdaderamente infinitas. También en este aspecto las perfecciones puras difieren estrictamente de las perfecciones mixtas, las cuales no permiten ser proyectadas al infinito o ser infinitas. Son necesariamente finitas. Un caballo infinito, un cuerpo infinito, un árbol infinito todo esto son contradicciones. Ser infinito contradice a la naturaleza de estos seres y a las perfecciones limitadas, según su *ratio formalis*. Su carácter finito está inscrito en su *ratio formalis*, que lo constituye formalmente como tal. Contrariamente a esto, reconocemos que en el caso de las perfecciones puras la *ratio formalis* (lo que constituye formalmente un ser) no está sustancialmente limitada.

Por tanto, aquello que vale en el caso de las perfecciones puras, la *via negationis* en su sentido puramente ontológico-lógico, no vale de ninguna manera para el ser absoluto o para un ente infinitamente bueno. Por el contrario, aquí es válida la *via positiva* más pura. En este sentido, Dios es lo único bueno, el único ente, el único sabio y justo. No cabe ninguna restricción o negación de estas perfecciones. Dios posee todas las perfecciones puras en su forma más elevada e infinita.¹ Las únicas dos negaciones posibles en el caso de las perfecciones puras o niegan los límites de nuestro reconocimiento de estas perfecciones puras (para Dios mismo), o le niegan a Dios las formas terminables en las cuales existen estas perfecciones puras en el mundo.

Ahora, nuestra pregunta es, si el acto del amor es tal perfección pura, si amar o poseer una naturaleza compatible con el amor es absolutamente mejor que no amar o tener una naturaleza ¿que hace imposible el amor, como la de una piedra o la de un perro?. Esto es lo que dice Agustín con una fuerza filosófica y convincente que tendremos que examinar. Pero, leamos primero su maravilloso texto:

Si quis dixerit: Diligo Deum. Quem Deum? Quare diligimus? Quia ipse prior dilexit nos, et donavit nobis diligere. Dilexit impios, ut faceret pios; dilexit iniustos, ut faceret iustos; dilexit aegrotos, ut faceret sanos. Ergo et nos diligamus, quia ipse prior dilexit nos. Interroga unumquemque, dicat tibi si diligat Deum. Clamat, confitetur: Diligo, ipse scit. Est aliud unde interrogetur. Si quis dixerit, inquit: Diligo Deum, et fratrem suum odit, mendax

¹ Cfr. J. Seifert, "On the Infinite Perfection of God".

est. Unde probas quia mendax est? Audi: Qui enim non diligit fratrem suum quem videt: Deum quem non videt, quomodo potest diligere? Quid ergo? Qui diligit fratrem, diligit et Deum? Necesse est ut diligat Deum, necesse est ut diligat ipsam dilectionem. Numquid potest diligere fratrem, et non diligere dilectionem? Necesse est ut diligat dilectionem. Quid ergo, quia diligit dilectionem, ideo diligit Deum? Utique ideo. Diligendo dilectionem: Deum diligit. An oblitus es quod paulo anti dixisti: Deus dilectio est? Si Deus dilectio, quisquis diligit dilectionem: Deum diligit. Dilige ergo fratrem, et securus esto. Non potes dicere: Diligo fratrem, sed non diligo Deum. Quomodo mentiris si dicas: Diligo Deum, quando non diligis fratrem; sic falleris, quando dicis: Diligo fratrem, si putes quia non diligis Deum. Necesse est qui diligis fratrem, diligas ipsam dilectionem; dilectio autem Deus est: necesse est ergo ut Deum diligat quisquis diligit fratrem. Si autem non diligis fratrem quem vides, Deum quem non vides quomodo potes diligere? Quare non videt Deum? Quia non habet ipsam dilectionem. Ideo non videt Deum, quia non habet dilectionem; ideo non habet dilectionem, quia non diligit fratrem: propterea ergo non videt Deum, quia non habet dilectionem. Nam si habeat dilectionem: Deum videt; quia Deus dilectio est: et purgatur ille oculus magis magisque dilectione, ut videat illam incommutabilem substantiam; cuius praesentia semper gaudeat, qua perfruatur in aeternum coniunctus angelis².

Quid enim non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere? Et hoc mandatum habemus ab ipso, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum. Magnifice dicebas: Diligo Deum; et odis fratrem! O homicida, quomodo diligis Deum? Non audisti superius in ipsa Epistola: Qui odit fratrem suum, homicida est? Sed prorsus diligo Deum, quamvis oderim fratrem meum. Prorsus non diligis Deum, si odis fratrem. Et modo probo alio documento. Ipse dixit: Dedit nobis praeceptum, ut diligamus invicem: quomodo diligis eum, cuius odisti praeceptum? Quis est qui dicat: Diligo imperatorem, sed odi leges eius? In hoc intellegit imperator si diligis eum, si observentur leges eius per provincias. Lex imperatoris quae est? «Mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis». Dicis ergo te diligere Christum; serva mandatum eius, et fratrem dilige. Si autem fratrem non diligis; quomodo eum diligis, cuius mandatum contemnis?³

En las siguientes páginas, quisiera defender —como tesis puramente filosófica— que el amor es la perfección pura. ¿Es posible fundamentar esta afirmación central de la revelación cristiana, que lleva a la conclusión que Dios es “el amor”, de manera puramente filosófica?

² Agustín, Comentario a la primera carta de San Juan, IX 10.

³ *Ibid.*, IX 11.

1. El primer argumento, que es, en realidad, más bien una comprensión inmediata, consiste sólo en tomar en cuenta las características del amor y reconocer, en consecuencia, la imposibilidad de que un ser que no ama sea más perfecto que un ser que ama. El amor incluso podría considerarse como la más pura y alta de todas las perfecciones puras. Sólo en él afirma una persona el valor de otra; sólo en él se entrega verdaderamente, en él vive una benevolencia como en ningún otro acto, una bondad muy superior a los elementos de la bondad en otros actos de la persona, como el elemento de la bondad en el respeto. En el amor está una fuerza unificadora como ninguna otra acción la desarrolla, así como la creación de una unidad más alta que sólo es posible entre personas y que supera a cualquier unidad que encontramos en seres impersonales. El amor como donación de la persona misma a otra posee una perfección absolutamente no superable por un ser incapaz de amor. Sin embargo, esta comprensión directa puede ser confirmada también de manera indirecta por una serie de argumentos.

2. Primero hay que reconocer que la persona misma es una perfección pura⁴. Es absolutamente imposible que un ente o un absoluto que no sea persona, que no despierte a la conciencia de su propio ser, sea capaz de reconocimiento y sea libre, pueda ser más perfecto que una persona. De esto se pueden deducir dos argumentos a favor del amor como perfección pura. El primero es el siguiente: el amor es la única respuesta realmente capaz de corresponder a la persona qua persona. *Persona est amanda propter seipsam* (la persona tiene que ser amada por sí misma), postula el personalismo ético polaco de un Wojtyła o un Styczeń como norma fundamental de la ética. El respeto a una persona no afirma a la persona en su conjunto, y, sobre todo, el entusiasmo o la admiración sólo de cierto modo responde a una persona, *secundum quid*. Sólo el amor comprende y afirma a la *otra persona en su conjunto*. Presumiendo que poseer la dignidad única y el valor único de una persona es una perfección pura, se concluye que responder a esta dignidad de persona y afirmarla debe ser una perfección pura. Esto, en efecto, sólo se realiza en el amor.

⁴ Cfr. J. Seifert, "Essere persona come perfezione pura", en: *De Homine*, Roma, 1994.

3. Partiendo del hecho de que la persona misma es una perfección pura, se sigue otro argumento a favor del amor como perfección pura. Pues sólo por y en el amor la persona se actualiza completamente a sí misma. Mientras una persona sólo reconozca, pero no ame, se actualiza y activa, en cierto modo, sólo su intelecto, y no la persona en su conjunto. La persona que ama se realiza únicamente dedicándose a otra en el amor, donándose en el acto del amor, y en la trascendencia única del amor de poder afirmar a otra persona por ella misma. Dado que el ser personal, que por sí mismo es una perfección pura, sólo se puede realizar y actualizar completamente en el amor, se deduce, a su vez, que el amor también tiene que ser una perfección pura.

4. El carácter del amor como perfección pura también se deduce del hecho de que otras perfecciones puras en la persona llegan a su realización completa solamente a través del amor. Como primera está la libertad. Se podría decir que sólo la libertad del que ama es plena y unida en su profundidad y a la vez realizada como libertad en su sentido; es decir, en la forma más alta de la afirmación libre e ilimitada de una persona por sí misma, sobre todo de la persona absoluta. Mientras el acto de la libertad sólo se refiera a cosas, o también –de manera periférica– a personas, sin afirmar el valor más íntimo de éstas, la libertad de la persona está privada de su posibilidad más profunda y más maravillosa de entregarse al servicio del amor. No es por la mera acción, sino únicamente por la libre autodisposición de la persona, que es poseedora de sí misma en libertad; sólo por la libre autoentrega exclusiva del amor es que la libertad se realiza en su sentido más profundo. Lo mismo que se dice de la libertad, que por sí misma es una perfección pura y que sólo llega a realizarse por completo en el amor, se dice también del papel cooperativo de la libertad junto con el amor⁵, en tanto que éste no sea sólo una respuesta de la voluntad, sino también del corazón. Hildebrand ha demostrado en su *Ética* que la actualización más alta sólo se realiza en su cooperación con respuestas de carácter donativo y afectivo y, sobre todo, con el amor.

5. Con esto tocamos otro argumento a favor del amor como perfección pura. El amor no es sólo un acto del libre albedrío. Aun y cuando el amor, como entrega puramente voluntaria, sin sentimiento, sea

⁵ Cfr. D. von Hildebrand, *Ética*, Cap. 20–25.

una entrega quizá heroica de la voluntad, sería, de todos modos, manifiestamente imperfecto e incompleto como amor, si el corazón quedase callado. Pues dentro de una metafísica de la persona tenemos que reconocer, además del entendimiento y del albedrío, también el corazón, como sede de los sentimientos y de las respuestas afectivas, como dimensión independiente e indispensable para el ser integral de la persona. La primera característica que distingue esencialmente la afectividad espiritual —que, otra vez, ha destacado particularmente Hildebrand— de la voluntad es que no está en nuestro poder, sino que posee un carácter donativo y que se expande en nosotros. La segunda diferencia esencial entre la afectividad espiritual y la voluntad es el fenómeno irreductible del sentir mismo. Y, en tercer lugar, la esfera afectiva es de una riqueza totalmente diferente y diferenciada, por cuyo contenido conocemos incontables palabras, al contrario del carácter más “lineal” y homogéneo de la voluntad como tal. El amor, por el contrario, siendo experimentado en la forma irreductible del sentir, poseyendo el carácter donativo de una respuesta afectiva fuera de nuestro poder, posee incluso el carácter más afectivo entre todas las experiencias afectivas. Mientras una persona sólo sienta respeto o entusiasmo, mientras sólo sienta añoranza o sea afectada de o conteste a las cosas de otra manera, lo más íntimo del corazón de la persona queda como no realizado. Este carácter únicamente afectivo del amor se expresa con un sinnúmero de símbolos; por ejemplo, la flecha que atraviesa el corazón. Sólo el amor es capaz de hacer realidad aquella dimensión espiritual completa, íntima y afectiva de la persona, su corazón como sede del sentir. Sólo cuando también se siente amor, acompañado por el encanto por la persona amada, también la persona misma puede darse a otra en el sentido más completo y verdadero de la palabra. Mientras el sentimiento se quede callado, esta zona más íntima, que es el corazón, no hablará. Y aunque el amor quede incompleto sin la respuesta de voluntad, aunque la persona, seca, pueda afirmar a otra persona con un esfuerzo heroico de la voluntad y amarla en sentido más profundo con la voluntad, tal amor queda dolorosamente incompleto; así los místicos lo experimentan en el estado de la sequía espiritual y de la noche oscura del alma. Pues faltando el amor experimentado del corazón como sede de la afectividad aquella dimensión del ser de la persona y del amor personal, dimensión que sólo puede ser realizada por la voz del corazón, queda irrealizada.

Si, por tanto, se reconoce la circunstancia general metafísica sobre la persona; es decir, que sólo el vivir afectivo, sólo el corazón realiza una dimensión personal ni siquiera alcanzable por la admirable libertad como tal, y si se reconoce también que el amor actualiza esta dimensión afectiva del ser y hacer espirituales de la persona de tal manera y perfección e integridad como no lo hace ninguna otra respuesta, tiene que ser, pues, el amor igualmente una perfección pura, cuya posesión es absolutamente mejor que su no-posesión, como el ser personal y la afectividad espiritual mismos.

6. Hay otra consideración más, muy relacionada con lo ya dicho, que demuestra el carácter del amor como perfección pura. Ya Aristóteles reconoce que la felicidad, la *eudaimonia*, es una perfección pura de la persona; incluso opina que todo afán de la persona sólo tiene el único objetivo de alcanzar la felicidad. Estamos lejos de afirmar su eudaimonismo, que la felicidad misma es una perfección más alta que el amor o lo éticamente bueno, o incluso que el amor sólo es un medio para alcanzar el propósito de la felicidad, lo que ya han refutado Robert Spaemann o Tadeusz Styczen, así como M. Scheler, D. v. Hildebrand y V. Frankl. Sin embargo, consentimos completamente con Aristóteles cuando califica —como lo harán, más tarde, Anselmo de Canterbury o Tomás de Aquino— a la felicidad como una perfección personal pura, sin la cual una persona nunca encontrará su última realización. Ciertamente el ser humano también puede ser feliz en cierta medida sin amar. Puede ser feliz por la realización de sus intereses, por reconocimiento filosófico de la verdad, por seguir su conciencia o actuar justo, por su sinceridad, por el contacto con lo bello y con el arte. No obstante, siempre queda cierto que ningún otro bien más que el amor puede proporcionar a una persona una felicidad tan perfecta y completa: ya el acto del amor mismo, la entrega del ser propio y del corazón propio a otra persona, es la fuente de una felicidad como ningún otro acto de la persona. ¿Cuánto más se podría decir del ser-amado, de aquella afirmación de la propia persona en su conjunto en su valor único e insustituible, afirmación sólo posible por el amor? ¿Cuánto más de la comunidad y unión con otra persona únicamente posible por el amor, cuya ausencia hace imposible la verdadera felicidad? La fuerza unificante exclusiva del amor se demuestra sobre todo tomando en cuenta que incluso la forma más alta de unión física, la unión sexual, carece de toda *virtus unitiva* personal y llega a ser

hasta algo separador y repugnante si no es expresión y realización del amor mutuo. Aquí también se puede reconocer que la felicidad nunca puede ser perfecta sin amor. Veremos que todas las demás fuentes de felicidad del ser humano o de la persona no logran en absoluto alcanzar ésta. Por tanto, de este argumento también se sigue necesariamente que el amor es una perfección pura, porque la felicidad en su forma más alta es fruto del amor.

7. El amor también es una perfección pura, porque una serie de otras perfecciones puras sólo pueden llegar a motivarse y realizarse a través de él. He aquí primero la bondad. La bondad representa, de cierta manera, el valor ético más central, la benevolencia auténtica hacia otra persona, el interés altruista, afirmativo y vivo en su felicidad y prosperidad. La voluntad que también tiene que demostrarse en la acción, en el amor activo, promueve sin duda la felicidad y prosperidad de la otra persona. Esta voluntad puede ser benévola e incluye, en este caso, ya la dimensión voluntaria del amor. Sin embargo, sobre todo forma parte de la bondad aquel calor del interés en la felicidad de otra persona y en su bien, no sólo por el valor intrínseco de éstos, sino también porque su felicidad y todos los dones son un bien objetivo para el otro. En otras palabras, como lo demuestra Hildebrand en el maravilloso capítulo VII de su obra *La esencia del amor*, es parte de la bondad que en cierto modo participemos en el punto más íntimo de la otra persona, al cual se dirige, en cada persona individualmente diferente, el bien objetivo de su *ser, felicidad, prosperidad y bienestar*. Por tanto, mientras una persona sólo haga bien a otra, porque esto es, por sí mismo, valioso, pero sin afirmar en solidaridad amorosa su bien como bien objetivo *para ella*, no posee aquella característica de la bondad, de la benevolencia más auténtica, que sólo reside en el amor. Sin embargo, esta perfección pura y más alta entre todos los valores éticos, que es la bondad, es exclusivamente realizable por el amor. Sólo cuando amamos a otra persona y la afirmamos en su conjunto, en su dignidad de ser amada y su preciosidad, sólo en la transcendencia única de nuestra vida interior y nuestra experiencia de la felicidad en el amor, podemos realizar la auténtica bondad hacia la otra persona.

Similar es el caso de la perfección pura de la misericordia, del amor que perdona o mitiga la miseria del otro. Un ser humano que carezca por completo de amor, tampoco podría ser auténticamente

misericordioso. La misericordia le sería imposible. Podríamos citar aquí los maravillosos discursos que Shakespeare hace pronunciar a diversos personajes femeninos en algunos de sus dramas; por ejemplo, a Portia en *El mercader de Venecia*, o en *Mucho ruido y pocas nueces*, donde se elogia la perfección más alta de la misericordia y se glorifica su fuente en el amor libre. Dado que la misericordia posee el carácter de perfección pura, al igual —o tal vez aún más— que la justicia, siendo exclusivamente posible y pensable por amor, llegamos nuevamente al carácter del amor como perfección pura. Parecido es el caso de una serie de valores concretos, como el perdón, la solidaridad, etc.

8. El reconocimiento mismo, sobre todo el reconocimiento de otra persona como tal, el comprender a la otra persona también es fruto del amor y fundamenta por su parte un amor más grande; así se puede decir que el reconocer, por lo menos el reconocer a una persona, tampoco logra alcanzar su perfección sin amor; aun más, que finalmente no es posible en lo absoluto, como lo afirmó Scheler. Pero como el reconocimiento es una perfección pura, también el amor debe ser una.

9. La escolástica también reconoce que la unidad, el *unum*, es una perfección pura. Siguiendo a Platón y Plotino, los filósofos de la Edad Media incluso defienden la unidad como perfección que corresponde en cierta manera a todo ente. Sin embargo, “unidad” es, indudablemente, un término analógico y presenta una graduación en su ser y valor, según el grado del ser donde se encuentra la unidad, su medida y su forma. Pero en el amor la unidad (el *unum* como *unio*) alcanza una forma completamente nueva, que es, probablemente, la más perfecta. Pues dos personas entre sí, al igual que la persona en sí misma, nunca pueden encontrar aquella paz y unidad interior únicamente realizables por el amor. Lo mismo se puede decir de la unidad entre personas, que trataremos más adelante. Ya Empédocles ve esto, diciendo en el fr. 423 que las cosas se juntan por amor y se separan por la discordia.

No obstante, esta unidad no es fusión, ni renuncia a la identidad, sino la forma más alta de la unidad, que conserva la identidad incomunicable necesaria para las personas; ésta, empero, no queda algo que separa, sino que se convierte en el fundamento de la más alta participación y unidad.

10. El *bonum*, el valor, sobre todo como preciosidad en sí mismo, también está realizado de manera única en el amor. El *agathon*, lo bueno, el valor más claro, también es una perfección pura y podemos estar de acuerdo con Dante en que el amor es de un "valor infinito". Aquí encontramos otro argumento para demostrar que el amor es una perfección pura.

11. Sin embargo, hay que destacar en particular una perfección que es parte de la concepción del ser humano como persona y que Aristóteles denomina como carácter de la persona, como *zoon politikon*, ser social. La persona no puede entenderse simplemente como entidad aislada, sino que está orientada, según su naturaleza, hacia un tú, así como hacia un nosotros –en una palabra–, hacia la comunidad. La conversación, el diálogo, así como las incontables formas de vida comunitaria humana, no sólo comprueban un importante hecho antropológico sobre el humano como ser orientado hacia la comunidad, sino también una característica inseparable del ser personal. Hasta se puede decir que no sólo la persona misma, que es y se puede considerar como un mundo en sí mismo, es una perfección pura, sino también la comunidad entre personas, por lo menos en el sentido de que como dimensión de la unidad *entre* personas perteneciente a la persona posee el carácter de perfección pura necesaria para la realización del ser personal. Esto es, a su vez, reconocible en el hecho de que la felicidad de la persona solitaria no es posible sin comunidad.

Reconociendo esto, resulta inevitablemente el carácter del amor como perfección pura, porque una verdadera comunidad entre personas –por lo menos el vínculo entre personas formando un cuerpo de comunidad, vínculo que está basado en experiencias, más allá de una asociación, un estado u otras comunidades objetivas fundadas sin amor– sería, sin amor, imposible e impensable⁶. Por tanto, también la perfección de la comunidad confirma el carácter del amor como perfección pura.

12. Consideremos finalmente un argumento bien diferente. Recordemos la dificultad, incluso imposibilidad, que cree ver Parménides para que pueda surgir, a partir de un ser necesariamente existente y eterno, un mundo en el tiempo, y cuya existencia no sea necesaria. Esto

⁶ Cfr. D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*.

es realmente una aporía fundamental de la filosofía. Aunque Parménides hubiera tomado en cuenta la única causa posible de tal surgimiento; es decir, un acto libre de creación como tal, como lo ha hecho de cierta manera Platón en el *Timaios* –lo que Giovanni Reale expone de manera impresionante en su libro sobre Platón⁷– todavía le hubieran faltado las verdaderas razones de semejante desarrollo del mundo a partir del ser absoluto y divino. Hegel menciona como aparentemente única razón plausible del surgimiento del mundo a partir del absoluto, que Dios sólo podría crear el mundo si él mismo se autorrealizara por medio de esta creación, es decir si él mismo desarrollara y realizara su propio ser por el proceso de entrar o salir al mundo. La creación sería entonces una suerte de egoísmo divino, o sea una forma de autorrealización divina.

No obstante, si la infinidad absoluta de la perfección divina, la cual podemos reconocer por diversas razones, prohíbe comprender la creación del mundo como autorrealización de Dios, sólo queda una sola razón inteligible que es capaz de explicar el acto libre de la creación: el amor. Esta razón ya la toca el presocrático Empédocles, para quien el amor es, de todos modos al lado de la discordia, uno de los últimos principios divinos, sin los cuales no existe unidad alguna. Aún más claro queda en textos de Platón y Plotino y de otros filósofos de la antigüedad, según los cuales la carencia interior de envidia de la naturaleza divina y el carácter de lo bueno como *diffusivum sui* –causa que se difunde y explica por sí misma– son la causa de la creación del mundo, a partir del principio fundamental divino. Sin embargo, lo que finalmente explica la difusividad de lo bueno es el amor de un ser personal; sólo éste puede ofrecer una razón por fin inteligible para el hecho de que sin necesidad surge un mundo finito a partir del ser eterno y del Dios necesario y existente.

Además, sólo semejante origen del mundo y sobre todo de las personas que se encontraran en él –un origen por amor– le conviene a la persona. Podemos reconocer aquí como último principio metafísico de la causa del ser personal la tesis de la declaración del Vaticano contra la procreación de seres humanos *in vitro*, de que sólo el amor es origen digno de la existencia de personas. También encontramos este principio en nuestra experiencia, pensando en los niños procreados sin amor paternal y aceptados como meros hechos, incluso incómodos. ¡Qué tragedia se encuentra en el niño no amado! Tanto sólo es por amor que

⁷ Giovanni Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*; Barcelona: Editorial Herder, 2003.

la persona puede afirmarse finalmente como persona, cuanto es sólo por el amor que puede llegar a existir. Un origen frío y sin amor de la persona contradice al sentido y a la dignidad de su ser.

Filosofía y revelación en el contexto de una metafísica del amor

Sin embargo, no debemos hacernos de la vista gorda frente al hecho de que para una metafísica del amor que reconoce su carácter mismo como perfección pura se dan importantes dificultades. Parece que la última simplicidad, una característica del ser divino también reconocida por algunos filósofos, contradice a una multiplicidad, o por lo menos una dualidad de personas. Pero si en el ser supremo como tal sólo existiera el amor propio o el amor creador descendente, se impondría por lo menos la pregunta de si el amor interpersonal, que consideramos la forma primigenia del amor, es una perfección pura. Por otro lado, podemos reconocer la afirmación de una niña (Petulette Peeters), que para el amor "tienen que ser dos", como una verdadera comprensión de una cuestión metafísica; es decir, que el amor a sí mismo de una persona no es la forma primigenia y la forma más auténtica del amor. ¿Cómo la simplicidad de lo absoluto como perfección pura puede entonces corresponder con el amor como perfección pura? Esta dificultad, a cuya solución contribuyen, en efecto, nuestras conclusiones sobre el amor y la unidad, es finalmente sólo resoluble por la revelación cristiana. Pues sólo ésta reconoce, al nivel más alto de la metafísica, el carácter de perfección pura del amor interpersonal, e incluso revela a Dios con el nombre de amor: *Deus caritas est*, Dios es el amor mismo. No obstante, enseña al mismo tiempo la triple personalidad de Dios, y, con ésta, la comunidad y el amor interpersonal en Dios, sin los cuales el amor es impensable en su verdadero sentido. Al mismo tiempo, subraya la última simplicidad del ser divino y su unicidad, que, a su vez, sólo es posible por la fuerza unificadora más sublime del amor.

En semejante metafísica revelada, todas las conclusiones del filósofo acerca de la sustancialidad divina se conservan completamente. Al mismo tiempo, se ofrece la clave para unir las comprensiones normalmente apenas compatibles, que llevan a una aporía casi imposible de resolver.

Tanto la visión del amor como perfección pura, que tiene su origen en la fe cristiana y que, por tanto, también le corresponde a Dios

en sí mismo, como la revelación de la difusividad y bondad del amor, sobre todo del amor de Dios hacia el ser humano, superan toda concepción, incluso toda idea que se hace el filósofo acerca del amor como perfección pura. Quizá en este aspecto de una metafísica del amor, exista la relación interior más profunda entre la razón y la fe, entre una metafísica de índole filosófica y la revelación cristiana. Es como si la comprensión filosófica más profunda en cuanto al amor como perfección pura pudiera completarse exclusivamente por la revelación. Al mismo tiempo, la revelación sí contiene, en un brillo superior a todo de lo que la razón humana es capaz de pensar por sí misma, aquella comprensión más profunda de la filosofía sobre el amor, y la conserva, a saber, como perfección pura, por antonomasia, e insuperable, incluso la perfección de todas las perfecciones, la síntesis de las perfecciones puras.

Este carácter del amor como perfección pura es, entonces, uno de los aspectos en los que la inmensa gloria de Dios representa una razón profundísima de nuestra fe en Jesucristo. La manera en que Cristo es encarnación del amor mismo, que ES el amor mismo y lo revela al mismo tiempo, esta manera que supera toda la filosofía del amor, y que la realiza al mismo tiempo completamente, le hace reconocible de manera única como el *logos* eterno y la luz verdadera que ilumina a todos los seres humanos.

La metafísica del amor y el amor humano

Sería extraño si las verdades más altas de una metafísica de la persona y del amor no tuvieran nada que ver con la filosofía de la persona humana, con la antropología filosófica. Y en realidad, una filosofía del amor humano y particularmente una filosofía de su forma más intensa y profunda, el amor entre el hombre y la mujer, está estrechamente relacionada con una metafísica del amor. La relación entre, por un lado, una metafísica de la persona y el amor y, por otro, una filosofía del ser humano y también de su corporalidad, así como de la diferencia entre el hombre y la mujer, es una de las grandes conclusiones que encontramos en la teología del cuerpo de Karol Wojtyła del Papa Juan Pablo II. Su teología del matrimonio —muchas veces calificada de conservadora— es, en realidad, revolucionaria e interpreta el amor humano y la sexualidad humana de manera única en la historia eclesiástica, bajo la luz de una metafísica del amor. Pues si la

realización más profunda de la persona sólo se lleva a cabo en la entrega mutua del amor, resulta claro que esto aplica de manera particular y única al amor humano más completo, el amor entre el hombre y la mujer. Porque en este amor, de manera particular se reconoce y queda transparente el valor único e irrepetible de cada persona. El factor de la belleza de este valor de la persona amada, la fascinación por su existencia, así como una verdadera autoentrega, que comprende la persona por completo, son, en un sentido nuevo y particular, señales del amor nupcial, de una manera muy superior a todo amor amistoso. De aquí se sigue también que la vocación más profunda del ser humano es una vocación al amor y que el sentido más profundo del cuerpo humano en su diferenciación en hombre y mujer consiste en que la persona humana llega, por su cuerpo, a ser capaz de donarse a la persona amada como persona encarnada, de manera más completa y más real de lo que sería posible para el ser humano en forma de actos puramente espirituales, por lo menos al nivel natural.

Por otro lado, se sigue desde semejante punto de vista filosófico que el sentido del cuerpo y de la sexualidad humanos queda escondido y mal interpretado, si no se comprende primordialmente en el sentido de expresión y realización del amor personal espiritual. Pues si la sexualidad humana se entiende, por ejemplo, como lo hace Freud, como expresión de la libido o de un afán hedonista ilimitado de placer, el cuerpo propio se comprende primordialmente como fuente de la propia satisfacción y voluptuosidad, y el cuerpo de la pareja de la relación sexual como medio de la propia satisfacción. En el mejor de los casos, en semejante concepto hedonista de la sexualidad, que indudablemente predomina hoy en día, la relación sexual se comprende como satisfacción mutua y como *égoïsme à deux*, dentro de la cual cada uno de los dos se convierte en medio del placer propio y del placer del otro. Así, empero, se entiende profundamente mal el sentido tanto del propio cuerpo como el del otro, así como la esencia de la persona propia y la ajena. Porque cada relación con otra persona que no afirma y ama a esta persona por ella misma la degrada inevitablemente a un mero medio, lo que contradice en el fondo a la dignidad de la persona. Esto ocurre, seguramente, en su peor forma cuando una persona es violada, cuando la persona del otro es despreciada o deshonrada de la manera más cruel y brutal y es degradada a objeto de placer. Pero también en aquellas relaciones de satisfacción mutua en las que la mujer es considerada por el hombre, y viceversa, el

hombre por la mujer, como mera fuente del placer propio, se encuentra una perversión básica de las relaciones interpersonales. El otro es, en cierto modo, consumido, y el egocentrismo de cada uno de las parejas se conserva tranquilamente. Se ignora de manera radical el secreto más profundo y la belleza del cuerpo humano que sólo puede revelarse en su relación con el amor. Por tanto, no es el amor humano del hombre y de la mujer —como se lo afirma ampliamente desde Freud— que se puede entender e interpretar bajo la luz de la sexualidad; sino que, por el contrario, el sentido del cuerpo humano y del placer sexual sólo se puede comprender bajo la luz del amor, que representa la clave para el entendimiento verdadero del cuerpo humano. Pues es por el reconocimiento mutuo de la dignidad, del valor y de la belleza de la persona y de sus valores espirituales y corporales que se revela el verdadero carácter donativo del cuerpo de la pareja y se muestra particularmente el cuerpo como medio por el cual se dona y se entrega la persona misma, su amor, el corazón de dos seres humanos.

Entonces, en el amor, la persona del otro no es degradada a un medio del placer propio, sino que se convierte el sentido más íntimo de la experiencia corporal propia en el sentido de un regalo, una entrega al otro, un servicio a su felicidad, a la afirmación de su persona y en la realización de una unidad exclusivamente posible por el amor mutuo. Sólo este acto más espiritual de todos, la afirmación de otra persona y la entrega mutua de la propia voluntad y del propio sentimiento al otro por él mismo, puede actualizar también la dimensión unificadora y personal de la entrega sexual. Sin amor, esta dimensión queda un algo cruel, algo que viola al espíritu, una degradación de la otra persona y de la propia, de venderse a sí mismo. Esto se muestra particularmente cuando falta todo marco personal para tal entrega corporal, como en la prostitución o en una relación periférica, quizá única, que no nace de ninguna vinculación personal profunda, como se lo describe en *Tom Jones*.

Comprendido el sentido de la corporalidad humana, que también abarca la complementación del hombre y de la mujer de modo espiritual, psíquico y corporal, se demuestra también la perversión de las relaciones homosexuales y lésbicas, donde se pierde esta complementación mutua de los dos tipos de persona humana, del hombre y de la mujer, y, con eso, la fuerza unificadora de la esfera sexual cede a una acción sexual en contra de la naturaleza de la corporalidad humana.

Sin embargo, todo esto no es suficiente para reconocer y llevar a cabo suficientemente la aplicación completa de la metafísica del amor y de la persona al matrimonio y a la familia. Pues en el núcleo íntimo de la entrega del hombre y de la mujer en el acto conyugal, cuyo origen no debería ser sólo el amor afectivo, sino también la voluntad permanente, el consentimiento y la entrega del corazón humano, existe, al mismo tiempo, un vínculo sustancial con la fertilidad humana y con el desarrollo de nueva vida personal, que crece por la donación mutua de amor de los padres y es, al mismo tiempo, una nueva donación, la existencia de una nueva persona que nunca puede tener su causa suficiente en procesos biológicos o en el amor de los padres. Desde este punto de vista, en el desarrollo de nueva vida reside también una dimensión vertical al origen suficiente únicamente posible de una persona, cuya alma no puede crearse mediante cualquier causa intramundial, al amor personal de Dios.

TRES EXCURSOS SOBRE LA TRIADICIDAD DEL SER

Profr. Dr. H.C. Erwin Schadel
Universidad de Bamberg
Alemania

Excurso I:

*Acerca de la tradición histórica de la tríada de los trascendentales
'uno', 'verdadero' y 'bueno'*

En relación con la interpretación del criticismo kantiano, es curioso corroborar el hecho de que Kant —a pesar de que, por causa de su aporía del “dolor tantálico” con respecto a su pensamiento, debía ser plenamente consciente del significado medial-integrativo de la triplicidad—, se cuidaba de no atribuir ningún significado constitutivo a la tríada trascendental clásica de ‘uno’, ‘verdadero’ y ‘bueno’¹. Mediante esta tríada, se menciona, desde la ontología pre y poskantiana, el ente en general; o bien, dicho con Kant, la “naturaleza de la cosa” para ser aclarada estructuralmente como una consumación de identidad intradiferencial (es decir: como interior óntico de un ‘uno’ *in-sistente*, de un ‘verdadero’ *ec-sistente* y de un ‘bien’ *con-sistente*). Este modo de preguntar teórico acerca del ser es dejado de lado por Kant, quien —en el contexto de la comprensión moderna de la filosofía y de la metafísica—

¹ En su época pre-crítica Kant estudió varias veces el tema de la tríada trascendental clásica, pero no quiso de ningún modo reconstruir su consistencia ontológica. Véase *Norbert Hinske, Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart 1970.