

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN
ENRIQUE BONETE PERALES (Eds.)

LA FILOSOFÍA Y EL AMOR



AQUILAFUENTE
A



Ediciones Universidad
Salamanca

LA FILOSOFÍA Y EL AMOR

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN
ENRIQUE BONETE PERALES
(Eds.)

LA FILOSOFÍA Y EL AMOR

XXVII Encuentro Internacional
(3-5 octubre 2018)

Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía



Ediciones Universidad
Salamanca

AQUILAFUENTE, 294

©

Ediciones Universidad de Salamanca
y los autores

1ª edición: noviembre, 2020
ISBN: 978-84-1311-381-4 (impreso)
978-84-1311-382-1 (POD)
978-84-1311-383-8 (PDF)
978-84-1311-384-5 (ePub)
978-84-1311-385-2 (mobipocket)

DOI: <https://doi.org/10.14201/0AQ0294>
Depósito legal: S 268-2020

Ediciones Universidad de Salamanca
Plaza San Benito s/n
E-37002 Salamanca (España)
<http://www.eusal.es>
eusal@usal.es

Impreso en España-Printed in Spain

Maquetación, impresión y encuadernación:
Nueva Graficesa S.L.
Teléfono: 923 26 01 11
Salamanca (España)

*Todos los derechos reservados.
Ni la totalidad ni parte de este libro
puede reproducirse ni transmitirse sin permiso escrito de
Ediciones Universidad de Salamanca.*

Obra sometida a proceso de evaluación mediante sistema de doble ciego

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE
Unión de Editoriales Universitarias Españolas
www.une.es



CEP. Servicio de Bibliotecas
SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA.
Encuentro internacional (27o. 2018. Salamanca, España)

La filosofía y el amor : XXVII Encuentro internacional (3-5 octubre 2018)
Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía / María del Carmen Paredes Martín, Enrique Bonete Perales (eds.).
—1a. edición: noviembre, 2020.—Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca, [2020]

200 páginas.—(Aquilafuente ; 294)

Incluye referencias bibliográficas

Textos en español e inglés

1. Amor-Filosofía-Congresos. I.Paredes Martín, María de<l Carmen, 1954-, editor.
II. Bonete Perales, Enrique, 1959-, editor.

159.942.52:1(063)

In Memoriam

Prof. Dr. Dr. Mariano Álvarez Gómez (*1935-2017†)

Catedrático de Metafísica de la Universidad de Salamanca

Presidente de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía

Presidente de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel

Miembro Numerario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

Índice

| | |
|--------------------|----|
| PRESENTACIÓN | 11 |
|--------------------|----|

I

| | |
|--|----|
| Amor y solidaridad. La caridad cristiana en la elaboración del concepto de solidaridad en el siglo XIX francés GABRIEL AMENGUAL COLL, Universidad de las Islas Baleares | 15 |
| El amor en la filosofía griega PABLO GARCÍA CASTILLO, Universidad de Salamanca..... | 29 |
| Amor y mística en María Zambrano SIMONA LANGELLA, Universidad de Génova | 39 |
| La amistad en Aristóteles MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN, Universidad de Salamanca..... | 49 |
| Amor y compasión en Max Scheler LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ, Universidad Complutense de Madrid..... | 59 |
| Vivir desde el otro. Reflexiones de Ortega sobre el amor ASTRID WAGNER, CSIC, Madrid | 71 |

II

| | |
|--|-----|
| Los fundamentos de la filosofía de la intersubjetividad en la obra de Miguel de Unamuno: más allá del « <i>Sentimiento trágico de la vida</i> » ARRATE APARICIO MARCOS, Universidad Pontificia Comillas | 85 |
| Ilusiones de fidelidad. Compromiso afectivo y ruptura [emocional] a la luz de la teoría de Maurice Nédoncelle (1905-1976) IMANOL BAGENETA MESSEGUER, Universidad de Salamanca | 93 |
| Amor y modernidad en Georg Simmel JOSÉ GASPAR BIRLANGA TRIGUEROS, Universidad Autónoma de Madrid..... | 99 |
| La intersubjetividad como reconocimiento del otro en Gabriel Marcel RANDALL CARRERA UMAÑA, Universidad de Costa Rica | 107 |
| La filosofía como amor deseado y entendido. Consideraciones sobre la V Parte de la <i>Ética</i> de Spinoza RAÚL DE PABLOS ESCALANTE, Universidad de Puerto Rico | 113 |

| | |
|--|-----|
| Quintessential Love in Heidegger LUANNE FRANK, University of Texas at Arlington | 119 |
| La relación literaria, filosófica y humana entre Victoria Ocampo y Ortega y Gasset SARA JÁCOME GONZÁLEZ, Universidad de Salamanca..... | 127 |
| Loving, Abilities and Aristotelian Habitus ANNA MENSE, Justus-Liebig-University Giessen | 133 |
| Sobre una condición necesaria del amor interpersonal. La aportación de J. David Velleman EDUARDO ORTIZ, Universidad Católica de Valencia | 141 |
| Amistad e intersubjetividad. La ética del placer en Epicuro EVA ORTIZ MAINAR, Universidad Nacional de Cuyo | 149 |
| Wanting to know what Love is. A Lover's Directions of Survival CONSTANTINOS V. PROIMOS, Hellenic Open University..... | 155 |
| El amor como prueba de la existencia de Dios en Josef Seifert MIRIAM RAMOS GÓMEZ, E.U.M. Fray Luis De León, Valladolid..... | 161 |
| El trabajo y la muerte como formas reales de consentimiento al amor en Simone Weil SAGRARIO ROLLÁN ROLLÁN, I.E.S. Mateo Hernández, Salamanca..... | 167 |
| El Humanismo y el amor físico CARMEN SEISDEDOS SÁNCHEZ, IES María de Molina, Zamora | 173 |
| Was Simone Weil's Self-denial a Form of Love? THOMAS SOJER, University of Graz | 183 |
| Forgiveness and Love HUGO STRANDBERG, University of Pardubice, Czech Republic..... | 189 |
| Deseo de bien y de belleza. Eros filosófico en Platón ANA ESTHER VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ, I.E.S. Bernaldo de Quirós, Mieres | 193 |

PRESENTACIÓN

La *Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía* dedicó su XXVII Encuentro, celebrado los días 3, 4 y 5 de Octubre de 2018 al tema **La filosofía y el amor**, con el que continuó su prolongada trayectoria de Encuentros filosóficos y asimismo se unió a las actividades académicas del VIII Centenario de la Universidad de Salamanca.

De todos es conocida la presencia del amor en los principales ámbitos de la cultura y su indiscutible importancia en los más insignes pensadores y creadores de todos los tiempos. Así ocurre por supuesto en la filosofía: no solamente el propio término de «filosofía» encierra la palabra «amor», cuando traducimos «filosofía» como «amor a la sabiduría», sino que por su significación en la vida humana éste es un tema que reiteradamente nos interpela y nos ofrece la posibilidad de pensarlo de nuevo. Su presencia en la filosofía antigua es decisiva para convertir al amor en un tema de reflexión propio y para proyectar su influencia en el pensamiento posterior. Es paradigmático el legado de Platón, con su concepción del amor como fuerza posibilitante que pugna por superar la privación y la menesterosidad de lo sensible hacia la trascendencia de lo supremo, en su articulación como belleza, como verdad y como bien. Esta búsqueda de plenitud ha sido plasmada de modos muy diferentes, subrayando no solo el sentido del amor en referencia a la existencia humana, sino también su dimensión ontológica. El amor, como ingrediente de la verdad del mundo, tiene una realidad esencial que nos revela su potencia objetiva.

El tratamiento filosófico del amor implica un conjunto de aspectos que tiene que ver con cuestiones epistemológicas, metafísicas, éticas y políticas, por mencionar tan solo las más directamente relacionadas con la filosofía. La cuestión de si el amor precede o no al conocimiento y sus posibles respuestas marca una línea diferenciadora tanto de la filosofía como en general de la comprensión del papel de ambos en la concepción del mundo y de la vida. Así, no nos puede sorprender que un filósofo tan dedicado a problemas epistemológicos y metafísicos como Descartes nos abriera la puerta de la subjetividad también desde este horizonte y afirmara que «el amor es una emoción del alma, que incita a unirse a la voluntad de los objetos que parecen ser convenientes».¹ Para el filósofo, no solo cuenta el prestigio de la ciencia moderna, sino también el desarrollo de la filosofía como «ciencia», que en la pluralidad de su significado no se limita a los ámbitos más clásicos de su tarea.

Porque hay pensamientos que no pueden explicarse únicamente por el pensamiento. Así, por ejemplo, Hegel en sus primeros escritos dedicó un amplio espacio para pensar el amor, en la tarea de decidirse a filosofar y definirse a sí mismo dentro del mundo de la filosofía. Para el joven Hegel el amor es un principio ontológico de unión, que puede reparar la herida de la cultura moderna y sus formas de pensamiento establecidas sobre la disociación entre sujeto y objeto; porque para

¹ R. DESCARTES, *Les passions de l'âme* II a. 79, *Oeuvres*, ed. C. Adam y P. Tannery, 11, París, 1967, p. 387.

pensar la filosofía de nuevo no bastan las síntesis teóricas, ni las síntesis prácticas², ya heredadas, sino que es preciso entender la fuerza unificadora del amor como ser y como vida infinita. La intensidad de estos tempranos textos hegelianos pone de manifiesto la importancia del amor en el camino de la dialéctica, cuya relevancia temática no desaparece por completo en las obras de madurez. En efecto, Hegel subraya en la *Enciclopedia* la conjunción de libertad, amor y felicidad, que expresan respectivamente el despliegue del espíritu, del sentimiento y del goce, como elementos que definen al ser humano, comprendido como una totalidad individual que existe para sí.³ Además, el amor es un elemento esencial en la elaboración de su *Estética*, porque es lo que va más allá de la situación particular del autor y lo que hace que la expresividad del arte no se desvanezca en la contingencia de circunstancias ajenas a la creación artística.

La dimensión intersubjetiva del amor y sus implicaciones éticas y políticas han sido objeto de un interés especial a lo largo de la historia del pensamiento hasta sus aportaciones más recientes. En ellas se encuentran no solo las referencias centradas en el amor, sino también las que destacan el valor de la amistad, de la solidaridad y del sentido fundamental del «encuentro». Ciertamente, cabe afirmar que el amor implica ante todo una actitud evaluativa, que puede ser o no correspondida, mientras que la amistad es esencialmente una relación interpersonal, pero al margen de estas y otras diferencias ambos comparten sentimientos que trascienden los límites de un modo de existencia humana que se cierra sobre sí misma. En este sentido, el cuidado así como la solidaridad con los demás son ingredientes de relaciones muy variadas, que suelen sustentarse sobre una base común de altruismo y de consideración hacia el otro, una base que nos acerca al significado más general del amor, cuya presencia engrandece la finalidad de la existencia. Podemos añadir, y esta es mi convicción personal, que el logos del mundo es también amor; lo que equivale a afirmar que no solamente el logos, sino también el amor, la libertad y la belleza existen no solo al final, sino también al principio.

En nombre de la *Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía*, agradezco a los conferenciantes y ponentes su participación en este Congreso, que nos brindó la posibilidad de constituir un foro de discusión intelectual y un encuentro verdaderamente fructífero.

Este volumen está dedicado a la memoria de Mariano Álvarez Gómez, nuestro Presidente durante muchos años, quien de una manera constante y generosa dedicó sus esfuerzos a la dirección de las actividades de la Sociedad y a su difusión entre grupos de investigación nacionales e internacionales. Todos hemos conocido la lucidez y profundidad de su pensamiento y el inestimable valor de su obra filosófica. Todos hemos compartido la cercanía de su trato y hemos tenido el privilegio de su amistad.

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN
Presidenta de la *Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía*

² Cf. G.W.F. HEGEL, «Entwürfe über Religion und Liebe», en *Werke in zwanzig Bänden 1. Frühe Schriften*, Frankfurt, 1971, p. 242. *Escritos de juventud*, Traducción de J.M. Ripalda, México, 1978, p. 241.

³ G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, §159Anm. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid, 1997, Traducción de R. Valls, p. 244.

I

AMOR Y SOLIDARIDAD. LA CARIDAD CRISTIANA EN LA ELABORACIÓN DEL CONCEPTO DE SOLIDARIDAD EN EL SIGLO XIX FRANCÉS

GABRIEL AMENGUAL COLL
Universidad de las Islas Baleares

RESUMEN

En el siglo XIX en Francia se cuece el concepto de solidaridad en su sentido social, usual en la actualidad. En la elaboración de dicho concepto la referencia a la caridad cristiana es frecuente, sea para marcar la diferencia, para heredarla, para afirmar afinidades o su superación o sustitución o contraposición o que la solidaridad es su realización social. Se evocan tres autores, que se pueden considerar como los representantes de tres actitudes: Pierre Leroux para el que la solidaridad hereda y supera la caridad, Constantin Pecqueur en el que la caridad es inspiración y Léon Bourgeois, que la silencia cuanto puede.

Palabras-clave: *Pierre Leroux, Constantin Pecqueur, Léon Bourgeois, Caridad, Solidaridad, solidarismo.*

ABSTRACT

In the XIX century the concept of solidarity in its social sense, nowadays so widely used, comes to the fore in France. In the elaboration of this concept a reference to Christian charity is frequent, either to mark the difference, to inherit it, to affirm affinities, to overcome, substitute and counterpoise it, or even to affirm that solidarity is the social realization of charity. This study deals with three authors, who can be considered as representing these three attitudes: Pierre Leroux, for whom solidarity inherits and overcomes charity, Constantin Pecqueur, in whom charity is an inspiration and Léon Bourgeois, who disregards charity as much as he can.

Key-words: *Pierre Leroux, Constantin Pecqueur, Léon Bourgeois, charity, solidarity, solidarism.*

EN EL SIGLO XIX EN FRANCIA (especialmente a mediados) se cuece el concepto de solidaridad en su sentido social, usual en la actualidad. En la elaboración de dicho concepto creo que no hay autor en el siglo XIX que lo trate sin hacer referencia a la caridad cristiana. De una manera u otra, la caridad es siempre una referencia, sea para marcar la diferencia, para heredarla o recepcionarla, para afirmar afinidades o también su superación o simplemente la sustitución o la contraposición o que es su realización social.

El que más detenidamente se refiere al concepto cristiano, realizando una auténtica confrontación, es Pierre Leroux, pero prácticamente todos, sea de una manera más o menos explícita y desarrollada, no pueden eludir la referencia. Vamos a recordar a tres autores, que se pueden considerar como los representantes de tres actitudes: el mencionado Pierre Leroux, Constantin Pecqueur y Léon Bourgeois.

Mantengo el término caridad porque es el usado normalmente por los autores a que me refiero, dando por supuesto que con este término se hace referencia de manera inequívoca al amor cristiano.

1. PIERRE LEROUX: SUPERACIÓN DE LA CARIDAD POR LA SOLIDARIDAD

Pierre Leroux (1797-1871) es uno de los primeros en elaborar un concepto de solidaridad; incluso él se consideró, y se le considera por ello a veces, como el «inventor» del término en su acepción social, usual en la actualidad, y en presentarlo como un proyecto social. Se le suele presentar como filósofo, razones para ello no faltan, aunque no tuvo la filosofía como profesión; la suya fue la de tipógrafo, con la que se ganó la vida y mantuvo la familia. Pero a la vez fue un hombre de una gran lucidez en comprender la situación social de su tiempo y las alternativas que se iban ofreciendo, tanto en el nivel social como cultural. No sin razón Marx lo cualificó de «genial» en carta a Feuerbach de 1843¹. Hombre de gran visión social y de enorme capacidad de trabajo y compromiso con la causa social.

Presentando su aportación en la construcción del concepto de solidaridad, Leroux alude a las fases que son previas, a su origen; así afirma: «He sido el primero en pedir prestado a los juristas el término de solidaridad, para introducirlo en la filosofía, es decir, a mi modo de ver, en la religión. He querido reemplazar la caridad del cristianismo por la solidaridad humana»². Puede discutirse que realmente sea el primero, puesto que contamos con antecedentes en el uso de este término en su sentido social; en cambio los hitos mencionados en la génesis del concepto son incontestables. Solidaridad originariamente es un concepto jurídico, como sigue siendo actualmente, que poco a poco fue tomando un significado social; claramente el concepto social de solidaridad es una derivación del concepto jurídico. Por lo que se refiere a la caridad, en este texto se simplifica mucho, aludiendo solamente a que se da una operación de sustitución, sin mencionar los préstamos que se han realizado; pero por lo menos con ello se afirma que comparten un mismo mundo. La caridad señala el camino a tomar para atajar el mal que es la división.

MARCO DE LA REFERENCIA A LA CARIDAD

La fundamentación de la solidaridad es antropológica, se basa en la unión entre individuo y sociedad, de modo que la solidaridad deberá superar la oposición entre individualismo y socialismo.

La referencia a la caridad se da especialmente en el plano de la aplicación o de la práctica. Ésta se desprende de la constatación del mal que corroe la humanidad, a saber, la división. «Del mal y de su remedio» se titula el Libro Tercero de su gran obra *De l'humanité* de 1840³. El mal es la división, la destrucción de la comunión del hombre; el remedio es la unidad y la fraternidad. En el tratamiento del remedio se hace referencia explícita a Jesús y a la caridad cristiana.

La explicación del mal –como algo que afecta a la humanidad entera y en términos de división– tiene resonancias que hacen pensar en el concepto cristiano del pecado original. «Todos los

¹ Así lo llama Karl MARX en carta a Ludwig Feuerbach de 3 octubre 1843, en L. FEUERBACH, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. W. Schuffenhauer. Vol. 18: *Briefwechsel II* (1840-1844), Berlin: Akademie, 1987, p. 287. Sobre Leroux cf. P.-F. THOMAS, *Leroux. Sa vie, son œuvre, sa doctrine. Contribution à l'histoire des idées au XIX siècle*, Paris, Alcan, 1904; M.-Cl. BLAIS, *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris : Gallimard, 2007, pp. 80-96; A. LE BRAS-CHOPARD, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*. Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986.

² P. LEROUX, *La grève de Samarez*. Édition établie avec une introduction et des notes par J.-P. Lacassagne. 2 vols., Paris : Klincksieck, 1979, vol. 1, p. 233.

³ P. LEROUX, *De l'Humanité, de son principe et de son avenir* (1840), ed. par M. Abensour et P. Vermeren, Paris : Fayard, 1985 (Corpus des œuvres de philosophie en langue française). Esta obra se citará en el texto, indicando entre paréntesis el número de página.

males y toda la inmoralidad del género humano vienen de que la ley de la unidad y de la comunión universal ha sido hasta el presente constantemente violada» (p. 152); de ahí la pertinencia del mensaje cristiano, pues «el cristianismo [...] no ha creído en vano que el ideal de la unidad en Dios y de la fraternidad universal era el remedio eficaz de la mancha del mal o del pecado» (ibídem). En la explicación del remedio la alusión al cristianismo se hace explícita, en el sentido de que –según Leroux– al mismo remedio apunta Jesús con su mensaje de la unidad y de la fraternidad entre los hombres, con ello había destruido la mancha del pecado original, el mal en la sociedad y en la historia, pues con esta doctrina atacaba el mal en su raíz, puesto que la causa del mal es la negación de la unidad con los semejantes y con todo el universo (p. 145).

Este guiño al cristianismo y a la fraternidad nos introduce en el capítulo siguiente (cap. 3), dedicado a «La caridad, remedio del mal» (p. 152). Las religiones en general han proclamado: amad a vuestro prójimo como a vosotros mismos. La filosofía, por su parte, ha enseñado que «vuestro prójimo sois vosotros mismos, porque es vuestro objeto» (p. 153). Mediante la comunión con los semejantes indirectamente se entra en comunión con Dios y con el universo. «Amad vuestro prójimo, porque vuestro prójimo está unido en la vida y en este sentido vuestro prójimo sois vosotros mismos» (ibídem), lo que implica amarse en los otros (p. 154). La caridad señala el camino a tomar para atajar el mal que es la división.

LA SOLIDARIDAD COMO RELEVO DE LA CARIDAD

Repetidas veces Leroux alude al mensaje de Jesús y del cristianismo, centrado en la caridad, la unión con los semejantes y con Dios. La fundamentación y el concepto de solidaridad se deducen del concepto de caridad cristiana, marcando sobre todo las distancias. Más de una vez proclamará que hoy la caridad ha de entenderse como solidaridad.

Leroux constata tres defectos de la caridad:

Los tres defectos más llamativos en la caridad cristiana son:

1. El *yo*, o la libertad humana, abandonada; el egoísmo necesario y santo, desdeñado, machacado a los pies; la naturaleza despreciada, violada.
2. El *yo*, o la libertad humana, vuelta directamente hacia Dios; el ser finito aspirando directamente a no amar sino al Ser Infinito.
3. El *no-yo*, o el semejante, desdeñado en la caridad misma; amado solo en apariencia y por una especie de ficción, en vistas a Dios, el único amor del cristiano (p. 161).

Los tres defectos se resumen en dos: el primero, la ausencia del egoísmo y, con él, de la libertad. El segundo es la presencia de Dios en la caridad, que la distorsiona radicalmente. En el fondo se aprecia una incompatibilidad entre el amor a Dios y a sí mismo y a los demás, como si el amor a Dios hiciera imposible los demás amores: «El cristiano fervoroso, vuelto únicamente hacia Dios, realmente no se ama a sí mismo ni a los demás y se equivoca creyendo amar a Dios como Dios quiere ser amado» (p. 161).

Los tres defectos tienen sus consecuencias en la práctica de la caridad:

1ª Respecto de los demás, la caridad es más bien piedad, conmiseración, compasión que no amistad y amor. Los demás no existen más que como objeto del amor a Dios; el vínculo con los demás no es sino un mandamiento, se ama por deber, no por un sentimiento directo de solidaridad. Implícito en esta crítica está que en la caridad no hay relación entre iguales, sino abajamiento por consideración a la situación deplorable del otro y no tanto de su dignidad e igualdad.

2ª Respecto de nosotros mismos, «la caridad del cristianismo no era menos defectuosa [...] que respecto a los otros, puesto que por ella ni podemos amar verdaderamente a los otros ni nos amamos a nosotros mismos» (p. 165).

3ª Respecto de Dios, también el amor a Dios es defectuoso; Dios mismo rechaza este amor, porque Dios no se manifiesta más que en el perfeccionamiento del mundo (ibídem).

De la triple imperfección de la caridad se deduce como debe ser la solidaridad y así se muestra el paso de la caridad a la solidaridad. La solidaridad nace de la caridad y de la superación de sus defectos. De la exposición de los defectos de la caridad cristiana resultan tres características de la solidaridad: 1) es una relación directa, sin intermediarios, sin motivaciones ajenas a la relación, 2) es libre y 3) se da entre iguales.

Por su parte Leroux continúa su argumentación presentando la solidaridad como la unión de los tres amores (a sí mismo, a los demás y a Dios), haciendo que sean uno solo. Primero argumenta que esto es lo que pretende Jesús: «el precepto de Jesús [...] tiende a reunir estos tres amores en un solo haz: ‘Amad a Dios de todo corazón, y a vuestro prójimo como a vosotros mismos’» (p. 165). De todos modos afirma que esta reunión es más aparente que real. «La verdadera fórmula que da la filosofía es esta: Amad a Dios en vosotros y en los otros. Lo cual viene a decir: Amaos por Dios en los otros; o: amad los otros por Dios en vosotros. No separéis Dios y vosotros y las demás creaturas. Dios no se manifiesta fuera del mundo, y vuestra vida no está separada de la de las otras creaturas» (ibídem).

La solidaridad, como superación de las imperfecciones de la caridad, es la unión armoniosa de los tres aspectos del amor, haciendo de ellos un solo amor; lleva a cabo una verdadera mediación entre los distintos amores, en el sentido estricto de que uno es y se realiza por medio del otro, quedando conjuntados en una unidad. De este modo la solidaridad lleva a cabo tres cosas: 1ª) una total horizontalización del amor, que es directo, entre iguales; 2ª) una inmanentización del amor a Dios, que es amado en los demás y en las criaturas; dicha inmanentización puede tener tintes de una cierta despersonalización de Dios; 3ª) una elevación del amor al otro, amor entre iguales, al modo de la amistad. El carácter directo del amor hace que el otro sea siempre fin en sí mismo y nunca mediación para otra cosa.

Leroux se mueve entre la recuperación total de la caridad, tal como la ha anunciado Jesús, y la crítica a una supuesta concepción heredada de la caridad, su práctica e institucionalización en la Iglesia.

¿CARÁCTER RELIGIOSO DE LA SOLIDARIDAD?

Otro rasgo característico aparece en un cierto carácter religioso que irradia el concepto de solidaridad. La solidaridad incide en la vida de la Humanidad, vida que consiste en la unión y por ello tiene algo de sagrado. Pero también por su alusión a Dios: es el que une a los hombres entre sí y con el universo, es la vida inmanente de todos y de todo. El aspecto religioso, más allá de sus referencias frecuentes, se hace todavía más patente si se considera el planteamiento mismo de su obra. Se puede decir que toda la obra de Leroux está inspirada por un solo pensamiento, que se expresa en dos principios que se implican mutuamente:

1º) «La unidad es la vida. –[...] La vida sólo se manifiesta en la unidad, desaparece cuando la unidad cesa»⁴. Este principio vale tanto en el nivel metafísico, como en el natural y el social. La vida de los cuerpos no resulta simplemente de la yuxtaposición de los elementos que los componen, sino de su cohesión y de su armonía.

2º) Este acuerdo y esta armonía, de los cuales resultan la vida individual y la social, no se realizarían sin una religión. Sin religión la sociedad no es más que individuos pulverizados que se

⁴ P. LEROUX, *Carta a los filósofos, los artistas y los políticos*. Trad. de A. A. García Castro, Barcelona: Gedisa, 2016, p. 98, cf. pp. 98-101.

destruyen entre ellos⁵. «Al pueblo le hace falta una religión»⁶, de ella procede la igualdad. «Dios al hacernos semejantes [...] nos dio como principio único del derecho la igualdad»⁷. La igualdad es la aportación de la religión y más en concreto del cristianismo; por ello de la tríada de la Revolución Francesa la fraternidad, que es la une a las otras dos, tiene carácter religioso.

Libertad ... igualdad: ese es el terrible problema que reduce a la anarquía y desespera a su pretendida sociedad. Es que hay un tercer término, *fraternidad*, que podría servir de vínculo a los otros dos, si los tres estuvieran reunidos en un pensamiento que tiene por nombre *religión*⁸.

Respecto del cristianismo, cuyas referencias son frecuentes y densas, se percibe un doble movimiento de acercamiento o apropiación y, por otra parte, de distanciamiento y crítica. La apropiación parece hacerse por herencia, presentando la solidaridad como la heredera de la caridad. Aún reconociendo que la fraternidad aparece en Aristóteles, afirma que es en el cristianismo donde aparece con fuerza, de modo que en ella se resume toda su moral (pp. 244, 252 s.). El distanciamiento parece basarse en una cierta filosofía de la historia, que señala fases que se superan una a la otra, y el cristianismo ha sido superado por la filosofía (la Ilustración), aunque con la coda de que la filosofía debe convertirse en religión. En este sentido parece muy significativa la afirmación de Leroux: el cristianismo es «la religión más grande del pasado»; con ello afirma la grandeza del cristianismo, la gran aportación que reconoce y recibe, y, a la vez, su carácter obsoleto.

Otro aspecto del distanciamiento viene dado por las críticas en las que señala las imperfecciones de la caridad cristiana. En esta crítica siempre salva a Jesús y al evangelio, por ello la crítica recae sobre el cristianismo y la Iglesia; ante esta observación surgen dos sospechas: la de si se trata de hacerse un enemigo a su medida a fin de poder perfilar por contraste el propio concepto de solidaridad; la segunda, es que se trataría más bien de un cierto anticlericalismo que de un anticristianismo o que en todo caso es una crítica dependiente de la situación social y religiosa de su momento.

2. CONSTANTIN PECQUEUR: LA CARIDAD CRISTIANA COMO TRASFONDO

Constantin Pecqueur (1801-1887) es uno de los principales pensadores socialistas franceses del siglo XIX⁹. No le cuadra el calificativo de utópico con el que frecuentemente se le caracteriza. Su teoría tiene una fuerte base económica, a partir de la cual hace proyecciones políticas y morales, sin que ello sea óbice para dejar transparentar su inspiración cristiana, aunque sin mezclar la argumentación científica con las consideraciones religiosas, que siempre vienen a corroborar, inspirar o motivar. En Pecqueur tenemos, pues, un propugnador de la solidaridad con una visión desde la economía, desde una posición declaradamente socialista y desde una inspiración confesadamente cristiana.

No fue un político, sino un pensador y propagador del socialismo. Empezó bajo la influencia del sansimonismo, y según afirmación de Marx, esencialmente lo fue «aunque mucho más

⁵ LEROUX, 2016, pp. 20-24.

⁶ LEROUX, 2016, p. 50.

⁷ *Íbidem*.

⁸ LEROUX, 2016, 51. Cf. THOMAS, 1904, pp. 167-168.

⁹ En general sobre C. Pecqueur cf. BLAIS, 2007, 96-106; G.M. BRAVO, *Historia del socialismo 1789-1848. El pensamiento socialista antes de Marx*, Barcelona: Ariel, 1976, pp. 163-167; J. BRUHAT, «El socialismo francés de 1815 a 1848», en J. DROZ, (ed.), *Historia general del socialismo*. Vol. I: *De los orígenes a 1875*, Barcelona: Destino, 1976, pp. 376-378; G.D.H. COLE, *Historia del pensamiento socialista. I: Los precursores 1789-1850*, México: FCE, 1980, pp. 182-185.

radical»; Marx se refiere a él en la cuestión de los bancos, de los cuales afirma que «gobiernan la producción»¹⁰. Pecqueur rompió con el sansimonismo, puesto que como demócrata convencido rechazaba la propuesta de éste acerca de la función que atribuía a las élites. En su análisis de la sociedad y en su propuesta de armonía social tuvo influencia de Fourier, pero también con él rompió por no aceptar su materialismo.

Todavía bajo la influencia sansimoniana defendió el pacifismo y el internacionalismo. Basado en la idea de fraternidad trató de superar los conceptos de patria y de nacionalismo, para alcanzar una «asociación universal», es decir, la «patria común» de la humanidad, basada en una unión religiosa: la fraternidad.

A pesar de que no se le pueda considerar un político, tuvo una cierta participación activa en la política en torno a 1848, dejando después este campo de actividad para concentrarse en el de su profesión, la economía. Sobre economía publicó entre 1836 y 1844 algunas obras significativas¹¹. *Economía social* es seguramente la más destacada; en ella, no sin cierto entusiasmo y con una anticipación considerable, muestra, a lo largo de unas mil páginas, cómo la introducción de la máquina de vapor y los ferrocarriles ha abierto el camino a fantásticos desarrollos intelectuales y morales. Entre estos destaca precisamente la consciencia de una interdependencia creciente a nivel mundial, de la ‘solidaridad de intereses’, pero también una tendencia a la igualación. En la obra *Nueva Teoría de economía social y política*, de 1842, pretende mostrar que la marcha de las cosas conduce inevitablemente a la asociación y rechaza el dogma de la concurrencia concebida como lucha de intereses. Solidaridad universal, tal es el objetivo que la colectividad puede tomar como principio y a la vez como fin último. Ahí formula de manera sistemática el punto que Leroux no vio y que le valió dificultades en la cuestión del mal, a saber, el doble aspecto de la solidaridad: la solidaridad natural o solidaridad de hecho, es decir, la interdependencia fáctica entre los individuos, y la solidaridad voluntaria o solidaridad de derecho, la interdependencia creada a favor de los desfavorecidos¹².

Pecqueur forma parte de los economistas disidentes, que no cesa de criticar la ortodoxia liberal, imperante en la época. Y, por otra parte, profesa un optimismo profundo ante las transformaciones industriales; a su modo de ver, los que las temen es porque las desconocen. Los grandes inventos técnicos están llamados a modificar profundamente las relaciones humanas y a acercar a los individuos. En *Nueva Teoría* ofrece una visión optimista, dado que la evolución de la economía a una mayor unión y solidaridad universal, aunque ésta se va a dar sólo a condición de que la sociedad se lo proponga como fin.

SU CONCEPCIÓN DE LA SOLIDARIDAD

En la solidaridad Pecqueur aprecia una fórmula laica de un principio evangélico. Como Leroux hace referencia al cristianismo de manera abierta, pero a diferencia de él, su descripción de

¹⁰ K. MARX, *Das Kapital*, vol. 3: *Marx-Engels-Werke* vol. 25, p. 622; trad. de W. Roces. *El capital*, vol. III, México: FCE, 1975, p. 568. Marx se refiere a C. PECQUEUR, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique ou études sur l'organisation des sociétés*, Paris: Capelle, 1842, p. 433, donde literalmente afirma que «une institution de crédit [...] gouverne tout le mouvement de la production nationale».

¹¹ C. PECQUEUR, *Économie Sociale: des intérêts du commerce de l'industrie et de l'agriculture, et de la civilisation en général, sous l'influence des applications de la vapeur: machines fixes, chemins de fer, bateaux à vapeur, etc.*, Paris: Desessart, 1837-1839, 2 vols.; ID., *Des améliorations matérielles dans leurs rapports avec la liberté*, Paris: Gosselin, 1839; ID., *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique ou études sur l'organisation des sociétés*, Paris: Capelle, 1842.

¹² BLAIS, 2007, pp. 98-100.

la sociedad es totalmente libre de misticismo y abstracción. Se nota siempre su formación y su visión de economista. También le inspiraron Rousseau y Kant. No cree en la asociación voluntaria ni en la república universal de los sansimonianos, más bien la humanidad debe pasar, por un pacto incesantemente renovado, de la solidaridad natural o fáctica a la solidaridad voluntaria, moral y social.

Según Pecqueur el problema mayor es la distribución de la riqueza. En el modo de producción y distribución de las riquezas va a encontrar la mejor ilustración de la ley de la solidaridad. En consecuencia con ello inicia su obra *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique* (1842) formulando de esta manera su propósito:

busco un principio de justicia distributiva, universal e inmutable; regulador e inspirador de los actos sociales; grabado por Dios en el alma de todos, y confesado por todos desde que se les reveló; un principio que sea el metro único y absoluto, con el que podamos medir nuestros propios actos y los de los otros, con el cual podamos marchar en plena seguridad hacia el futuro¹³.

Puede decirse que toda su obra (de 1836 a 1850) gira en torno a la formulación de este principio¹⁴.

A la exposición del concepto de solidaridad dedica un artículo titulado «¿Qué es la solidaridad?», en el que da esta definición: «Es la dependencia natural, necesaria, íntima, continua, absoluta, indefinida, en la que están unos con otros, los seres humanos en general, para su desarrollo intelectual, moral y físico; para su bienestar, su libertad, su perfeccionamiento y su felicidad»¹⁵. De entrada la solidaridad es caracterizada como la dependencia, una dependencia que es recíproca, incesante, del rico con el pobre, del fuerte con el débil, del mismo modo que del pobre con el rico, del débil con el fuerte. Esta dependencia no es vista como algo fatal, sino como el medio para vivir la fraternidad y la igualdad: «Dios ha querido que todo fuera reconducido a la fraternidad, a la igualdad, a la indivisibilidad, a la identificación moral de los destinos; y la familia ideal es nuestro modelo, nuestro interés, nuestro deber, nuestra salud; fuera de ella, todo es desgracia o vanidad»¹⁶.

Este hecho social es el punto de partida: «El hecho mayor que la ciencia social tiene que constatar es este: la necesidad constante que tenemos unos de otros; necesidad de tal manera absoluta que hace de los miembros de la sociedad un todo indivisible»¹⁷.

En sus escritos no se observa ninguna huella de misticismo y, sin embargo, todo el vocabulario y las referencias están impregnados de cristianismo. Incluso viene a reivindicarlo cuando afirma «el término solidaridad es la expresión moderna de la unidad o de la identificación de los seres y las cosas, desde el punto de vista de la alta realidad divina»¹⁸. Pero aun reconociendo su afiliación cristiana, toma distancia de ella, puesto que su campo de trabajo y de argumentación es la economía y en ella tiene la solidaridad tanto peso, que se convierte en la base de la ciencia social: división de trabajo, producción, distribución, consumo, todos muestran cómo los hombres son interdependientes. «Si hay un punto demostrado en ciencia social es la indivisibilidad de

¹³ PECQUEUR, 1842, 1.

¹⁴ BLAIS, 2007, pp. 96s.

¹⁵ C. PECQUEUR, «Qu'est-ce que la Solidarité?», en *Le salut du peuple. Journal de la science sociale*. Paris: Ballard, 10 janvier 1850, pp. 3-12, cita de p. 3. Esta revista la escribe y edita él mismo entre 1849 y 1850.

¹⁶ PECQUEUR, 1850, p. 3.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ PECQUEUR, 1850, p.4.

la salud individual de la salud social. Ninguna paz, ninguna alegría duradera, ninguna felicidad cierta para uno sólo»¹⁹.

En Pecqueur se da una mezcla de materialismo e idealismo, y, a pesar de la extrañeza que pueda causar, esta mezcla es una constante en la idea de solidaridad. Dicha conjunción le permite distinguir dos formas de solidaridad, dualidad que se puede considerar como característica en todo el desarrollo de dicho concepto y que encuentra en Pecqueur a su pionero. «Hay dos clases de solidaridad, bien distintas: la solidaridad efectiva y la solidaridad obligatoria; la solidaridad material o egoísta, en las oportunidades buenas o malas de la vida, y la solidaridad moral»²⁰.

EL SOCIALISMO COMO REALIZACIÓN DE LA SOLIDARIDAD

En su presente Pecqueur distingue «tres escuelas»: fourierismo, sansimonismo y comunismo, que han hecho de la solidaridad la base científica de la religión, de la economía, de la política, en fin de la ciencia social. No expone cómo entiende estas tres escuelas, pero sí qué entiende por socialismo²¹.

Antes ha definido el socialismo como la ciencia social (p. 10), es decir, aquel conjunto de saberes y prácticas que orientan la vida en la sociedad. Dicha ciencia tiene por objetivo el descubrimiento de las leyes que presiden los destinos del género humano; dicha ciencia social comprende la moral, la política y la religión. El socialismo es el arte de esta ciencia, su aplicación. El socialismo es pues el conjunto de búsquedas y esfuerzos que tienen por objetivo, no solo la constitución de la ciencia social, sino también la realización viva de caminos y medios, consecuencias de todo orden, que dimanen de los principios y de las leyes de la ciencia social (p. 10).

Los principios del socialismo son «la unidad del género humano, su comunidad de origen, su unión con Dios y su identificación en Dios, que hace [del género humano] una gran familia, cuyo ser supremo es el padre; la solidaridad e indivisibilidad de los destinos; en fin, la unidad de las vías de salvación» (p. 10). Su objetivo es la felicidad eterna, presente y futura, por el perfeccionamiento o por la tendencia indefinida a la perfección; la perfección consistente en amar a Dios y la humanidad y en hacerse amar siempre más, a respetar las leyes del orden providencial, como condición obligada de la armonía y de la felicidad colectiva, como expresión de la ley del mundo moral.

Para su realización distingue entre medios espirituales y materiales. Los espirituales son la justicia, la caridad, la abnegación, la entrega o el amor de sí y el amor a los otros ligados indivisiblemente, confundidos e identificados por la voluntad de los hermanos (pp. 10-11). Los medios materiales son la organización de todos los modos de actividad, o del trabajo social por la asociación y la solidaridad de intereses, el concurso de voluntades y esfuerzos, en fin por la unidad económica, la distribución de tareas, en razón, lo más aproximativa posible, de las aptitudes y de las fuerzas; y la de los productos, en razón de las necesidades (p. 11).

La de Pecqueur es una propuesta declaradamente socialista, práctica, articulada incluso en el nivel económico y a la vez confesadamente cristiana, aunque la fe no entra en el tratamiento de la solidaridad, aunque sí como trasfondo e inspiración.

¹⁹ PECQUEUR, 1850, p. 6.

²⁰ PECQUEUR, 1842, p.28.

²¹ C. PECQUEUR, «Qu'est-ce que le Socialisme?», en *Le salut du peuple. Journal de la science sociale*, Paris: Ballard, 10 janvier 1849, pp. 9-20.

3. LÉON BOURGEOIS: EL SOLIDARISMO

Léon Bourgeois (1851-1925) fue un político francés y padre del solidarismo, que así llama su propuesta de solidaridad y así ha pasado a la historia²². Educado en leyes, toda su vida estuvo ligada a la actividad política y administrativa francesa, ejerciendo diversos cargos, desde prefecto de provincia hasta primer ministro, presidente de la Cámara de Diputados, senador y presidente del Senado. Después del episodio de su cargo como primer ministro, del que las circunstancias le obligaron a dimitir, la carrera política tomó otro rumbo: las relaciones internacionales; en 1899 dirige la delegación francesa en la Conferencia de paz de La Haya, miembro permanente y Presidente del Tribunal de Arbitraje de La Haya. Ayudó notablemente a la organización de la Sociedad de Naciones, siendo nombrado su Presidente en 1919 y presidiendo en 1920 su primera sesión. En ese mismo año fue galardonado con el premio Nobel de la Paz.

Su gran contribución a la construcción o desarrollo del concepto de solidaridad consiste en darle un nuevo enfoque, que quedó bautizado como solidarismo, en el sentido de que su concepto de solidaridad quiere estar por encima tanto del individualismo como del socialismo y se presenta como una alternativa a ambos no sólo teórica, sino práctica y política, incluso en la política partidista, asumida por el partido radical. En el campo del pensamiento y en particular sobre la solidaridad publicó ya en 1896 un libro clave *Solidarité*²³, en el que expone su concepción de la misma. Dicha obra tuvo un gran eco, alcanzando cinco ediciones en diez años.

CONCEPCIÓN DE LA SOLIDARIDAD

Bourgeois comienza su tratado constatando que el término solidaridad es muy usado en la actualidad, casi sin saber qué significa, al ser poco estudiado y pensado²⁴. Entre los que lo han tratado menciona a Leroux, Bastiat, Proudhon y Littré (pp. 5-7), como dejando entrever que sin llegar a una concepción clara y satisfactoria. Su punto de partida es la tensión entre individuo y sociedad, y las fuerzas más afines a uno y otra: el liberalismo y el socialismo. Sin embargo su propuesta no es de diálogo con unos partidos u otros, sino una construcción teórica, una fundamentación y aclaración del concepto. Por ello afirma que «no es entre los hombres [ni los partidos], sino entre las ideas que un acuerdo tiende a establecerse; no es un contrato lo que se prepara, sino una síntesis» (p. 12). Con ello deja entrever cuál es su apuesta, que como tal no es nueva (ya Leroux se lo propuso), aunque sí lo sea el modo como va a sintetizar los elementos.

La solidaridad social es «la resultante de dos fuerzas, largo tiempo extrañas una a la otra, hoy acercadas y combinadas en todas las naciones llegadas a un grado de evolución superior: el método científico y la idea moral» (p. 16). De hecho estas dos fuerzas Bourgeois las ve unidas a cada una de las ideas que él quiere sintetizar: los economistas, basados en el método científico y de talante liberal, individualista, y los socialistas, guiados por ideales morales (pp. 18-23). «Es [...]

²² Sobre su pensamiento cf. BLAIS, 2007, pp. 19-45; A. NIESS, M. VAÏSSE (dir.). *Léon Bourgeois: Du solidarisme à la Société des Nations*, Langres: Dominique Guéniot, 2006. Sobre su biografía D. DEMKO, *Léon Bourgeois: Philosophe de la solidarité*, Paris: Éditions Maçonniques de France, 2002. Para una exposición del solidarismo a partir de Bourgeois cf. C. BOUGLÉ, *Le solidarisme*, Paris: Giard, 1924; y M. RUBY, *Le solidarisme*. Présenté par J.-J. Servan-Schreiber, Paris: Gedalge, 1971.

²³ L. BOURGEOIS, *Solidarité*. Paris: Colin 1896, 51906, 71912; Lille, Presses Universitaires de Septentrion, 1998 (reproduce la cuarta edición de 41904). En adelante se citará la edición de 1906 en el texto mismo, indicando entre paréntesis el número de página.

²⁴ En lo mismo insiste A. CROISSET, «Préface», en L. BOURGEOIS, A. CROISSET, *Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discours*, Paris: Alcan, 1902, pp. V-XIV, ref. p. VI.

por el estrecho acuerdo entre el método científico y la idea moral que se prepara y se cumplirá la renovación de las concepciones sociales» (p. 25). La mención del método científico y en general de las ciencias se ha de entender dentro del contexto de finales del siglo XIX, en cuya segunda mitad se dio precisamente un gran auge de la ciencia y de la tendencia positivista, científicista de la filosofía.

Como se ve, la solidaridad ha de resultar de la unión de dos proyectos socio-políticos: liberalismo y socialismo, y de dos perspectivas: ciencia y moral. Todo un programa de integración de ideas y movimientos, que claramente se presenta como una alternativa que a la vez asume lo existente. No es difícil pensar que la solidaridad como teoría y como práctica tendrá como objetivo primordial crear la correspondiente unión social, teniendo en el horizonte siempre el conjunto de la sociedad. No tiene la pretensión de ofrecer una doctrina nueva, asume el eclecticismo de sus referencias, intentando reconciliar teorías y grupos sociales, o aprovechar lo que le parece más significativo de ambos o quizás gustar a todos. Sus referentes son naturalistas y filósofos; en cambio salta a la vista la ausencia de toda referencia religiosa (patente si se recuerda como los anteriores la tenían muy presente) y de cualquier mención de Durkheim. De todas estas referencias no solo pretende hacer una síntesis, sino una superación, alcanzando un punto de vista superior: el reconocimiento unánime de un vínculo necesario de solidaridad entre los hombres (pp. 29-31).

La ciencia le sirve para constatar la estrecha vinculación en que se encuentran los humanos entre sí y con el universo. Es el hecho fáctico de la solidaridad, que pone de manifiesto la ley de la dependencia recíproca entre todos los seres vivos así como entre los seres vivos y su medio. La teoría darwiniana ya había aportado el sentido de la evolución afirmando que hay progreso y que éste es resultado de la asociación: los organismos superiores, más complejos y diferenciados, son asociados y no ya simplemente agregados unos a otros.

Esto lleva al segundo punto: entre la solidaridad natural y la social no hay más que una diferencia de grado en la evolución, pero esta es precisamente la que marca el progreso. El principio de asociación es la condición general del progreso. El paso de la solidaridad fáctica o natural a la moral y social es solo cuestión de evolución.

Bourgeois tiene conciencia de que con ello se acerca al naturalismo y a la falacia naturalista, de dar como deber lo que es el ser, lo fáctico. La respuesta a estas objeciones consiste en reafirmar que el progreso resultante de la asociación es el progreso de cada elemento como también el del todo. El desarrollo del conjunto favorece el desarrollo de cada uno de sus elementos y, a la inversa, el de cada elemento favorece el del conjunto. De todos modos advierte que, aunque en diversos niveles (tanto naturales como sociales) esta reciprocidad no se da por sí misma, esta reciprocidad debe ser buscada, se ha intentar conciliar el crecimiento de la vida individual y el crecimiento de la vida social²⁵, pues, como afirma Bouglé «si él afirma la incesante dependencia de intereses, no afirma, en todo y por todas partes, su indeficiente concordancia»²⁶, resta sin duda mucho por hacer a fin de concordar intereses individuales y colectivos.

La comprensión de la ley de la dependencia entre los individuos y entre estos y la sociedad y la consiguiente solidaridad hacen pensar que en esta relación interviene una relación de deuda que vincula a las partes. Para comprender el alcance de dicha noción hay que tener en cuenta que para Bourgeois los derechos y los deberes se definen en las relaciones que los vinculan (pp. 80-83). El origen y el fundamento de las obligaciones es la deuda: «La obediencia al deber social no es más que la aceptación de una carga a cambio de un provecho. Es el reconocimiento de una deuda» (p. 102). «Es esta idea de deuda del hombre para con los otros hombres la que, dando

²⁵ BLAIS, 2007, pp. 28, 33-34.

²⁶ BOUGLÉ, 1924, p. 22.

en la realidad y en la moral el fundamento del deber social, da al mismo tiempo a la libertad, al derecho individual, su verdadero carácter, y por lo mismo sus límites y sus garantías» (p. 102).

La idea de deuda social quiere dar razón del hecho de que somos dependientes unos de otros y por lo tanto somos también deudores, querámoslo o no. Y lo somos en un doble sentido: como herederos y como asociados; hay una deuda entre las generaciones y otra para con los contemporáneos. La deuda entre las generaciones es el 'capital' que nos ha transmitido y que nos permite vivir; al cual lo debemos restituir transmitiéndolo a nuestros sucesores y además lo debemos acrecentar. La herencia conlleva el deber de trasmitirla y acrecentarla (p. 125). La deuda que tenemos como asociados nos obliga a compartir los servicios y los beneficios de los trabajos de nuestros semejantes, compartiendo los beneficios y las cargas²⁷.

La teoría de la solidaridad de los seres, y en particular, de los seres humanos, verifica y generaliza esta idea de deuda del hombre para con los otros hombres y funda sobre ella la teoría de la deuda social, fuera de toda definición arbitraria y de toda intervención de una autoridad exterior (p. 136).

La idea de deuda apunta al sentimiento, profundamente religioso, del reconocimiento de un don previo, que requiere dar algo en respuesta, en todo caso el agradecimiento. Este sentimiento, que se dirige al cielo, a lo Sagrado, a Dios, la solidaridad lo redirige a la tierra y a los antecesores. Las generaciones se transmiten todo el instrumental del que hicieron uso: lengua, saberes, saber-hacer, objetos técnicos, reglas de comportamiento, religión, etc. El proceso es ciertamente inconsciente, pero indica que en toda sociedad o cultura cada uno sabe que tiene que transmitir la herencia de la que se ha aprovechado. Esto hay que entenderlo en el contexto de la Revolución Francesa y el imaginario post-revolucionario: la Declaración de los Derechos del Hombre había afirmado que «los socorros públicos son una deuda sagrada. La sociedad debe la subsistencia a ciudadanos desgraciados, sea procurándoles trabajo, asegurándoles los medios de vida a los que no están en condiciones de trabajar»²⁸.

En definitiva la solidaridad atiende a las relaciones recíprocas entre individuos y entre éstos y la sociedad. Tomada en su generalidad parece más bien la fundamentación de la moral y de la ética e incluso del derecho. A ello parece apuntar la idea de deuda y de casi-contrato. En cambio, en su sentido más propiamente social, tiende a crear y mantener la cohesión social. En todo caso atiende a los individuos a fin que queden integrados en la sociedad.

PECULIARIDADES DEL CONCEPTO DE SOLIDARIDAD

Como se ve, se trata de una teoría totalmente liberada de hipotecas teológicas o metafísicas; no se hace ninguna referencia a la unión de los hombres con Dios, ni a la participación de cada uno en la armonía entre todos los miembros de la humanidad. Bourgeois pretende una teoría totalmente autónoma, independiente de cualquier dogma, radicalmente laica. Para ello busca las bases en los datos de las ciencias positivas. El vínculo orgánico se da por suficientemente probado por la ciencia²⁹.

En la exposición del concepto de solidaridad Bourgeois no hace referencia alguna a la inclusión de los individuos en una totalidad que los preexiste ni a una instancia superior a ellos. A diferencia de las fundamentaciones socialistas el solidarismo reivindica una base estrictamente

²⁷ BLAIS, 2007, p. 35.

²⁸ «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano», art. 21, en *La Revolución Francesa en sus textos*. Edición de Ana Martínez Arancón. Madrid: Tecnos 1989, p. 28. Cf. BLAIS, 2007, pp. 36-37.

²⁹ BLAIS, 2007, p. 27.

individual. Se admite que la situación de asociado y de deudor da al hombre deberes, entonces el único problema es demostrar que esta situación comporta obligaciones que resultan de un contrato bien entendido entre iguales. Partiendo del individuo, su propuesta viene a ser una reappropriación del individualismo contractualista³⁰. El solidarismo propone no sólo una concepción de la solidaridad, sino también de la sociedad.

Bourgeois insiste en su intento de síntesis, tanto de los proyectos político-sociales: individualismo y socialismo, como de las perspectivas de la ciencia y de la moral. El intento de sintetizar individualismo y socialismo es una característica de todas las concepciones de la solidaridad; lo que sucede es que cada propuesta realiza la síntesis a su manera: el más socialista es sin duda Pecqueur, también lo es Leroux; en cambio Bourgeois, sin negarle ciertos elementos socialistas, su planteamiento parece que debe más al individualista y liberal.

Una de las razones que se esgrimen a favor de la solidaridad es la sensibilidad de la época, o sea, que responde a una tendencia de nuestro tiempo, algo que ya no expresan los términos de justicia, vacía de toda sensibilidad, fraternidad que no es más que un sentimiento, ni la caridad. Ahí se da el descarte explícito a la caridad, al ser entendida como una especie de condescendencia sentimental y gratuita de superior a inferior. La solidaridad es presentada como el lema moral y político del presente, de una época, de una generación. Con lo cual confían conseguir «recoger poco a poco bajo el título de solidaridad, casi todas las ideas morales que se encuentran conformes con el ideal presente»³¹.

El libro concluye con una declaración entusiasta: la obligación casi contractual es capaz de sustituir el deber moral de la caridad formulado por el cristianismo, así como a «la noción más precisa, pero todavía abstracta, de la fraternidad republicana». La relación de la solidaridad con la caridad es, pues, simplemente de sustitución, por razones del sentir de la época, y por razones del contenido y planteamiento laicos de la solidaridad en términos de ciencia y moral.

4. CONCLUSIÓN

Hemos visto tres propuestas del concepto de solidaridad, destacadas dentro de las diversas búsquedas en el siglo XIX francés. Las tres propuestas son bien diferentes, tanto por su marco conceptual como por su exposición y fundamentación. Seguramente el elemento común es el intento de conciliar el individualismo y el socialismo y las fuerzas sociales correspondientes: liberalismo y socialismo. Otro elemento en común es su referencia a la caridad cristiana, en grado diverso según cada autor y con una actitud también diferente. En Pierre Leroux cabría hablar de una superación de la caridad casi en sentido dialéctico (aunque no parece haber tenido contacto alguno con el pensamiento hegeliano, sino en todo caso con el de Schelling)³², en el sentido de negación de las limitaciones y asunción de sus valores. En Constantin Pecqueur cabe observar una relación positiva en el sentido de que la solidaridad es la realización moral y social de la caridad cristiana, la cual no forma parte del concepto de solidaridad, pero sí su inspiración. En Léon Bourgeois se observa una total marginación del concepto de la caridad, muy conforme al talante laicista tan fuertemente reinante en su tiempo.

³⁰ BLAIS, 2007, p. 28.

³¹ Explícitamente en CROISSET, 1902.

³² El interés de Leroux por Schelling lo testimonia P. LEROUX, Pierre, *Discours de Schelling à Berlin. Discours de Philosophie de Schelling. Du christianisme*. Note préliminaire de J.-F. Courtine, Paris: Vrin, 1982.

En estas referencias a la caridad cristiana en la elaboración del concepto de solidaridad se puede apreciar un ejemplo típico y paradigmático de secularización de los símbolos o valores cristianos, de la secularización no de cosas, sino de contenidos cognitivos y motivacionales, que, siendo de origen religioso, llegan a tener carta de ciudadanía civil. Este proceso se puede observar en todas sus dimensiones o formas³³. En efecto, ahí encontramos la dimensión de herencia, de apropiación y aplicación de un valor expresamente cristiano que se traslada al campo social. Y, en segundo lugar, nos encontramos también con el intento de superar el valor de origen e incluso marcar tanto las distancias que se niega el origen; se trata del proceso de secularización como emancipación, distanciamiento.

Si es que sea posible hacer un balance de este proceso de secularización, creo que se puede anotar el rendimiento o la ganancia de hacer efectiva la caridad en el mundo social, obteniendo carta de ciudadanía tanto en las ciencias sociales como en la práctica social y política, pudiéndose concretar en derechos y deberes. La pérdida podría cifrarse en la pérdida de potencial motivacional, teniendo en cuenta el enorme potencial de sentido y motivación propios de las creencias religiosas, así como también pérdida del horizonte que une admirablemente la dimensión universalista (su horizonte es la familia humana, la humanidad, afirmada desde el monoteísmo y la fe en Dios como padre de todos) con la dimensión (singular negativa) de atención al pobre, al marginado, el migrante, en términos bíblicos: el pobre, el extranjero, el huérfano y la viuda, es decir, la atención primariamente a las víctimas.

³³ Sobre el concepto de secularización cf. G. AMENGUAL, *Presencia elusiva*, Madrid: PPC, 1996, pp. 60-68.

EL AMOR EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

PABLO GARCÍA CASTILLO
Universidad de Salamanca

RESUMEN

El amor en la filosofía griega se expresa sobre todo en los diálogos platónicos, con dos términos esenciales: *éros* y *philia*. Se suele aceptar que Platón busca la naturaleza de *philia* en el *Lisis*, mientras dedica sus páginas más sublimes a *éros* en el *Banquete* y el *Fedro*, donde define el amor como una locura divina. Sin embargo, tanto en Platón como en toda la filosofía griega, *éros* es el deseo ardiente que se transforma en *philia*, en amistad con la verdad que se ama y que convierte al filósofo en auriga de divinos corceles.

Palabras-clave: *éros, belleza, locura, philía, Sócrates, Platón.*

ABSTRACT

Love in Greek philosophy is expressed mainly in Plato's *Dialogues* with two essential words: *eros* and *philia*. It is usually accepted that Plato searches for the nature of *philia* in *Lysis*, whereas he dedicates his most sublime pages to *eros* in *Symposium* and *Phaedrus*, where he defines love like a divine madness. However, both for Plato and Greek Philosophy, *eros* is the passionate desire transformed into *philia*, which is transformed into friendship with the truth that somebody loves and it is the one that turns the philosopher into a charioteer of divine steeds.

Key-words: *eros, beauty, madness, philia, Socrates, Plato.*

I

ALBERT CAMUS, al comienzo de *El mito de Sísifo*, dice que «*sólo hay un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que vale o no vale la pena vivir la vida es responder a la pregunta fundamental de la filosofía*»¹. La respuesta a este dilema y, por supuesto, la solución al problema del suicidio se halla sin duda en el amor. Más aún, creo que Spinoza respondió con certeza a esa pregunta sobre si vale o no vale la pena vivir la vida, cuando aseguró que «*toda nuestra felicidad y toda nuestra miseria dependen de una sola cosa: del objeto al que amamos*»². Aunque seguramente nadie lo expresó de manera más concisa que san Agustín, el cual en un comentario a la primera carta de San Juan afirma que «*cada uno es como es su amor*»³. Y es que el amor es el rasgo distintivo de la vida divina y humana. Al comentar la expresión de San Juan, que dice que Dios es amor, San Agustín afirma que el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, ha de ser también amor, como lo demuestran los tres verbos que resumen la trinidad humana: ser, conocer y amar, que son imagen de la trinidad divina. Por ello, concluye que la vida humana o es amor o no es nada. Si el hombre ama lo sublime se ennoblece, si ama lo vulgar se envilece, si no ama, no tiene vida, no es en absoluto. Pero no se puede vivir sin amar, pues el amor precede al conocimiento y a la existencia misma, como supo expresarlo nuestro rector Unamuno en varias ocasiones y en

¹ Con estas palabras comienza la obra. Véase A. CAMUS, *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada, 1985, p. 13.

² SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, I, p. 9.

³ «*Talis est quisque, qualis eius dilectio est*». SAN AGUSTÍN, *Exposición de la epístola de San Juan a los Partos*, II, 14.

especial en su novela *Niebla*, donde, transformando la expresión de Descartes (*cogito, ergo sum*), hace exclamar a Augusto Pérez, tras quedar prendido de los ojos de Eugenia: *Amo, ergo sum*. Frente a la visión racionalista y pragmática de la vida que considera que el conocimiento ha de preceder al amor, pues nada puede ser amado si antes no es conocido, el agustiniano Unamuno proclama en reiteradas ocasiones que el amor es la fuente del conocimiento y del ser. Primero, el amor, luego el conocimiento.

Pero el vocabulario del amor es amplio y lleno de matices. Por eso, no siempre sabemos elegir el término adecuado, entre amor, amistad, ternura, pasión, cariño, simpatía... Suele decirse, como lo hace por ejemplo Comte-Sponville, en *Invitación a la filosofía*, que

los griegos, probablemente más lúcidos que nosotros, o con mayor capacidad de síntesis, se sirvieron fundamentalmente de tres palabras para designar tres amores diferentes. Son los tres nombres griegos del amor, y los más esclarecedores, que yo sepa, de todas las lenguas: *éros*, *philia*, *agápe*⁴.

Y, en cuatro apretadas páginas, Comte-Sponville describe con brillantez la diferencia de significado entre estos tres términos, que no agotan el vocabulario griego del amor, pero son los tres vértices del triángulo semántico amoroso helénico. Y, puesto que ni Platón, ni Aristóteles, ni Epicuro usaron el término *agápe*, que es una creación del cristianismo, traducido luego como *charitas*, en nuestro breve recorrido por el amor en la filosofía griega, nos limitaremos a desentrañar la sutil distinción y relación entre *éros* y *philia* en algunos textos platónicos.

Fundamentalmente comentaré algunos pasajes del *Banquete*, con unas pocas referencias al *Fedro* y al *Lisis*, que son los tres diálogos en los que Platón nos ofrece una indagación filosófica sobre *éros* y *philia*, cuyo campo semántico no es tan lejano como se suele decir⁵.

Baste un ejemplo del *Lisis*, diálogo juvenil en el que Sócrates dialoga con Lisis y Menéxeno, dos efebos, sobre el amor (*éros*) y la esencia de la amistad (*philia*) sin llegar a una conclusión definitiva. Platón no admite aún la reciprocidad en las relaciones entre amigos, siendo uno el que posee lo bueno y amable que el otro desea poseer y gozar. Por ello, el amor o la amistad es el deseo del que está enamorado o el encanto que posee lo que se ama. Este es el amor que expresan los versos de la poesía griega, como los de Safo o Teognis⁶, de los que Platón se siente heredero. Y así lo confiesa Sócrates en el *Lisis*:

Una cosa he deseado (ἔρωμαι) ardientemente desde mi infancia. Cada uno tiene sus ilusiones: para unos son los caballos; para otros, los perros; para otros, el oro o los honores. En cuanto a mí, todas esas cosas me tienen sin cuidado. En cambio, mi pasión (ἔρωζ) es tener amigos (φίλων). De tal modo que un buen amigo sería para mí mucho más precioso que la codorniz más hermosa del mundo, que el más bello gallo, incluso –Zeus es testigo– que el más soberbio entre los hermosos caballos o perros. Podéis creerme: preferiría un amigo a todos los tesoros de Darío. Tan amigo de los amigos soy⁷.

⁴ A. COMTE-SPONVILLE, *Invitación a la filosofía*, Barcelona: Paidós, 2017, p. 46.

⁵ He presentado el amor platónico en GARCÍA CASTILLO, P., «La locura divina de *éros* en el *Fedro* de Platón», *Cauriensia*, II (2007), pp. 93-119. Una profunda visión de la relación entre *éros* y *philia* en Platón, puede verse en el capítulo final de A. BLOOM, *Love and Friendship*, New York: Simon and Schuster, 1993.

⁶ Una excelente edición de los versos de la poesía lírica griega en torno al amor, entendido como deseo del amado, puede verse en la edición bilingüe de A. LUQUE, *Los dados de Eros. Antología de poesía erótica griega*, Madrid: Hiperión, 2001.

⁷ Platón, *Lisis*, 211 e. Todas las traducciones del *Lisis* son propias.

Aunque Sócrates busca el significado de *philia*, no puede desligarla de *éros*. El deseo socrático de amigos, a los que prefiere a caballos y perros, nos recuerda también aquellos versos de tono semejante que leemos en Teognis:

Quienquiera que no sienta pasión por los muchachos, por caballos
solípedos y perros, jamás su corazón tendrá gozoso⁸.

Tal vez, como breve conclusión de este primer acercamiento platónico al tema de *éros* y *philia*, podríamos recoger la sublime expresión socrática que une la utilidad y la virtud como vehículos para lograr la verdadera amistad. Así leemos en un conocido pasaje estas palabras de Sócrates: «*Si acaso llegas a convertirte en sabio, muchacho, todos serán amigos tuyos y todos serán parientes tuyos, pues serás útil y bueno*»⁹.

El tema del *Lisis* es, pues, la amistad. Pero ¿quién es el amigo, el que ama o el que es amado? Dificil pregunta, pues no basta amar para ser amado, ni ser amado para amar. Y Sócrates busca entre los filósofos antiguos. Empédocles entiende el amor como atracción y unión de los semejantes, Heráclito hace de la armonía la unión de los contrarios. Pero ni la semejanza ni la contrariedad parecen ser la raíz de la amistad. Tal vez sea algo ni bueno ni malo, sino intermedio (*metaxy*), algo que se convierte en amigo del bien a causa de la presencia del mal, como el enfermo se hace amigo del médico, a causa de la enfermedad. Amigo es aquel, ni bueno ni malo, a quien la presencia del mal le inclina al deseo del bien. Pero si la medicina es amada a causa de la salud, esta en virtud de qué lo es. Debe haber un primer objeto de deseo (*prôton philon*) que sea el fundamento de la amistad, algo a lo que estamos ligados y que constituye el punto de referencia que emparenta al amante y al amado, sin que sea la semejanza ni la contrariedad. Pero Sócrates termina el diálogo sin llegar a definir este fundamento de la amistad, aunque ya apunta algunos rasgos del amor del *Banquete*, como el carácter intermedio del mismo, que no es enteramente bueno ni malo, y la concepción de un bien ideal que sea la medida de todo deseo, cuyo conocimiento nos conduce al amor. El parentesco entre φιλόσος y σοφός aparece ya aquí, haciendo al amor filósofo, buscador del bien máximo que da sentido a la vida, como desarrolla en la *República* y el *Banquete*. Aunque el diálogo termina en la aporía, pues la indagación socrática no culmina en una definición satisfactoria de la *philia*, resulta ya evidente, en este escrito juvenil de Platón, que la amistad y el amor surgen del deseo de conquistar la excelencia y la bondad del objeto amado, que atrae al amigo y al amante como un imán de fuerza irresistible. El fundamento de todo amor y de toda amistad se halla en el bien que reside en el objeto amado, pues lo mismo que la medicina es querida por la salud y esta por la vida excelente del ser humano, todo lo que es querido ha de serlo en virtud de una causa final, de un principio que sea el fundamento del amor y de la amistad, concluyendo Sócrates que «*aquello por lo que todas las cosas son queridas es el bien (τὸ ἀγαθόν)*»¹⁰.

Este final del *Lisis* es un perfecto punto de unión con el comienzo del *Banquete*, en el que Sócrates se dirige a casa de Agatón, para celebrar su triunfo en el teatro. Y Agatón no es sino el bien, al que Sócrates, su amante, busca siempre.

⁸ Teognis, 1255-1256 ed. F. R. Adrados, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, Barcelona, Alma Mater, 1959, vol. 2. Cito la traducción por LUQUE, 2001, p. 115.

⁹ Platón, *Lisis*, 210 d.

¹⁰ Ib., 220 b.

En efecto, Sócrates se ha bañado y se ha puesto las sandalias, lo que hacía pocas veces, y al preguntarle Aristodemo por qué lo ha hecho contesta que se ha puesto «*elegante (καλός) para ir junto a un hombre elegante (καλόν)*»¹¹.

La vida y la filosofía de Sócrates, modelo y paradigma del filosofar platónico, es exactamente eso: un constante caminar en compañía de un interlocutor hacia la casa de la belleza (καλός) y del bien (ἀγαθός). Ésa es la esencia de la búsqueda amorosa, tal como concluye el *Lisis* y comienza el *Banquete*. Y así lo recoge ese elocuente símbolo del bien hermoso y excelente que representa la figura en torno a la cual se celebra la fiesta con éros como centro de los discursos, pronunciados bajo la influencia del dulce licor de Dioniso, dios de la tragedia, en la que ha triunfado Agatón, y dios del vino y de la fiesta, en la que éros es el acompañante de todos los comensales.

II

Si hacemos caso a Brochard¹², el *Banquete* es una representación dramática en tres actos: el primero lo forman los cinco primeros discursos, en los que se hace el encomio de éros como un dios; el segundo, centro de la acción y desarrollo del drama, lo llena el discurso socrático que refiere el arte erótico que le enseñó Diotima de Mantinea, la primera mujer experta en el amor en la literatura griega; el tercer acto, que supone el cierre magistral de la obra, se abre con la irrupción sonora y sorprendente de Alcibíades, cuyo discurso, expresión de la embriaguez y la locura amorosa del joven ateniense, proclama la victoria de Sócrates, como amante de la belleza y el bien y como amado de todos por su interioridad divina. Toda una obra dramática, llena de evocaciones de las tragedias que Platón escribió en su juventud y que adquiere una dimensión retórica, poética y filosófica sin parangón, como una lucha antagónica de discursos eróticos, que compiten entre sí por la corona de la victoria. Más que un diálogo, al estilo de los escritos por Platón en su juventud y madurez, es un diálogo de discursos, cuyos actores y oradores son máscaras de las distintas visiones del amor en la cultura griega. Pero, son algo más que eso.

Teatral es también la escena inicial, en la que los participantes en la fiesta en honor de Agatón, triunfador dos días antes en el certamen de tragedias, esperan la llegada siempre tardía de Sócrates, que se ha quedado clavado, como una estatua, en el portal de los vecinos y no quiere entrar. Su retraso ya proverbial hace que los comensales comiencen la comida a la que Sócrates llega cuando iban ya por la mitad. Entonces Fedro le invita a sentarse a su lado para que por contacto le transmita el pensamiento que había encontrado en el portal. Sócrates manifiesta su deseo de que el conocimiento pudiera derramarse desde el que sabe hasta el ignorante, como «*el agua de las copas pasa, a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía*»¹³, pues en ese caso el espléndido y brillante saber de Agatón, que deslumbró a más de treinta mil griegos dos días antes, podría llenar la mente vacía de Sócrates, que reconoce, también como siempre, que el suyo «*es un saber mediocre, o incluso tan discutible como la realidad de un sueño*»¹⁴.

¹¹ Platón, *Banquete*, 174 a. Todas las traducciones del *Banquete* y del *Fedro* son de Luis Gil (Platón, *Banquete*, Madrid: Tecnos, 2008 y Platón, *Fedón, Fedro*, Madrid: Alianza, 2016).

¹² V. BROCHARD, «Sobre el *Banquete* de Platón», en su libro *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires: Losada, 1945, pp. 42-81.

¹³ PLATÓN, *Banquete*, 175d.

¹⁴ *Ibidem*, 175e.

Y resulta también extraña y teatral la afirmación de Fedro, al comienzo del *Banquete*, al quejarse de que *Éros* haya sido un dios olvidado por los poetas. Y es más extraño aún que afirme tal cosa sin haber comenzado a beber, aunque tal vez la resaca de la fiesta del día anterior le haya hecho perder la memoria.

Terminada la comida, comienza el simposio, es decir, la bebida en común, y una vez acordado que cada uno beba lo que quiera, o lo que pueda, por la resaca, Erixímaco hace su propuesta del tema de la conversación del simposio. Y dice lo siguiente:

El comienzo de mi discurso lo haré al estilo de la Melanipa de Eurípides, pues no es mío el dicho (μῦθος) que voy a decir, sino de Fedro, aquí presente. Fedro, en efecto, me está diciendo a cada paso, lleno de indignación: ¿No es irritante, Erixímaco, que en honor de algunos otros dioses haya himnos y peanes compuestos por los poetas y en cambio en honor del Amor (*Éros*), que es un dios de tan elevada importancia y categoría, ni uno solo, entre tantísimos poetas que han existido, haya compuesto jamás siquiera un encomio?¹⁵

Y, tal vez por este motivo, Erixímaco propone que cada uno de los comensales «*debe pronunciar un discurso, el más bello posible, en alabanza del Amor; y que sea Fedro el que empiece, ya que está sentado en el primer puesto y es a la vez el padre del discurso*»¹⁶.

Fedro comienza afirmando que el Amor es

un dios grande y admirable entre los hombres y los hombres, a parte de otras razones, por su origen, pues ser el dios más antiguo es un honor. Y la prueba de que ello es así es ésta: el Amor no tiene padres y nadie, ni prosista ni poeta, los menciona. Por el contrario, Hesíodo afirma que en primer lugar existió el Caos y luego la Tierra de amplio seno, sede siempre firme de todas las cosas y el Amor...¹⁷ Y Parménides dice respecto de la generación: fue Amor el primero que concibió de todos los dioses¹⁸. Y, además de ser el más antiguo, es principio para nosotros de los mayores bienes¹⁹.

Es posible que tenga razón Fedro y no puedan ser considerados himnos a *Éros* los cantos que leemos en la tragedia. Pero parece indudable que el Amor recorre los versos que entona el coro de *Antígona*, en los que se canta a *Éros*, invencible, que pasa las noches en las mejillas tiernas de una joven, la locura por la que es poseído quien posee a *Éros* y el triunfo del deseo que irradia de los ojos de una novia²⁰. *Antígona*, la encarnación de Afrodita, que ama las leyes más que a su amado, va a la tumba en lugar de caminar al lecho nupcial. *Éros* es una locura, una Afrodita celeste que de todo se burla, invencible.

Tampoco faltan los inspirados versos de Eurípides que exaltan la fuerza de *Éros*, como supremo dios de los hombres que conocen la belleza. Así lo expresa:

Todo aquel que no juzgue fuerte a *Eros*
y omnipotente entre los dioses
necio es, o, inexperto en la belleza,
ignora al dios supremo de los hombres²¹.

¹⁵ *Ibidem*, 177a-b.

¹⁶ *Ibidem*, 177d.

¹⁷ HESÍODO, *Teogonía*, vv. 116 ss.

¹⁸ *Parménides*, DK B 13.

¹⁹ PLATÓN, *Banquete*, 178a-c.

²⁰ SÓFOCLES, *Antígona* 781-798.

²¹ EURÍPIDES, fragmento 269 N. En LUQUE, 2001, p. 141.

Platón ignora estos himnos eróticos o tal vez ha hecho que Fedro olvide estos elogios de la tragedia y recuerde sólo los falsos orígenes de *éros* que ha aprendido de los discursos de los sofistas. Lo mismo que en el diálogo que lleva su nombre, Fedro es la máscara y el eco de Lisias, un logógrafo, que, como los sofistas, escribe por encargo discursos bien contruidos, pero de escaso contenido. Conoce la mitología y la retórica sofística y ambas son el objeto de la crítica de Platón, porque en ellas no se halla un decir verdadero sobre *éros*, como demostrará Sócrates, tras criticar el discurso elegante y refinado que pronuncia Agatón, discípulo de Gorgias, cuyo estilo sigue tan fielmente que le lleva a Sócrates a asegurar que:

su discurso me traía el recuerdo de Gorgias, de tal forma que pasé, ni más ni menos que por esa situación que cuenta Homero²²; temía que, al terminar Agatón, arrojara en su discurso la cabeza de Gorgias, ese terrible orador, sobre el mío y me convirtiera en piedra por la imposibilidad de emitir palabra²³.

Agatón sostiene lo contrario que Fedro, al afirmar que el Amor es el dios más joven, y rebate a Hesíodo y Parménides, pues si *éros* hubiera estado desde el principio entre los dioses no hubiera existido entre ellos la violencia ni el engaño mutuo. Prefiere a un poeta como Homero para describir su delicadeza, pues *éros* es joven y delicado y vive entre flores, fijando su residencia en un lugar florido y perfumado. Es, además, un excelente poeta, que inspira a los artistas e impulsó a los mismos dioses a establecer la armonía en el Olimpo.

Al terminar de hablar Agatón, todos los presentes prorrumpieron en aplausos, porque estimaban que el joven había hablado con la elegancia y brillantez que Sócrates había profetizado. Y este se quedó de piedra. Pero, acudiendo a su proverbial ironía, reconoce su perplejidad, pues al aceptar la propuesta de presentar sucesivos encomios de *éros* y hablar en último lugar, aun siendo entendido en cuestiones amorosas, llevado por su ignorancia, pensó que se debía decir la verdad sobre el objeto elogiado. Sin embargo, los cinco discursos pronunciados, que sin duda constituyen el primer acto de la representación dramática creada por el genio de Platón, sólo han ofrecido un elogio aparente, un *μῦθος*, pero no un *λόγος* verdadero de *éros*. Como la retórica sofística, las palabras de los oradores del simposio están llenas de belleza, delicadeza y elegancia, pero no encierran la verdad. Por ello, Sócrates pide permiso a Fedro para hablar a su manera, es decir, sin pretensiones de enseñar nada, ni de encadenar hermosas palabras que suenen bien al auditorio, sino con el único fin de encontrar la verdad del objeto que se busca, aunque sea con la dificultad de quien necesita a los demás para encontrarla.

Por ello, Sócrates no pronuncia un discurso, sino que hace preguntas para alcanzar una primera definición del amor. ¿Es el Amor de algo o de nada? Y Agatón contesta que de algo. Y ¿el Amor desea poseer aquello que ama? Sí. Luego, parece que carece de aquello que desea. Y, como bien dijo Agatón, desea la belleza, porque carece de ella, luego no es bello y acecha a los jóvenes, porque no es joven ni viejo.

Agatón encuentra su réplica en las palabras de Sócrates que dice haber escuchado de Diotima que *éros* no es un dios, sino un ser intermedio, hijo de Poro, el recurso, y de Penía, la pobreza, que no es feo ni bello y que se encuentra permanentemente en búsqueda de lo bueno y bello. Es un *daímon*, un mediador entre el mundo de los dioses y de los hombres, cuya función consiste en traducir y transmitir lo que quieren los hombres u ordenan los dioses. Esto no es un encomio, sino la expresión de una verdad de la que no se habían preocupado los discursos precedentes.

²² HOMERO, *Odisea*, XI, 632.

²³ PLATÓN, *Banquete*, 198b.

Pero la oposición se hace aún más violenta cuando se echa una mirada a las cualidades que cada orador atribuye a *éros*. Si Agatón había caracterizado a *éros* como tierno y delicado, Diotima dice que es duro, valiente y un violento cazador. Tampoco es sabio, sino un filósofo, que aspira toda su vida a la sabiduría sin alcanzarla y es un brujo terrible, un envenenador y un sofista. El *éros* socrático no es ni siquiera inmortal, como el alma humana, sino que alternativamente vive y muere, como el devenir de la naturaleza. En resumen, si el elogio de Agatón había llegado a su clímax en la afirmación de que *éros* era el más hermoso de todos los dioses, la imagen de *éros* de Diotima refleja la concepción opuesta. *Éros* carece de lo bello y lo bueno.

Hay una inversión filosófica frente a la visión mítica y sofística del *Lisis*, pues la belleza y el bien no se hallan en el amante, sino en lo amado, que es «*lo realmente hermoso, tierno, perfecto y felicísimo*»²⁴.

Y, por ello, *éros* desea poseer para siempre el bien que ama. Es deseo de inmortalidad de todo ser mortal, un deseo común a los seres humanos, los animales y toda la naturaleza. El amor es procreación en la belleza, afán de inmortalidad, en el ámbito de la vida natural del cuerpo y del alma. Pero hay un amor superior, cuya iniciación es semejante al ascenso dialéctico de la caverna, que allí culmina en el Bien y aquí en la belleza en sí, que no es sino el resplandor del bien, pues lo bello y lo bueno se unen en el ideal de perfección de los griegos que culmina en Platón. Si el amor es deseo, el Bien no es sino lo que todos desean, es decir el supremo fin del amor, el primer deseable del *Lisis*.

Según la brillante interpretación de Martha Nussbaum, el discurso de Diotima fue capaz de persuadir a Sócrates, por su carácter inspirado y sagrado, como corresponde a una sacerdotisa de Zeus, según indica el nombre de esta primera mujer griega experta en el arte de amar. La sacerdotisa persuade a Sócrates, y a nosotros con él, de que el amor es deseo de la belleza de la que el amante carece, pero no se detiene en él, ni siquiera el amado es imprescindible e insustituible como planteaba el mito de Aristófanes. El arte de amar comienza por el deseo de un cuerpo bello, pero asciende desde este primer peldaño, como por una escala, a la belleza corporal en general, para subir luego a la belleza del alma, a la de las ciencias, de las virtudes y de las leyes, hasta alcanzar la belleza en sí. Y esto es posible porque todas ellas son manifestaciones de una única e idéntica belleza, intercambiable por ser universal. La sacerdotisa nos convence de que abandonemos la creencia profundamente arraigada en la mente humana de que lo que amamos es insustituible. Es más cuerdo pensar lo contrario. La educación amorosa consiste precisamente en alcanzar esta nueva visión universal y sublime de *éros*, porque nos libera de la infelicidad y el azar que acarrea la imagen del mito del andrógino. Este arte erótico de Diotima nos lleva incluso a un mundo libre de contingencia, a un bien invulnerable y libre de la fragilidad de la esfera humana. Es de nuevo la vida filosófica y contemplativa que, una y otra vez, se describe en el *Banquete* como rasgo esencial de la personalidad de Sócrates. Él se queda quieto y absorto, sin escuchar a nadie, sin necesitar descanso e inmune a toda vulnerabilidad física o afectiva. Es, otra vez, un ideal que no nos deja satisfechos, porque se aleja de la fragilidad de la vida humana.

Ciertamente suele verse la culminación y el clímax retórico y poético de la obra en el final del ascenso erótico propuesto por Diotima, en aquellas palabras que resumen el gozo de la experiencia amorosa que experimenta el que alcanza la cima de la ascensión erótica. Las sublimes palabras platónicas que la sacerdotisa de Mantinea pronuncia bajo la inspiración de las musas son estas:

Quien haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que se hicie-

²⁴ *Ibidem*, 203c.

ron precisamente todos los esfuerzos anteriores... Éste es el momento, querido Sócrates, - dijo la extranjera de Mantinea - en el que, más que en ningún otro, le merece la pena vivir al hombre. Cuando contempla la belleza en sí. Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos ni con los jóvenes y adolescentes bellos²⁵.

Parece que esta debía ser la última palabra de Platón sobre la naturaleza de *éros*: deseo y posesión de la belleza misma, lejos de cualquier imitación o leve sombra contemplada en las cosas sensibles. Y, sin embargo, el final del *Banquete* nos depara una maravillosa sorpresa: la irrupción imprevista de Alcibíades que, enterado del triunfo de Agatón, acude a felicitarlo con un grupo de amigos. Como Sócrates, él también llega tarde, pero tiene el mismo propósito: coronar al vencedor al que todos admiran, declarar que Agatón, el bien y la belleza unidos, es digno de la corona de la victoria.

Pero, lo mismo que se descubre de repente la belleza en sí, Alcibíades se presenta también de repente y descubre que, recostado junto a Agatón, está Sócrates. Y decide hablar de su experiencia amorosa, de cómo intentó ser el amado de aquel hombre invulnerable a la belleza física, capaz de resistir cualquier ataque y de salvar la más peligrosa trampa. Sócrates, al parecer, no quiere que Alcibíades hable, pues ha bebido demasiado y su discurso sobre el amor no podrá competir con los ya pronunciados. No obstante, es justo que hable quien ha bebido, pues es un certamen de discursos, cuya victoria ha de darla Dioniso ahora ya no el dios del teatro, sino el dios del vino, que lleva a la boca de los hombres la verdad. Y entonces el joven amante pronuncia de nuevo la palabra mágica: dirá la verdad del amor. Así lo escribe Platón:

¿Qué tienes en la mente? -dijo Sócrates. ¿Elogiarme para ponerme en ridículo? O ¿qué vas a hacer?

— Diré la verdad. Mira si me lo permites.

—Por supuesto -dijo Sócrates-, tratándose de la verdad, te permito y te invito a decirla.

—La diré inmediatamente -dijo Alcibíades²⁶.

Si Platón hubiera querido decirnos que la verdadera esencia del amor es la que describió Diótima mediante su hermoso mito del nacimiento de *Éros* y su iniciación en el ascenso amoroso por la escala de la belleza, habría concluido sus discursos con aquellos sublimes misterios de *Éros*. Pero la verdad última de su visión del amor se encierra en las palabras de un enamorado, de un joven que está herido por las flechas de este deseo imparable de poseer lo que ama. Hay otra visión platónica de la vida humana que incluye el deseo insatisfecho, la fragilidad del amor humano, la dificultad de elegir lo mejor. Alcibíades cuenta su historia de amor por un individuo, por Sócrates. Primero, pretendió ser el amado de Sócrates, pero este, invulnerable a su belleza física, con la fuerza indomable de su carácter, rechazó todos sus ofrecimientos y salvó todas sus trampas. Al final, se ha dado cuenta de que es él quien ama la belleza interior, la sabiduría de Sócrates, estando dispuesto a darle toda su vida por ella. Es el intercambio del saber particular de un individuo enamorado por el saber universal de un filósofo, de un amante de la sabiduría, del bien y de la belleza sublime y divina, alejada de los sentimientos y los engaños de la experiencia personal del amor no correspondido.

Alcibíades aparece «*coronado con una espesa corona de hiedra y violetas*»²⁷. Las violetas son las flores de Afrodita, del amor, y de las musas, es decir, de la poesía. La hiedra es signo de Dioniso, dios de la inspiración y de la verdad trágica que ha confesado Alcibíades y el único dios que muere

²⁵ *Ibidem*, 210 e – 211 d.

²⁶ *Ibidem*, 214 d – e.

²⁷ *Ibidem*, 212 e 1-2.

y renace, como el amor humano, vulnerable a los desdenes y a los tiempos felices. Un amor frágil, como el de Alcibiades, también puede revivir y florecer al amparo de un dios como Dioniso.

La tragedia se enfrenta ahora a la filosofía y el juicio final lo pronunciará Alcibiades, poseído por *éros* y por el vino. Dioniso, como dios del teatro, ya le dio la victoria a la sabiduría de Agatón, pero ahora ha de dársela en el simposio, como dios del vino. Es una contienda diferente de la teatral y el resultado no será el mismo. El verdadero triunfador de la fiesta y del amor es Sócrates, que es el verdadero Agatón, el bien y la belleza que Alcibiades ama. Dioniso, el dios del vino, le ha dado la victoria, gracias a la verdad del amor que ha expresado el ebrio y enamorado Alcibiades.

II

El *Banquete* termina así en una nueva apología de Sócrates, como filósofo, como amante de la belleza y del bien, que intenta siempre sembrar en el alma de su interlocutor para hacerle disfrutar del gozo del descubrimiento. Es un amante que busca el bien del amado y quiere volar con él hasta el cielo, como expresa también la sublime metáfora del carro alado del *Fedro*, donde el amor es concebido como una locura divina que procura felicidad al amante y al amado.

Pero lo más destacado es que el amor que nos hace llevar una vida divina es el amor personal, no la belleza en sí, que el alma contempla después de la larga subida por la escala que va de los cuerpos a la llanura de la verdad. Pues el amor es una parte esencial del vuelo del alma del amante en compañía de la persona amada.

Más aún, el amor a otra persona es necesario para la felicidad humana, porque el amor es parte fundamental del alma, como los caballos del carro alado, ya que sin él el alma pierde altura y se queda sin alas. *Éros*, nos dice Sócrates, devuelve las alas al alma y hasta al mismo filósofo, que, sin *éros*, no puede alcanzar la belleza ni la verdad.

Sin duda, en el *Fedro* hay una insistencia aún mayor en ese carácter personal del amor y en la necesidad de reciprocidad para alcanzar el gozo y el sentido de una vida que sólo vale la pena vivir entre amigos, entre amantes. Se produce así un cambio de perspectiva respecto al *Lisis*, donde no existía la reciprocidad entre amigos, y se completa la visión amorosa de Alcibiades. Porque sencillamente el verdadero *éros* culmina en *philia*.

Lo que significa que el amor no es simplemente un impulso ascendente, un deseo, un sufrimiento por la carencia de lo que anhela, sino también un descenso, una dialéctica ascendente y descendente como la del prisionero liberado de la oscuridad de la caverna, que a duras penas logra vislumbrar el mundo de arriba para terminar contemplando el sol cara a cara. Pero la salida de la caverna no tiene sentido sin el regreso y, así, *éros* se transforma en *philia*. Y el final del *Banquete* no es más que el regreso a la realidad del amor, un amor humano expresado por las torpes palabras de un enamorado, que se halla ebrio de vino y de la pasión por su amado.

El deseo erótico significa carencia, pero es el primer paso para alcanzar el gozo y la plenitud de la *philia*, que convierte la carencia en potencia creativa, la pobreza en riqueza, el dolor en felicidad compartida. La *philia* es, primero, el parentesco de consanguinidad, lo familiar. Es el amor de Antígona por su hermano Polinices, que la lleva incluso a la muerte²⁸. Así es *philon* el propio cuerpo y la propia vida, luego los familiares, para terminar significando los amigos, aquellos con los que se mantiene un vínculo de comunidad libremente elegido, que se extiende a un número amplio para luego restringirse a las relaciones de amistad íntima. Por ello, no se descarta el significado sexual, aunque su significado primero es el de amistad.

²⁸ El verso más elocuente sobre este sentido es el 523, donde Antígona se siente poseída por la *philia*, afirmando lo siguiente: «No he nacido para compartir el odio, sino el amor (*symphelein*)».

Así que el amor platónico, el amor en la filosofía griega, es *éros* y *philia*, como deseo de alcanzar lo que uno ama, el bien y la belleza que llenan los ojos y el corazón del amante que delira, enloquece y siente la necesidad de elevarse hasta la armonía celeste que sólo los poetas, los amantes y los filósofos son capaces de cantar, tras una ineludible experiencia personal. El amor es una locura divina, que halla en el corazón del hombre su lugar natural, pero que es como una planta que necesita un cuidado constante y exigente debido a su carácter vulnerable. La misma filosofía es un deseo ardiente que se transforma en amistad con la verdad que se ama y que convierte al filósofo en auriga de divinos corceles.

Seguramente Platón conocía bien aquellos versos de Píndaro, con los que Martha Nussbaum abre su libro sobre la fragilidad del bien y que ahora serán el final de nuestra leve reflexión sobre el amor en la filosofía griega. Dicen así:

*Hay quienes piden oro, y otros, tierras ilimitadas,
yo pido deleitar a mis conciudadanos
hasta que la tierra cubra mis huesos – un hombre
que alabó lo digno de elogio
y sembró la acusación contra los malvados.
Pero la excelencia humana
crece como una vid
nutrida del fresco rocío
y alzada al húmedo cielo
entre los hombres sabios y justos.
Necesitamos cosas muy diversas de aquellos a quienes amamos
sobre todo en el infortunio, aunque también el gozo
busca unos ojos en los que confiar²⁹.*

BIBLIOGRAFÍA

- ADRADOS, F. R., *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (Siglos VII – V a. C.)*, Barcelona: Alma Mater, 1959, 2 Vols.
- BLOOM, A., *Love and Friendship*, New York: Simon and Schuster, 1993.
- BROCHARD, V., *Estudios sobre Sócrates y Platón*, trad. L. Ostrov, Buenos Aires: Losada, 1945.
- CAMUS, A., *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*, trad. L. Echávarri, Buenos Aires: Losada, 1985.
- COMTE-SPONVILLE, A., *Invitación a la filosofía*, trad. V. Gómez, Barcelona: Paidós, 2017.
- GARCÍA CASTILLO, P., «La locura divina de éros en el Fedro de Platón», *Cauriensia*, II (2007), pp. 93-119.
- LUQUE, A., *Los dados de Eros. Antología de poesía erótica griega*, Madrid: Hiperión, 2001.
- NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. M. Candel, Madrid: Visor, 1995
- PLATÓN, *Banquete*, trad. L. Gil, Madrid: Tecnos, 2008
- PLATÓN, *Fedón, Fedro*, trad. L. Gil, Madrid: Alianza, 2016.
- SAN AGUSTÍN, *Exposición de la epístola de San Juan a los Partos*, en *Obras completas*, XVIII, trad. B. Martín, Madrid: BAC, 1959, pp. 192-362.
- SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, trad. A. Domínguez, Madrid: Alianza, 2014.

²⁹ PÍNDARO, *Nemea*, VIII, 37-44. Traducción de Miguel Candel en M. C., NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor, 1995, p. 9.

AMOR Y MÍSTICA EN MARÍA ZAMBRANO

SIMONA LANGELLA
Universidad de Génova

RESUMEN

El amor, afirma Zambrano, lleva intrínsecamente en sí mismo una distancia, porque sin esta no tendría objeto, ni unidad. Esta es su diferencia fundamental con el deseo: en el deseo no hay propiamente objeto, en cuanto que el deseo consume lo que toca, puesto que en la posesión se aniquila lo deseado, que no existe fuera del acto del deseo; mientras que en el amor subsiste siempre el objeto, que tiene su unidad inalcanzable. Esto significa que la posesión amorosa, para cumplirse, necesita traspasar la muerte, atravesar la vida, la multiplicidad del tiempo. En otros términos, el amor, que nace en la carne, tiene, para lograrse, que desprenderse de la vida. No obstante, hay excepciones: san Juan de la Cruz no pareció necesitar la muerte para traspasar ciertos linderos y llegar a la unión con el «objeto» amado. Y esto, gracias a la ascética y al amor. En el místico castellano, en efecto, el trasmundo del pensamiento y el trasmundo de la poesía, la cual es amor, se juntaron formando una única idealidad. Y así, la poesía consiguió su «más alto vuelo» llegando al mismo fin que el conocimiento, aunque por otro camino: el de la manía o del delirio de amor.

Palabras-clave: *Logos, amor, filosofía, poesía, conocimiento, platonismo*

ABSTRACT

According to Zambrano, love constitutively carries a distance within itself: without this distance, it would have no object or unity. This is the fundamental difference between love and desire: in desire, there is no proper object, because desire wears out whatever it touches, and because possession annihilates the object of desire, that does not exist outside the very act of desire. On the contrary, in love the object always exists, and is provided with an unattainable unity. This means that love needs to transcend death and to cross life and time. In other words, love is generated in flesh and needs to develop in life to be accomplished. However, there are exceptions: Saint John of the Cross did not seem to need death to overcome given boundaries and to unite with the loved «object». All of this, thanks to ascetics and love. In Saint John of the Cross, thought and poetry, which is love, merged creating a single identity. In this way, poetry reached its highest peak, reaching the same purpose as knowledge, through a different path: the path of the delirium of love.

Key-words: *Logos, love, philosophy, poetry, knowledge, platonism.*

I. MISERICORDIA POÉTICA Y VIOLENCIA FILOSÓFICA

SEGÚN MARÍA ZAMBRANO¹, desde la condena de los poetas por parte de Platón² en *República*³, filosofía y poesía se determinaron como dos caminos separados y practicados respectivamente y exclusivamente por el filósofo y el poeta⁴. El primero, impulsado por un amor impetuoso que buscaba, abandonó la generosa inmediatez de la vida, asentando su futura posesión total de la realidad en una interrogación persistente y obstinada de la inquisición del intelecto

¹ Cfr. ZAMBRANO, 2017, p.15.

² Para un análisis puntual de la condena platónica de la poesía y de la exposición que hace Zambrano de ésta, cfr. GÓMEZ BLESÁ, 2004, pp. 63-65.

³ Cfr. PLATÓN, *República*, II, 382c-383c. y III, 386a-387b.

⁴ «El pensamiento, el riguroso pensamiento filosófico, tradicional, separó a ambas y casi las anuló [...] para sustituirlas en seguida por otra realidad, segura, ideal, estable». ZAMBRANO, 2004a, p. 97.

respecto al ser de las cosas; el segundo, en realidad, nunca tuvo camino⁵, porque el poeta no busca, no renuncia, puesto que, no desdiciendo la heterogeneidad del ser⁶, ya tiene lo que ante sí aparece. El poeta, de hecho, «enamorado de las cosas se apega a ellas, a cada una de ellas y las sigue a través del laberinto del tiempo, del cambio, sin poder renunciar a nada: ni a una criatura ni a un instante de esa criatura»⁷. Así, mientras que el poeta queda apegado a la multiplicidad aparente, el filósofo quiere llegar a poseer con la fuerza lo que es inagotable. El mismo origen de la filosofía confirma, según Zambrano, esta actitud violenta. En efecto, así como el amor es un hijo de riqueza y pobreza⁸, por el contrario, la filosofía, es hija de la admiración⁹ y la violencia¹⁰. «La primera [la admiración] nos mantiene apegados a las cosas, a las criaturas, sin podernos desprender de ellas, en un éxtasis en que la vida queda suspensa y encantada»¹¹. Pero, anota Zambrano, de la sola admiración no podría derivar «algo tan viril y activo, como el pensamiento inquiridor, como el pensamiento desvelador. Hace falta que intervenga alguien más: la violencia, para que surja algo que se atreva a levantar y rasgar los velos en que aparecen encubiertas las cosas»¹². La filosofía, por oponerse a la heterogeneidad de las apariencias, mira al ser que no puede pensarse sino como

⁵ Nótese que en la *Noche oscura*, san Juan de la Cruz insinúa cómo el camino místico, que conduce al lugar atópico de la unión con Dios, carece de sendero: «*la vía y camino de Dios*, por donde el alma va a él, es en el mar, y sus pisadas en muchas aguas y que por eso, no serán conocidas, es decir que este camino de ir a Dios es tan secreto y oculto para el sentido del alma como lo es para el del cuerpo el que se lleva por la mar, cuyas sendas y pisadas no se conocen». San Juan de la Cruz, 2008, p. 364.

⁶ Así como para Antonio Machado la poesía es el pensamiento supremo para captar la realidad íntima de cada cosa, «la radical heterogeneidad del ser» (MACHADO, 1957, p. 24), también para ZAMBRANO es el vínculo con el mundo sensible, con la «heterogeneidad» fulgente de las cosas. Cfr. ZAMBRANO, 1989, p. 68. Cfr. también UGALDE QUINTANA, 2015, pp. 88-97.

⁷ Cfr. ZAMBRANO, 2017, pp. 20-21.

⁸ El amor, hijo de la avidez y el hambre, según la genealogía presentada en *El hombre y lo divino*, es también creador de distancias, de límites, de fronteras y, al mismo tiempo, de unión entre lo humano y lo divino (cfr. ZAMBRANO, 1986, 261 y ZAMBRANO, 2005, p. 284). Esta genealogía del amor como hijo de la avidez y el hambre lleva a afirmar que la envidia es el contrario del amor. En efecto, según Zambrano, la misma definición 'avidez de lo otro' parece convenir a esta pareja de contrarios. Pero, en el amor, «el objeto a que se dirige no es sentido como 'otro' p. [...], pues bien pronto en el amor 'lo otro' se transforma en lo uno. La envidia en cambio mantiene obstinadamente la alteridad del otro, sin permitirle que toque la pureza de lo uno». ZAMBRANO, 1986, pp. 282-283.

⁹ La admiración es la condición previa tanto de la poesía, como de la filosofía, pero el filósofo «rompe al forzar la realidad bajo la abstracción del ser, mientras el poeta le concede unidad y trasmundo por la palabra». Cfr. BERROCAL, 2011, p. 115.

¹⁰ Ya en *Pensamiento y poesía en la vida española* se formula esta idea de que el pensamiento filosófico, que se ejerce por la abstracción sobre la realidad, tiene un origen violento al no quedarse el filósofo en la pura admiración. La filosofía se presenta, así, según ZAMBRANO, como un saber interesado, mientras que en la forma de adecuarse a la realidad propia de la poesía no se dan vínculos de dominio, ni de poder. Cfr. BERROCAL, 2011, p. 109.

¹¹ ZAMBRANO, 2004a, p. 121.

¹² ZAMBRANO, 2004a, p. 121. El texto sigue así: «¿Y de dónde nace esa violencia? ¿Qué quiere esa violencia? Lo hemos dicho: quiere. La violencia quiere, mientras la admiración no quiere nada. A esta le es ajeno perfectamente el querer; le es ajeno y hasta enemigo todo lo que no sea proseguir su inextinguible pasmo extático». *Ibidem*. «La violencia proviene de la soberbia de la razón. Esta soberbia se alía con el racionalismo, que es la afirmación de una razón encerrada en sí misma». SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, 2016, p. 559.

unidad¹³. Esta búsqueda de la unidad es según Zambrano «el imán suscitador de la violencia filosófica»¹⁴. En efecto, las apariencias se destruyen unas a otras y quien vive en ellas parece con ellas. El filósofo quiere «salvarse de las ‘apariencias’, primero, y salvar después la apariencias mismas, o sea, resolverlas, volverlas coherentes con esa invisible unidad»¹⁵. Esta esperanza de tenerlo todo en la unidad del ser explica y justifica, a la vez, la violencia filosófica que hace romper las cadenas del mundo y de la naturaleza, que amarran al preso del mito de la caverna de la *República* de Platón¹⁶.

Pero, avisa Zambrano, también la poesía tiene su unidad. El poeta, de hecho, por medio de la palabra, sin violencia alguna, alcanza una unidad no oculta sino presente, encarnada. E igual que la inicial multiplicidad del ser le fue donada, así esta unidad le es entregada¹⁷: es el «logos disperso de la misericordia»¹⁸ que va a quien la necesite. Sin embargo, a diferencia de la unidad del filósofo, que se presenta como absoluta, sin mezclas de heterogeneidad alguna, la unidad alcanzada poéticamente es siempre incompleta, aunque gratuita, respecto a aquella perseguida filosóficamente. A diferencia del filósofo, que busca la unidad por la abstracción, el poeta la busca mediante la palabra, por medio del poema, que lleva el tiempo condensado en el ritmo, alcanzando una unidad que abarca el ser de las cosas en su temporalidad. El poeta quiere cada una de las cosas, y sus matices, «sin restricción, sin abstracción ni renuncia alguna»¹⁹; él está poseído enteramente por las apariencias y no quiere abandonarlas consagrándose conscientemente a una divinidad que perece²⁰. El filósofo, al revés, desdén las apariencias porque sabe que son perecederas salvándose así de su «melancolía funeraria»²¹ por el camino de la razón y de la renuncia ascética: en efecto, reconocida la primacía del ser y afirmado que el ser es unidad, ya no queda sino desprenderse violentamente de los fantasmas. En cambio, el poeta jamás reconoció este ser, ni su unidad, que llevaba consigo el menosprecio de las hermosas apariencias, por ser amante fiel de lo que tiene: su verdad nunca será *alétheia*, o sea, «verdad conquistada, raptada, violada, sino revelación graciosa y gratuita; razón poética»²². El filósofo, al revés, define la vida humana por su insuficiencia, y de ella parte para encontrar por sí mismo el camino que le lleve a completarse. La filosofía, afirma Zambrano, es incompatible con el hecho de recibir nada por donación, por gracia. Es el hombre el que saliendo de su «extrañeza admirativa»²³ encuentra por sí mismo el ser. El poeta, al revés, abrumado por la gracia, se siente morada de algo que le posee y arrastra²⁴; y mientras que el filósofo quiere poseer la palabra, convertirse en su dueño, el poeta, que «es su esclavo, se consagra y se consume en ella»²⁵. Frente a la unidad descubierta por el filósofo, el poeta se aferra a la dispersión, tratando de fijar únicamente la apariencia, agarrándose a lo que «se

¹³ La condena de Platón se sustenta en razones ontológicas, en cuanto él ve en los poetas a «los principales opositores de la concepción eleática del ser como unidad». GÓMEZ BLESÁ, 2004, 72-73.

¹⁴ Cfr. ZAMBRANO, 2017, p. 21.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. Platón, *República*, VII, 514b-520a.

¹⁷ ZAMBRANO, 2017, p. 23.

¹⁸ O. C., p. 24.

¹⁹ O. C., p. 23.

²⁰ En este sentido, la poesía es «enajenación pura». ZAMBRANO, 1986, 270 y ZAMBRANO, 2005, p. 297.

²¹ ZAMBRANO, 2017, p. 37.

²² Cfr. ZAMBRANO, 2004a, p. 158. Para ZAMBRANO, la verdad no es *alétheia*, o sea, ocultación, desvelamiento, sino revelación. Cfr. GÓMEZ BLESÁ, 2018, p. 63.

²³ ZAMBRANO, 2017, p. 39.

²⁴ Cfr. O. C., p. 40.

²⁵ *Ibidem*.

realiza y *desrealiza* en el tiempo»²⁶, olvidando lo que el filósofo recuerda y haciendo memoria de lo que el filósofo olvida²⁷. Por esto Platón miraba a la poesía con sospecha, porque era la contradicción del logos en sí mismo, descubriendo lo que debe ser callado, ya que no es²⁸. En cambio, el poeta permanece incrédulo respecto a la esperanza racionalizada de la filosofía, pues depende de un esfuerzo humano el que se cumpla.

II. LOGOS Y EROS EN PLATÓN

Ahora bien, el arranque de esta esperanza filosófica, que se constituye como certeza, se encuentra, según Zambrano, en la violencia con que uno de los prisioneros, descrito por Platón en el mito la caverna, se ve forzado a separarse de las ataduras que le retienen frente a las sombras dibujadas en la pared del antro. El prisionero sube el camino que conduce hacia la luz y a la contemplación de la idea de bien²⁹. Esta «conversión por la filosofía»³⁰, por la dialéctica, por la educación, se hace por uno mismo, aunque por medio de un esfuerzo ascético que impone la renuncia de lo sensible. Ciertamente, las consecuencias de este ascetismo filosófico habían de ser incontables para la poesía, porque la poesía siendo el vivir según la carne y en la carne se convertía en un peligro para la filosofía³¹. Vivir según la carne, o sea, no por virtud de ese primer movimiento espontáneo de todo ser, sino «vivir en la carne»³², aunque, «sabiendo de su angustia y de su muerte»³³, querría decir para Platón negar la verdad del ser³⁴ y del alma³⁵. Aquí está, según Zambrano, la motivación de la condena platónica sin apelación de la poesía: en el afán de salvar todo lo efímero. Según Platón, era inútil pretender salvar las apariencias, porque lo que él pretendía era dar consistencia ontológica más allá del tiempo a las cosas que perecen, mientras que la poesía por su amor a ellas no podía más que llorar su destrucción, puesto que el amor es cosa de la carne, porque, afirma Zambrano, «todo amor 'primero' es carnal»³⁶. Es esta la que desea y

²⁶ O. C., p.43.

²⁷ Cfr. O. C., p. 43.

²⁸ Cfr. O. C., p.45.

²⁹ Cfr. Platón, *República*, VII, 532a.

³⁰ ZAMBRANO, 2017, 52. Este tipo de «conversión filosófica» presupone un acto de violencia, a diferencia de la propiamente mística. Cfr. ZAMBRANO, 1989, p. 196.

³¹ Cfr. ZAMBRANO, 2017, p. 54.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Aquí, observa Zambrano, se plantea la cuestión del error dentro de la filosofía griega. «La consecuencia inmediata de la unidad del ser y de la identidad entre ser y pensar, en Parménides, podría llegar hasta esta conclusión: todo lo que se dice es verdadero. Y, en efecto, a ella llegaron los sofistas [...]. Si todo lo que se dice es verdadero, es como si nada lo fuese. La medida, la norma del ser y el no ser, ha quedado rebasada y destruida». ZAMBRANO, 2017, p. 107. Esta interpretación de la identidad del ser y de la razón en Parménides, afecta directamente a la poesía. La palabra poética, efectivamente, «funciona fuera de la razón y del ser, según la condenación platónica [...]. Y el poeta usa la palabra, no en su forma universal, sino para revelar algo que solamente en él ocurre, en el último fondo de lo individual, que incluso para Aristóteles es irracional». ZAMBRANO, 2017, p. 108. Ahora bien, si la palabra es por esencia universal y el poeta la emplea irracionalmente quiere decir que la poesía es un esfuerzo vano, que no trasciende nunca lo individual y que nada transmite. Cfr. ZAMBRANO, 2017, p. 108.

³⁵ Según ZAMBRANO, Platón no hizo otra cosa que racionalizar el anhelo órfico, volviendo en pensamientos claros –en ideas– los símbolos de esta religión. Cfr. ZAMBRANO, 2017, p. 58.

³⁶ ZAMBRANO, 2017, p. 65.

agoniza en el amor, la que por su medio quiere afirmarse ante la muerte³⁷. Y aunque la carne por sí misma vive en la dispersión, por el amor se redime, porque el amor es la unidad de la dispersión carnal³⁸. El poeta es humilde, reverente con lo que encuentra ante sí: con la vida y sus misterios; eterno enamorado³⁹, nada exige; vive según la carne y más aún, dentro de ella espiritualizándola con su amor agónico⁴⁰. La ensimisma, la hace dejar de ser extraña, o sea, amándola la espiritualiza. Entonces poesía es, sí, «comercio» con ella, pero que lleva a la caridad. Caridad «a la carne propia y ajena»⁴¹; porque, al pecado de la carne –o sea a la dispersión– le sigue «la gracia de la carne»⁴², o sea, la caridad.

Ahora bien, aunque en el *Fedro* Platón quiere salvar las apariencias y, al mismo tiempo, el amor que nace de la carne, tiene todavía que separarlo de ella, ya que toda la teoría platónica del amor se funda en su desasimiento del cuerpo⁴³. No obstante, el amor, nacido en la dispersión de la carne, encuentra de algún modo su amparo en Platón⁴⁴.

Por lo tanto, hay dos caminos de salvación de la realidad aparente en el filósofo griego: el de la dialéctica y el del amor⁴⁵. De hecho, el amor lleva al mismo fin que el conocimiento, aunque, por un camino que parecía menos apropiado: el de la manía o del delirio de amor⁴⁶. Este último ejerce la misma función que la violencia filosófica, o sea, desprenderse de la carne. Y así el amor ha sido salvado, porque, aun partiendo de la dispersión de la carne, lleva a la unidad del conocimiento, ya que su ímpetu, aunque irracional, es todavía divino y hacia lo divino asciende⁴⁷. Y es precisamente gracias a esta salvación del amor, forjada por Platón en el *Fedro*⁴⁸, donde la poesía ha podido seguir existiendo⁴⁹. De este modo toda la poesía de la Edad Media y del Renacimiento,

³⁷ En realidad, observa ZAMBRANO, nadie se conforma con las apariencias. Lo que «cierta filosofía nombra desdeñosamente 'apariencias', no existe. Nadie ve ni ama apariencias [...]. Como tampoco existe la 'pura' materia, ni la 'carne'». ZAMBRANO, 1989, p. 195.

³⁸ Cfr. ZAMBRANO, 2017, p. 63.

³⁹ Hay muchas imágenes con las que ZAMBRANO define la figura del poeta, entre estas recordamos aquella según la cual el poeta es «sirviente del amor». ZAMBRANO, 1986, p. 257 y ZAMBRANO, 2005, p. 280.

⁴⁰ Cfr. ZAMBRANO, 2017, p. 58. El poeta, no obstante, sabe que su amor no preservará la belleza efímera de la muerte, no quiere resignarse a su desaparecer. Y por esto le ama, y le ama en la carne, obstinadamente, porque sabe que «solo muere en verdad lo que se ama, [...] lo demás solo desaparece». ZAMBRANO, 1986, p. 145.

⁴¹ ZAMBRANO, 2017, p. 59.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cfr. O. c., p. 60.

⁴⁴ Cfr. O. c., pp. 62-63.

⁴⁵ Cfr. O. c., p. 62.

⁴⁶ La doctrina del furor en su cuarta y última forma, o sea, la erótica, representa la fuerza universal capaz de elevar el alma a la visión de las ideas. Cf. PLATÓN, *Fedro*, 265a. Zambrano afirma a este propósito que eros es un «extraño dios, humanizador a pesar de su delirio». ZAMBRANO, 1986, 261 y ZAMBRANO, 2005, p. 284.

⁴⁷ Cfr. ZAMBRANO, 2017, p. 60.

⁴⁸ La ascensión erótica «que nos describen diálogos como *Banquete* o *Fedro* constituye la salvación del enamorado pero también de las cosas amadas [...]. El amor platónico conseguirá justificar las apariencias, pero esta vez sin descartarlas según el dialéctico modo [...]. Tal sería la obra salvadora del Platón teólogo y místico, frente al Platón filósofo». RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, 2014, p. 81.

⁴⁹ En el *Fedro*, Platón va a salvar así también a la carne, encontrando su unidad en el amor (cfr. ZAMBRANO, 2017, p. 62). «A pesar de su condenación de la poesía, en él todavía es posible la unidad de poesía y filosofía. Y es en su concepción del amor donde reside esta unidad». ZAMBRANO, 1986, p. 269 y ZAMBRANO 2005, p. 297.

aún sin saberlo, cantando la unidad y la ausencia del amor, es platónica⁵⁰. «Ausencia en el amor, porque la presencia jamás es posible, y si alguna vez se diera, ya no se cantaría»⁵¹. Precisamente, el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz es el canto de la ausencia del amado⁵². La presencia amada siempre es esquiva e inalcanzable, también porque aquí el amado no es visible. Este motivo de ausencia, y el correspondiente de la búsqueda, son fundamentales, también, en la poesía profana: piénsese en Beatriz para Dante o Dulcinea para don Quijote. En la poesía platónica, la única en realidad permitida al poeta después de su condena, el trasmundo del pensamiento y el trasmundo de la poesía, que es amor, se juntan formando una única idealidad⁵³. La poesía, así, exiliada por Platón, por ironía de la suerte, no consigue cobijo más que por medio de esta tradición filosófica, la cual, precisamente gracias al amor, le permitió «su más alto vuelo»⁵⁴.

III. LA UNIDAD DE LA MÍSTICA

El amor, afirma Zambrano, lleva constitutivamente en sí una distancia, porque sin ésta no tendría objeto, ni unidad. Esta es su diferencia fundamental con el deseo: en el deseo no hay propiamente objeto, en cuanto que el deseo consume lo que toca, puesto que en la posesión, se aniquila lo deseado, que no existe fuera del acto del deseo, mientras que en el amor subsiste siempre el objeto, que tiene su unidad inalcanzable⁵⁵. Esto significa que la posesión amorosa, para cumplirse, necesita traspasar la muerte, atravesar la vida, la multiplicidad del tiempo. En otros términos, el amor, que nace en la carne⁵⁶, tiene, para lograrse, que desprenderse de la vida⁵⁷.

Pero, hay excepciones. San Juan de la Cruz no pareció necesitar la muerte para traspasar ciertos linderos y llegar a la unión con el «objeto» amado⁵⁸. Y esto, gracias a la ascética y la poesía. Bajo la transparencia de su prosa purísima sucede una transformación, que recuerda por analogía un proceso natural⁵⁹. Para explicarla, Zambrano acude a una imagen del mundo biológico: la comparación con la crisálida, que deshace la envoltura donde yace amortajada, para salir volando⁶⁰. Así, devorando su propio cuerpo se rescata de la «gravedad esclavizante»⁶¹. Fuera de la metáfora: lo que sucede en el alma del místico es un abandono de la vida atravesando sus umbrales⁶². Y esto no es por algo que le ocurra, sino por una situación existencial, por un acontecer de su vida misma: el alma se ha devorado a sí misma, transformándose.

⁵⁰ Cfr. ZAMBRANO, 2017, p. 64.

⁵¹ Cfr. *Ibidem*.

⁵² Cfr. *Ibidem*.

⁵³ Cfr. ZAMBRANO, 2004a, p. 106.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Cfr. ZAMBRANO, 2017, pp. 64-65.

⁵⁶ Cfr. ZAMBRANO dice, también, que es en las «entrañas donde el amor germina». ZAMBRANO, 1986, 152 y ZAMBRANO, 2005, p. 308.

⁵⁷ Cfr. ZAMBRANO, 2017, p. 65.

⁵⁸ Cfr. ZAMBRANO, 1989, p. 187. ZAMBRANO termina de escribir su estudio sobre *San Juan de la Cruz. (De la noche oscura a la más clara mística)* el 16 de junio en Morelia (México) de 1939, es decir en el exilio. El ensayo fue publicado en diciembre del mismo año en *Sur* (Buenos Aires). Cfr. MORENO SANZ, 1998, p. 54.

⁵⁹ Cfr. ZAMBRANO, 1989, p. 187.

⁶⁰ Cfr. O. C., p. 188.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Cfr. *Ibidem*.

El proceso místico es algo que sucede dentro del alma, dentro de lo natural que hay en un hombre «en virtud de algo no natural»⁶³. En realidad, lo que sucede en este asunto no es ajeno a lo humano, ni es cosa de impostores, ni de dementes como el positivismo piensa⁶⁴. Porque, lo que sobreviene en la mística está fundado en una posibilidad esencial de la naturaleza humana. Decir que el místico lo es en virtud de una creencia —ganar la vida eterna— no resuelve el problema de cómo esta creencia llegue a tener tanta fuerza para producir este proceso de autofagia que es la mística⁶⁵. Este acto cruel de devorarse el alma a sí misma parece indicar más bien que se trata de algo más que una simple creencia, de un desequilibrio nacido a causa del amor⁶⁶. Es como si al místico le faltase una parte de sí, algo que no le permite asentarse en ninguna cosa. «La atención va dirigida hacia algo no coincidente jamás con lo que ante sí tiene» y su amor está totalmente prendido de eso que le supera. Al no hallarlo, se siente sin relación con el mundo derrumbado, así, en una soledad incomunicable⁶⁷. Lo que el místico busca es salir de este destierro, así como la crisálida desea liberarse de su cárcel devorando su propia alma⁶⁸. De su «desaforado amor por el todo»⁶⁹, proviene que en nada puede fijarse, «que ninguna cosa le trae mensaje alguno»⁷⁰ y que la comunicación con los otros seres se ha hecho insostenible. El alma queda sola, recluida en el pozo de su soledad, pero de allí ha de salir, «aunque le cueste el no ser»⁷¹. El místico realiza así la más fecunda destrucción, que es la de sí mismo, para que «en este desierto, en este vacío, venga a habitar por entero otro»⁷². Y cuanto mayor sea el desapego de uno mismo, mayor será el espacio interior «para albergar a esa alteridad que nos reclama»⁷³.

Según Zambrano, lo que late en el fondo de la mística es una cierta voracidad, entendida como sed de vida, «voracidad que traspuesta a lo humano es amor»⁷⁴, hambre irresistible de alcanzar el objeto amado que, por definición, nunca se agota. También es verdad que, sin el amor los movimientos del alma no tendrían camino, porque, sin objeto por alcanzar, serían movimientos circulares sobre sí misma⁷⁵. Para que el alma encuentre camino es preciso suspenderla, arrebatarla por el fuego del amor, así como sucedió al profeta Elías⁷⁶. El alma del místico queda de este modo vacía, en oscuridad y en silencio; solo vive la voracidad amorosa que permite gustar la realidad más recóndita de las cosas, porque el proceso místico no consiste en un abandono de la realidad,

⁶³ O. c., p. 187.

⁶⁴ Cfr. O. c., p. 187.

⁶⁵ También Narciso experimenta la autofagia, pero replegándose exclusivamente sobre sí mismo, perece en el mismo proceso antropofágico. Cfr. DOBNER, 2010, pp. 69-75.

⁶⁶ Cfr. ZAMBRANO, 1989, p. 189.

⁶⁷ En *Noche oscura*, II, 17, 6 se habla de: «una profundísima y anchísima soledad, donde no puede llegar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin, tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuando más profundo, ancho y solo, donde el alma se ve tan secreta cuando se ve sobre toda temporal criatura levantada». San Juan de la Cruz, 2008, p. 363.

⁶⁸ Cfr. ZAMBRANO, 1989, p. 189.

⁶⁹ O. c., p. 189.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² O. c., p. 190.

⁷³ GÓMEZ BLES, 2018, p. 63.

⁷⁴ ZAMBRANO, 1989, p. 190.

⁷⁵ Cfr. ZAMBRANO, 1989, p. 191.

⁷⁶ Cfr. O. c., p. 191. Cfr. 2 Re, 2, 11.

sino en un adentrarse más en ella⁷⁷. Por eso, no es la nada, el vacío, lo que encuentra el alma sosegada a su salida, ni la muerte, «sino la poesía donde se encuentran en presencia todas las cosas»⁷⁸.

La destrucción ascética dejó convertida el alma en un desierto. «El amor fue el agente de la destrucción; devoró literalmente todo lo que le rodeaba, porque no era lo apetecido»⁷⁹. Este «pasto»⁸⁰, por otra parte, «no consiste en algo que pueda ser devorado, consumido»⁸¹; y por eso es objeto del amor, porque jamás podrá agotarse, pues siendo devorado sigue existiendo íntegramente; porque es inagotable; «porque es»⁸². Observa sutilmente Zambrano: «El objeto del amor difiere del objeto del deseo en ser algo que la posesión no destruye. Por eso el amor es capaz de destruirlo todo hasta llegar a él, hasta llegar a lo que jamás podrá ser destruido. El deseo se dirige, en cambio, a lo que propiamente no puede llamarse objeto, porque no subsiste después de haber sido alcanzado. El objeto es consumido totalmente»⁸³ y el sujeto no trasciende a sí mismo⁸⁴. Por eso, según la filósofa, la perfecta objetividad del amor está expresada en san Juan de la Cruz⁸⁵.

Perfecta objetividad, que lo es también de la poesía, en cuanto que el nexo de la mística con la poesía reside aquí precisamente: en que, al ser una mística del amor, o de la creación⁸⁶, o de la claridad⁸⁷, lleva anunciada la presencia de su objeto, que se muestra poéticamente en su interioridad. Porque «no hay poesía mientras algo no queda en las entrañas dibujado»⁸⁸, o sea, representado en su objetividad⁸⁹. En el cumplimiento de la objetividad, la interioridad, más oscura y profunda⁹⁰,

⁷⁷ El *Cantico espiritual B*, estrofa 36, recita: «entremos más adentro en la espesura». San Juan de la Cruz, 2008, p. 400.

⁷⁸ ZAMBRANO, 1989, p. 192. En *Cantico espiritual B*, estrofa 14, se lee: «Mi Amado: las montañas, los valles solitarios nemorosos, las ínsulas extrañas, los ríos sonoros, el silbo de los aires amorosos». San Juan de la Cruz, 2008, p. 397.

⁷⁹ ZAMBRANO, 1989, p. 192.

⁸⁰ O. c., 193. La estrofa 15 del *Cantico espiritual B* recita: «la cena que recrea y enamora». San Juan de la Cruz, 2008, p. 397.

⁸¹ ZAMBRANO, 1989, 193. A la terrible voracidad del amor filosófico, ella opone la inconsumibilidad del objeto místico que ningún poseso puede destruir.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ El deseo no permite trascender, mientras que la esencia del amor está en que «todo lo trasciende». Cfr. ZAMBRANO, 1986, pp. 259 y 272-273 y ZAMBRANO, 2005, pp. 282 y 300.

⁸⁵ El movimiento místico permite conservar en su ascensión, «a diferencia de la dialéctica platónica violentadora, el amor singular y pasajero en el amor eterno e infinito». RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, 2014, p. 88.

⁸⁶ El misticismo de la creación es opuesto al misticismo nihilista, que termina con la destrucción del sujeto. Cfr. ZAMBRANO, 1989, p. 192; ZAMBRANO 1986, 151 y ZAMBRANO 2005, pp. 307-308. Cfr. también SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, 2016, pp. 558-559.

⁸⁷ El adjetivo que usa precisamente ZAMBRANO es «clara». Cfr. ZAMBRANO, 1989, p. 193.

⁸⁸ ZAMBRANO, 1989, p. 193. La estrofa 12 del *Cantico espiritual B*, canta: «¡Oh cristalina fuente, si en esos tus semblantes plateados formases de repente los ojos deseados que tengo en mis entrañas dibujados!». San Juan de la Cruz, 2008, 397. Obviamente, Zambrano lee «en mis entrañas» como «en mi carne».

⁸⁹ Las entrañas, palabra de densidad semántica sin comparación, son, según Zambrano, «los lugares más secretos del ser», [...] son lo menos visible, no solo por no serlo sino por resistirse a ello». ZAMBRANO, 1949, p. 6. Las entrañas son representadas también como «los fondos oscuros, confines de lo humano». ZAMBRANO, 1986, 265 y ZAMBRANO, 2005, p. 293.

⁹⁰ Cfr. ZAMBRANO, 1989, p. 194. La estrofa 3 de *Llama de amor viva*, recita: «¡Oh lámparas de fuego, en cuyos resplandores las profundas cavernas del sentido, que estaba oscuro y ciego, con extraños primores calor y luz dan junto a su querido!». San Juan de la Cruz, 2008, p. 536.

ya no existe sino como el lugar donde queda dibujado el objeto⁹¹. Porque, lo que caracteriza el amor, la voracidad amorosa de la simple hambre de saber científico, es el hambre de presencia y figura real⁹². El amor solo reposa en la realidad de la figura inalcanzable⁹³. Y precisamente esto es lo que ayuda al conocimiento a forjar la idea: el amor, que no descansa, da prisa al entendimiento para que se le entregue la presencia y la figura, y así, «el entendimiento la alcanza como únicamente puede: idealmente»⁹⁴, si bien el amor no puede darse por satisfecho con ello, porque lo que quiere, de verdad, es la presencia real del objeto amado⁹⁵. No obstante, sin la exigencia del amor, la mente no habría llegado a «forjar la idea»⁹⁶. Dicho de otro modo, sin el amor la objetividad no es posible, en cuanto que, aquello que «se conoce como proceso mental no es sino la superficie de un proceso mucho más hondo, en que el amor ha tenido su parte suspendiendo el instinto a la pasión»⁹⁷. Por eso, en almas como la de san Juan de la Cruz, el conocimiento sucede casi sin ser buscado, en cuanto el proceso previo al conocimiento ha sido tan completo que éste se da por añadidura⁹⁸, casi como un regalo de su ascética amorosa⁹⁹. San Juan de la Cruz renunció a todo, pero no por el camino de la filosofía, sino por el amor. La violencia de la renuncia ascética aquí no se produjo por la voluntad ávida de poderío, como ocurre en el conocimiento filosófico¹⁰⁰. Y siempre que «de la admiración primera se es arrancado por una violencia que no persigue el poder, el afán de dominación, se va a parar a la poesía y no al conocimiento racional»¹⁰¹, porque la unidad con que sueña el filósofo, efectivamente, solo se da en la poesía. El pensar escinde a la persona, mientras el poeta es siempre uno¹⁰². Y San Juan de la Cruz logró transformarse en la figura que amaba; logró encarnar la objetividad, logró ser uno, logró ser¹⁰³. Así que la mística alcanza su cumbre en este teopático poeta, donde hay «unidad perfecta» entre el sujeto y el objeto, entre

⁹¹ También el conocimiento cuando logra objetividad, es un dibujarse, o sea, representarse el ser; mas no en las entrañas, o sea, en la carne, sino en la mente. Cfr. ZAMBRANO, 1989, p. 193.

⁹² Cfr. O. c., p. 194.

⁹³ Esto significa que la voracidad del amor se ha quedado calmada solo de momento, «porque se atiende a la copia» (ZAMBRANO, 1989, p. 193). Por eso la estrofa 11 del *Cantico espiritual B*, «privilegiado lugar de la poesía en que [san Juan de la Cruz] llega a decir lo que no se puede decir» (ZAMBRANO, 2004b, p. 123), aclama: «Descubre tu presencia, y máteme tu vista y hermosura; mira que la dolencia de amor, que no se cura sino con la presencia y la figura». San Juan de la Cruz, 2008, p. 397.

⁹⁴ ZAMBRANO, 1989, p. 194.

⁹⁵ Cfr. *Ibidem*. La estrofa 6 del *Cantico espiritual B*, lamenta: «¡Ay!, ¿quién podrá sanarme? Acaba de entregarte ya de vero; no quieras enviarme de hoy más ya mensajero, que no saben decirme lo que quiero». San Juan de la Cruz, 2008, p. 396.

⁹⁶ ZAMBRANO, 1989, 194. «La autofagia que opera el Amor preexistente es una condición *sine qua non* de la receptividad de la verdad». GÓMEZ BLESÁ, 2018, p. 65.

⁹⁷ Cfr. ZAMBRANO, 1989, p. 195. A este propósito, ZAMBRANO recuerda que el amor está «en la misma palabra que designa la acción de filosofar» afirmando así su «intervención decisiva» en el proceso cognoscitivo. Cfr. ZAMBRANO, 1986, 268 y ZAMBRANO, 2005, p. 296.

⁹⁸ A revés del conocimiento filosófico. En efecto, el filósofo no realiza ninguna reducción previa, sino que empieza su camino cognoscitivo con pasiones, afanes, instintos. «De ahí, la dificultad de la filosofía». ZAMBRANO, 1989, p. 195.

⁹⁹ Así como la misma poesía que nace en el místico carmelita «con la naturalidad del agua en el deshielo». *Ibidem*.

¹⁰⁰ Cfr. O. c., p. 196.

¹⁰¹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰² Cfr. *Ibidem*.

¹⁰³ Cfr. O. c., p. 198.

conocimiento y amor. Y por supuesto, unidad, aquí, no quiere decir identidad; y esto en razón del hecho de que el amor siempre implica una distancia¹⁰⁴.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J. L., (2006). *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Barcelona, Anthropos.
- BERROCAL, A., (2011). *Poesía y Filosofía: María Zambrano, la Generación del 27 y Emilio Prados*, Valencia, Fundación Gerardo Diego.
- DOBNER, C., (2010). «Divorata dal rovo ardente: María Zambrano», en: *Voci della poesia mistica contemporanea*, Bologna, Lombar Key, pp. 69-75.
- BUNGARD, A., (2000). *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta.
- Claves de la razón poética, María Zambrano. Un pensamiento en el orden del tiempo*, (1998), Carmen Revilla (ed.), Madrid, Trotta.
- GÓMEZ BLESA, M., (2018). «El camino de la razón poética: despertar naciendo», en: María Zambrano, *Obras completas*, Jesús Moreno Sanz (ed.), IV, I, Barcelona, Galaxia Gutenberg, pp. 55-70.
- , (2004). *Zambrano, la condenación platónica de la poesía*, en: José María Beneyto y Juan Antonio González Fuentes (eds.), *María Zambrano. La visión más transparente*, Madrid, Trotta, pp. 63-65.
- JANÉS, C., (2010). *María Zambrano. Desde la sombra llameante*, Madrid, Siruela.
- SAN JUAN DE LA CRUZ, (2008). *Obras completas*, Revisión textual, introducciones y nota al texto: J. V. Rodríguez; introducciones y notas doctrinales: F. Ruiz Salvador, Madrid, Editorial de Espiritualidad.
- MACHADO, A., (1957). *Sobre la objetividad*, en Antonio Machado, *Los complementarios y otras prosas póstumas*, Buenos Aires, Losada.
- MAILLARD GARCÍA, M. L., (2005). *Filosofía y poesía. Armonización de dos lenguajes en la obra zambraniana*, en MORA GARCÍA, J. L. – MORENO YUSTE, J. M., *Pensamiento y palabra: en recuerdo de María Zambrano [1904-1991]*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- MORENO SANZ, J., (1998). *Cronología (1928-1939)*, en M. Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, 1998, Trotta, pp. 42-55.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M., «Don Juan y San Juan: María Zambrano en 1939», *Aurora*, 15 (2014), pp. 80-89.
- SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J., «El lenguaje del cuerpo y razón de amor en María Zambrano», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5 (2016), pp. 555-562.
- UGALDE QUINTANA, J., «Pensar desde la heterogeneidad en Antonio Machado», *Destellos*, 87 (2015), pp. 88-97.
- ZAMBRANO, M., (1986). *El hombre y lo divino*, Madrid, FCE.
- , (1998), *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta.
- , (1989). *Senderos*, Barcelona, Anthropos.
- , «Para una historia de la Piedad», *Lyceum*, 17 (1949), pp. 6-13 (La Habana, Cuba. Y también: Málaga, Ed. Torre de las Palomas, 1989, pp. 103-107).
- , (2004a). *Pensamiento y poesía en la vida española*, Mercedes Gómez Blesa (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva.
- , (2004b). *De la Aurora*, Jesús Moreno Sanz (ed.), Barcelona, Tabla Rasa.
- , (2005). *Para una historia del amor*, en *María Zambrano: Historia, poesía y verdad*, Gregorio Gómez Cambres (ed.), Ágora, pp. 277-308.
- , (2017). *Filosofía y poesía*, Madrid, FCE.
- , (2017). *Claros del bosque*, Cátedra.

¹⁰⁴ Sólo de la muerte espera el hombre la total unión con lo que ama, aunque sea humano. También para el cristiano la comunión con Dios «no destruye definitivamente la diferencia que ha de soportarse, ese sufrir de Dios, de su lejanía, de su inaccesibilidad». ZAMBRANO, 1986, p. 151 y ZAMBRANO, 2005, p. 307.

LA AMISTAD EN ARISTÓTELES

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN
Universidad de Salamanca

Con profunda admiración y permanente agradecimiento,
dedicado en el recuerdo a Mariano Álvarez Gómez.

1. EL SENTIDO DE LA AMISTAD

ARISTÓTELES AFIRMA AL COMIENZO DEL LIBRO VIII de la *Ética a Nicómaco* que la amistad «es lo más necesario para la vida», hasta tal punto que «sin amigos nadie querría vivir, aun cuando poseyera todos los demás bienes»¹. Por lo tanto, empezaremos a indagar primero el sentido de la amistad para la vida y, a partir de ésta, desarrollaré luego algunas de sus implicaciones.

La *Ética a Nicómaco* nos sitúa desde el principio en la perspectiva general que Aristóteles desarrolla a lo largo de esta obra y que se resume en que toda la actividad humana, ya sea relativa a la *techné*, al método, a la praxis o a la elección, tiende a algún bien (cf. *EN*, I, 1, 1094 a 1-2). Por lo tanto, la teoría y la práctica, la inteligencia y la voluntad, buscan el bien de sus fines propios, en los diferentes aspectos de su actuación. Ello quiere decir que en todas las formas de relacionarse el hombre con el mundo se plasma una finalidad que viene determinada por el bien que es inherente a cada una de ellas. La diversidad de fines conlleva la diversificación de bienes, puesto que «el bien se dice de tantos modos como el ser» (*EN* I, 6, 1096 a, 24), según puntualiza Aristóteles frente a Platón. Pero no solo hay que distinguir entre diversos bienes según los distintos fines de las tareas humanas, sino que ante todo es preciso atender al bien del hombre en su sentido más pleno: un bien que es un fin en sí mismo, completamente perfecto, autosuficiente y completo en todos los sentidos. Este bien, que se busca por sí mismo y no por otra cosa, es —como sabemos— la felicidad.

La búsqueda de la felicidad destaca entre las actividades que pertenecen al alma, ya que el bien del hombre, y todos los bienes particulares, materiales e inmateriales, remiten a ella. Por ello, la particularidad de los bienes, en la que tanto insiste Aristóteles², adquiere su comprensión intelectual en «una actividad del alma conforme a la virtud» (*EN* I, 7, 1098 a, 18) y esa actividad tendrá palabras definitivas para el desarrollo y el perfeccionamiento de la amistad. Por el momento, no insistiré en este punto, sobre el que volveré más adelante.

La relación entre el bien del hombre y la virtud indica con claridad la perspectiva de Aristóteles, que adquiere concreción en lo que él llama «la función del hombre» o del ser humano. Porque si todas las actividades se determinan como buenas en tanto que cumplen su función, también el hombre, en cuanto ser activo, tiene su función propia en sí mismo, y no por lo tanto en lo que consiste la actividad particular que en cada caso pueda realizar. Esa función del hombre es «una cierta vida» (*EN* I, 7, 1098 a, 13), presidida por lo más característico del ser humano, es decir, por la razón. En este sentido, la vida humana, pero no cualquier modo de vida, sino «una cierta vida» que desarrolla la actividad del alma en actos racionales, abre el camino hacia la interpretación del bien del hombre y por ende hacia la necesidad de la amistad para la vida.

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1, 1155 a 2-4. Se cita como *EN*, por la traducción de María ARAUJO y Julián MARIAS, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

² Aristóteles, que se distancia de Platón en aspectos muy importantes de este tema, hubo de tener experiencia de la amistad en la Academia platónica.

Como vimos antes, «sin amigos nadie querría vivir, aun cuando poseyera todos los demás bienes» (EN 8, 1, 1155 a 2-4). Porque la mera posesión de bienes no satisface si no existe la posibilidad de hacer el bien y esto se ejercita con agrado sobre todo respecto de los amigos. Ello se debe a que la amistad «es, en efecto, una virtud, o va acompañada de virtud» (EN 8, 1, 1155 a 1-2), hasta el punto de que Aristóteles la considera como esa facultad de hacer el bien, que se ejerce fácilmente hacia quienes merecen nuestra estima. Destaca, por lo tanto, el rasgo de la virtud puesta en práctica, de hacer el bien, como algo inherente al sentido de la amistad. Esto, sin embargo, no es suficiente, pues el bien se puede practicar por razones muy diferentes, sin que ello implique necesariamente una relación amistosa.

Por ello, Aristóteles delimita el sentido de la amistad frente a diversos afectos y diversas actitudes. La amistad se caracteriza por ser una relación estrictamente humana que contribuye a realizar la función del ser humano que mencioné antes, es decir, que contribuye a realizar al hombre en cuanto hombre. No es, por lo tanto, una afeción cualquiera que podamos sentir hacia un objeto o, de un modo más particular, hacia un determinado animal que forme parte, por ejemplo, de nuestra vida doméstica. El afecto, por sí solo, no es el rasgo más característico de la amistad. Esto supone que la amistad se distingue de otra clase de afectos, y sobre todo de aquellos que pueden recaer en los seres más diversos. Para Aristóteles, «el cariño tiene la apariencia de un sentimiento, y la amistad la de una disposición de carácter, pues el cariño no se da menos respecto de cosas inanimadas, pero la amistad recíproca implica elección, y la elección deriva de una disposición...» (EN 8, 5, 1157b 28-30). Consiguientemente, la elección implica una actitud activa en la amistad como *philia* que no tiene por qué estar presente en el cariño como *philesis*³. El cariño involuntario forma parte de los afectos humanos, pero no es algo exclusivo de la experiencia humana como tal, en el sentido en que Aristóteles lo propone, puesto que hay afecto también hacia los animales. Esto indica, por un lado, que la posibilidad de la amistad encierra algo más que la pura afectividad y, por otro lado, que la amistad, por su relación con el bien y la virtud, no puede recaer en objetos inanimados. En efecto, sería ridículo desear el bien del vino; en cambio, decimos que debe desearse el bien del amigo por el amigo mismo (cf. EN 8, 2, 1155b 29-31).

Es un hecho que el trato entre los seres humanos, o bien de éstos con los animales y las cosas, crea vínculos de familiaridad e incluso de afecto, que no son de amistad propiamente dicha. Cuando Aristóteles afirma que no se puede tener amistad con un esclavo en cuanto esclavo, pero sí con un esclavo en cuanto ser humano, subraya esta distinción. Desear el bien del amigo por el amigo mismo —que es esencial en el sentido de la amistad— supone no considerar al amigo como esclavo, aunque efectivamente lo sea. La amistad es pues una relación humana y humanizante, que iguala a los amigos en el bien que se desean y que va más allá de la familiaridad que brinda el trato cotidiano.

Por todo ello es patente la importancia del papel de la amistad en la vida del hombre. Aristóteles la considera necesaria en múltiples situaciones y circunstancias: tanto en la prosperidad como en la pobreza, en la juventud como en la vejez. Pues la abundancia de bienes adquiere un significado más alto, y podríamos decir que más humano, cuando con ellos es posible beneficiar a los amigos, quienes, a su vez, nos pueden ayudar a conservarlos. Es claro, por lo demás, que en las desgracias de la vida, así como en la pobreza, la amistad representa un apoyo, que nos permite hacer frente a la adversidad desde la acogida que nos brinda el amigo. En tales situaciones de infortunio, Aristóteles afirma que la amistad es «el único refugio» (EN 8, 1, 1155 a 11). Pero ella no es menos importante cuando la vida suele ofrecer su rostro más placentero, por ejemplo en

³ Sobre este punto, cf. J.C. FRAISSE, *PHILIA. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris: Vrin, 1984, 198ss.

la juventud, para ser la guía de nuestras acciones, y también en la vejez, cuando la vida es más exigente (cf. *EN* 8, 1, 1155 a 5-12). Queda así esbozado un horizonte de situaciones generales de la vida humana en el que la amistad representa un bien para el hombre, en un sentido que todavía hemos de determinar más concretamente.

2. EL OBJETO DE LA AMISTAD

No continuaremos con las distinciones entre el afecto en general y la amistad, sino que atenderemos a lo que hace que alguien sea digno de amistad y cómo la voluntad se implica en esa relación. Según Aristóteles, los amigos «tienen evidentemente buena voluntad los unos respecto de los otros» «sin que esto les sea desconocido» (*EN* 8, 2 1156 a 3-5) y esta buena voluntad se debe a la bondad, a la utilidad o al agrado que nos proporciona el vínculo que nos une a ellos. Por consiguiente, los amigos se distinguen por su buena disposición, por el bien que hacen, por cómo y por qué lo hacen, aunque el objeto y la motivación de su voluntad sea de índole diferente. Esto nos lleva a una breve reflexión sobre lo que puede ser objeto de predilección, sobre lo amable, en definitiva. Y aquí lo bueno, lo agradable y lo útil se muestran como tres cualidades dignas de predilección. Pero aunque solo «el bien es amable» en términos absolutos (*EN* 8, 2 1155b 14), a veces el bien y lo que para cada uno es bueno no coinciden. Por ello los hombres aman por causas diferentes, y esas diferentes razones especifican las distintas clases de amistad: dicho brevemente, la amistad por utilidad, la amistad por placer y «la amistad perfecta, que es la de los hombres buenos, iguales en virtud» (*EN* 8, 3, 1156b, 7).

En cada una de ellas se da la reciprocidad no desconocida, y los que están animados de mutuos sentimientos de amistad quieren el bien los unos de los otros en la forma correspondiente al modo como se quieren. (*EN* 8, 3, 1156 a 8-10).

Las amistades que se basan en el interés y el propio beneficio y las que radican en el placer son amistades «por accidente» (*EN* 8, 3, 1156 a 17), puesto que el bien buscado se basa en el gusto o en la utilidad que se encuentre en ellas, es decir, se refieren a bienes cambiantes que suelen depender de las circunstancias del momento y también de la etapa de la vida, de sus ventajas e inconvenientes. Las expectativas del beneficio o del placer cambian con facilidad, y con ello cambia la amistad. Pero en ellas se da, no obstante, el elemento de toda amistad, que es la reciprocidad conocida como tal entre los amigos. Sin ella, la relación se transforma en benevolencia, solidaridad, hospitalidad, etc., por lo tanto, en actos de buena voluntad que carecen de reciprocidad.

Ahora bien, la reciprocidad mayor y la mejor voluntad corresponden a la amistad perfecta: la amistad «por el modo de ser del amigo» (*EN* 8, 3, 1156 a 15). Esta es la amistad «de los hombres buenos e iguales en virtud» (*EN* 8, 3, 1156 b 7). Se aprecia aquí cómo Aristóteles establece un paralelismo entre el modo de ser del amigo, como causa de amistad, y la virtud. Si además tenemos en cuenta la «reciprocidad no desconocida» que es inherente a toda amistad, vemos ya cuál es el fundamento de la doctrina aristotélica, esto es, el bien del hombre en cuanto que se manifiesta, no accidentalmente, en actos de virtud.

Porque [los hombres buenos] quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos, y son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos, son los mejores amigos, puesto que es por su propia índole por lo que tienen esos sentimientos y no por accidente; de modo que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es una cosa permanente (*EN* 8, 3, 1156 b 7-13).

De lo anterior se desprende toda una serie de aspectos que configura el contenido de la amistad más auténtica, es decir, la que no es por accidente. Por una parte, los buenos amigos se manifiestan y obran como tales al querer el bien más genuino, que no tiene un fin fuera de sí mismo

y esta correlación entre ser «hombre bueno» y «querer el bien» es característica de la amistad que Aristóteles más aprecia. Por otra parte, el «querer el bien» está relacionado con el modo de ser de quien es objeto del querer, puesto que «es por su propia índole» por lo que el amigo o amiga quiere al amigo. Podemos decir que por activa y por pasiva es la buena voluntad, la voluntad para el bien, lo que distingue a la amistad esencial de las amistades accidentales

Pero también hay amistad fuera de lo esencial, aunque sea de índole diferente, lo que significa que el ser humano también quiere el bien de alguien por diferentes motivos, entre ellos por la utilidad o por el placer que le proporciona, y siendo este «querer el bien» asimismo recíproco, es causa de amistad. Esto nos lleva a indagar cuál es el fundamento de la distinción entre lo esencial y lo accidental en la amistad, que está también relacionado con la distinción entre lo bueno y lo que es bueno para cada uno, o por lo menos lo parece. Porque las distintas clases de amistad no dependen solo del objeto, sino también del modo de «querer el bien» que se da en cada caso. Hemos visto que los buenos amigos quieren el bien del amigo esencialmente, lo que supone que el bien del otro es un fin en sí mismo. En cambio, en las amistades útiles o agradables se quiere el bien del amigo «por accidente», ya que en tales casos el bien del otro es un medio para conseguir algún fin distinto, que es el que realmente se busca.

Por ello en la amistad la voluntad juega un papel decisivo. Al exponer su ética de las perfecciones e imperfecciones humanas, en el libro VII de *EN*, Aristóteles se refiere a las debilidades de la voluntad –la incontinencia, etc.– y afirma que cuando elegimos o perseguimos una cosa por causa de otra, elegimos lo primero por accidente pero en realidad es lo segundo lo que elegimos propiamente. Y añade que, «hablando absolutamente» de lo que se trata es de elegir y perseguir algo por sí mismo (cf. *EN* 7, 9, 1151 a 34-1151 b 3). Porque en las acciones el motivo, o el por qué, es el principio (arjé) (*EN* 7,8, 1151 a 16)⁴.

En los comienzos de la amistad, los motivos pueden ser variados, pero a Aristóteles no le interesa tanto esa fase primera, sino la amistad que ya está asentada y que proporciona equilibrio y estabilidad a la persona. Por consiguiente, la voluntad que interviene en la amistad auténtica y quiere el bien del amigo por el amigo mismo es una voluntad bien formada, capaz de distinguir entre el entretenimiento y el modo de ser, o el bien, del amigo. Es una voluntad que se ejerce desde la interioridad, y no a expensas de las exigencias de la naturaleza. Cuando Aristóteles afirma que «en las acciones el motivo o el por qué es el principio» está indicando que el espacio de la acción es el espacio de la libertad, o dicho de otro modo, el de la elección que se apoya en el conocimiento⁵. Saber lo que hacemos y elegirlo es, en resumen, algo indispensable en la buena voluntad. En este sentido, la amistad pone ciertos diques al azar, en cuanto que el ejercicio de la libertad forma parte de la estructura del bien querer. Porque la capacidad de deliberar y elegir atraviesa las más diversas situaciones de la vida humana y en la amistad manifiesta los frutos de las acciones bien realizadas.

3. LA EXPERIENCIA DE LA AMISTAD

Ciertamente que en todo lo que se pueda pensar y decir sobre la amistad está ya mencionado y presupuesto el encuentro con el otro. La amistad no es un bien trascendente a nuestra propia existencia, ni responde a algún mecanismo de una ley natural. Se sitúa en el nivel de la *experiencia* y nos descubre una presencia del otro vinculada a una u otra manera de entender el bien que

⁴ «Es la virtud, ya natural, ya producida por el hábito, la que hace pensar bien sobre el principio» *EN*, 7, 8 1151 a 18.

⁵ Sobre este tema, cf. *EN*, libros II y III.

queremos conseguir. Acerca de esto, la cuestión que quiero abordar a partir de aquí es doble: en primer lugar, cómo esta estima del otro forma parte de lo que tiene de esencial la experiencia vivida de la amistad y seguidamente cómo esa experiencia nos ayuda a alcanzar un modo de ser mejores o, dicho en otros términos, la felicidad.

Un aspecto importante de la teoría aristotélica es que la alteridad del otro como diferencia y desigualdad queda suprimida en la amistad. Esta tendencia hacia la igualdad no se encuentra en otro tipo de relaciones y Aristóteles insiste en que la amistad se genera entre los que son iguales, y que no hay mejor igualdad que la que se da entre los buenos (cf. *EN* 8, 5, 1157b 35). Porque los verdaderos amigos reciben y desean lo mismo recíprocamente y cuando no es así solo se puede hablar de amistad por semejanza. Pero la semejanza tiene tantas limitaciones como la desemejanza, puesto que cualquier amistad que sea semejante a la verdadera también será en la misma medida desemejante a ella. El argumento de la semejanza adquiere su fuerza cuando consideramos el sólido vínculo que une a la igualdad y la virtud. La amistad entre los buenos es tan constante como lo es la virtud, y esta clase de igualdad es insuperable. Dicho de otro modo, el otro se hace igual al llegar a ser amigo, con una igualdad que se basa en la confianza y en la estima mutuas en cuanto seres humanos. Por lo tanto, el amigo no es sin más «el otro» en el sentido en que se entiende hoy, sino aquel otro que es o llega a ser quien me ofrece su proximidad, su confianza y su estima sobre la base del bien que los dos mutuamente nos deseamos.

De aquí que la igualdad de la amistad esté excluida en las relaciones de dominio de cualquier clase. El superior no busca la amistad del otro, sino que se sirve de él para obtener utilidad y obediencia. El inferior podrá obedecerle o no, podrá adularle, fingiéndose amigo, pero en ambos casos la desigualdad se mantiene. En este sentido, las relaciones *fundadas* en la superioridad no son en realidad formas de amistad, ya que ésta requiere que el bien buscado sea de la misma índole para ambos –por ejemplo, algo útil o algo agradable–, es decir, que exista reciprocidad. Consiguientemente, no se trata tan sólo de una igualdad de justicia, o de derechos, aunque esto ciertamente se presupone.

Esto lo vemos más claramente en las relaciones entre padres e hijos y entre parientes. Aristóteles subraya cómo la relación del padre hacia el hijo es distinta de la del hijo hacia el padre, así como la del hombre hacia la mujer y la de la mujer hacia el marido, pues siendo distintas las funciones y las operaciones de cada uno, en general son distintos los afectos. Esto no excluye, sin embargo, la posibilidad de la amistad, cuando el hijo es capaz de corresponder a los padres con el tributo que les debe y lo mismo cuando los padres dan lo que se debe a los hijos. Entonces el afecto «produce en cierto modo una igualdad» (*EN* 8, 7, 1158b, 23-24), y por así decirlo una amistad. Pero solo «en cierto modo»; el afecto no siempre produce igualdad, porque la generosidad de los padres excede a lo que pueden ofrecer los hijos. Esto es especialmente lo que ocurre con las madres –tema que Aristóteles trata brevemente, pero con gran delicadeza–, porque se complacen más en querer que en ser queridas, sobre todo cuando dan a sus propios hijos para que reciban crianza y educación. En esos casos, las madres no pretenden ser queridas y los hijos no pueden corresponderlas, porque ignoran su verdadera situación. Podemos decir que aquí la amistad es sobrepasada por una relación que va más allá de la reciprocidad conocida. Las madres encarnarían en este sentido *un caso extremo de amistad*, por ser ejemplo de generosidad y de cariño por el cariño mismo (cf. *EN* 8,8, 1158b, 28-33), tal como Aristóteles menciona con énfasis en más de una ocasión (cf. *EN* 9, 4, 1166 a 5-6 y 9).

Cabe asimismo considerar diferentes formas posibles de amistad entre los parientes cercanos, según el vínculo familiar que les una. Pero de todas ellas Aristóteles destaca la peculiar relación entre padres e hijos, porque no solamente hay un exceso de bienes de los padres hacia los hijos, sino que desde el comienzo les han dado su existencia. No hay, por lo tanto, reciprocidad en este

sentido ni una igualdad entre personas distintas, pues los hijos nunca son del todo otros, sino que «vienen a ser otros ellos mismos» (EN 8, 12, 1161b, 30) o «lo mismo» en individuos separados.

Como se puede apreciar, la experiencia de la amistad alcanza en Aristóteles un sentido muy amplio (al considerar las relaciones con los otros basadas en el parentesco natural y familiar), hasta el punto de que parece que la amistad absorbe otro tipo de relaciones. Ello se debe, en primer lugar, a que el significado de *philia* no se corresponde exactamente con la amistad en su actual sentido. Dejando a un lado la evolución de este término griego y sus afines, al menos desde Homero hasta Aristóteles, tan solo indicaremos brevemente que *philia* comprende una diversidad de relaciones personales las cuales se definen y delimitan todas ellas con referencia a la amistad de los hombres buenos y virtuosos. Aristóteles reconoce la posibilidad de la amistad entre parientes, aunque falte en cierto modo la característica de la elección⁶. Así que, por un lado, los detallados análisis sobre la amistad ponen el acento en la elección reflexiva, fundada en el carácter del otro y en la virtud, que hace de la amistad algo esencial⁷. Pero, por otro lado, Aristóteles considera que los vínculos familiares no pueden excluir la amistad, ni siquiera en el caso de la pareja humana, cuya finalidad no puede estar restringida a la vida natural. El hombre y la mujer, en cuanto dotados de mente, que es lo más característico del ser humano (cf. EN 9, 4 1166 a 16), se unen también para llevar a término los más diversos fines y tareas de la vida.

Por ello, también hay amistad entre la pareja de hombre y mujer. En realidad se trata de la amistad primigenia, que «parece fundada en la naturaleza, pues el hombre, por naturaleza, tiende antes a vivir en parejas que en comunidades políticas, en la medida en que es anterior, y más necesaria, la casa que la ciudad» (EN 8, 12, 1162 a, 16-18)⁸. Además, en esta amistad se unen lo útil y lo agradable y si hombre y mujer son buenos la amistad permanecerá. Aristóteles destaca, pues, la importancia de la pareja humana y sostiene que «la cuestión de cómo deben vivir el hombre y la mujer, y en general el amigo con su amigo», consiste en «investigar la actitud justa» (EN 8, 12, 1162 a, 30-32) para cada caso. Cuál sea esa actitud justa para con el amigo, el camarada, o el extraño, lo decidirá en gran medida la intención, «porque lo principal de la virtud y del carácter está en la intención» (EN 8, 13, 1163, 24). El sentido de la «intención» es central en este análisis, porque es el principio de la acción reflexiva y meditada para actuar según una disposición ética (cf. EN 6, 2, 1139 a, 30-31).

4. AMISTAD Y RECONOCIMIENTO

La consideración de la amistad como una especial relación con el otro se pone de manifiesto también desde la perspectiva de los sentimientos que tenemos hacia nosotros mismos. Porque el hombre bueno «quiere ciertamente el bien para sí» «y lo hace por causa de sí mismo» (EN 9, 4, 1166 a 13, 15); «y quiere vivir y preservarse él mismo, y sobre todo aquella parte suya por la cual piensa» (EN 9, 4, 1166 a 16, 18). «Un hombre así quiere también pasar el tiempo consigo mismo, porque esto le proporciona placer» (EN 9, 4, 1166 a 21, 23) y «se duele y se goza en el más alto grado consigo mismo, pues siempre le son penosas o gratas las mismas cosas» (EN 9, 4, 1166 a 24-25). Y puesto que el hombre de bien tiene para con su amigo las mismas disposiciones que hacia sí mismo, el amigo se define como «aquel que quiere y hace el bien, o lo que a él se lo

⁶ Sobre esto, cf. P. AUBENQUE, «Sobre la amistad en Aristóteles», en: *Aleph* (Manizales) 2000, 95s.

⁷ Para Aristóteles, la amistad perfecta se da entre pocos, y en general, entre dos. «Las amistades célebres de que se habla son siempre entre dos». EN 9, 11. 1171 a 13-14.

⁸ Muy importante también es la amistad política, aunque no dispongo de espacio para ocuparme de ella.

parece por causa de otro, o como el que quiere que su amigo exista y viva por amor del amigo mismo,» (EN 9, 4, 1166 a 3-5) y también «como el que vive con otro y tiene las mismas preferencias que éste, o como el que se duele y se goza con su amigo» (EN 9, 4, 1166 a 6-9). De este modo, Aristóteles pone de manifiesto un paralelismo entre los modos de ser amigo y las buenas disposiciones que los seres humanos tienen hacia sí mismos.

Estas disposiciones, que aproximan la amistad al amor a sí mismo bien entendido y se dan recíprocamente entre amigos, se plasman en la afirmación de que «el amigo es otro yo» (EN 9, 4, 1166 a 31). Esta expresión se repite en otros lugares (EN 9,9 1169b, 6-7, y 9,9, 1170b, 6-7) y también las encontramos en la *Ética a Eudemo* y en *Magna Moralia*. Para Aristóteles, esto no es incompatible con la independencia o autarquía de cada amigo; al contrario, que los amigos sean «otros yo» contribuye a liberarles de la dependencia de elementos exteriores. Asimismo, contribuye al logro del bienestar y de la felicidad, una vez que el amigo es conocido bajo el prisma de «otro yo». En el contexto intelectual que Aristóteles presupone se encuentra ya la idea de la unidad con el otro, bien por vínculos de sangre o de afectividad. Recordemos el comienzo de la *Antígona* de Sófocles, donde ella proclama su vínculo con Ismene, por encima de la separación individual⁹. Orestes también se refiere a esta unidad cuando Electra apela a su hermano y Aristóteles cita *Electra* en las dos *Éticas* (cf. EN 1168b, 7 y EE, 1240b, 3), lo que da a entender que la experiencia de la unión personal a pesar de la propia individualidad no sorprendería a sus lectores¹⁰.

Podríamos interpretar, entonces, que la igualdad en la virtud, que es condición necesaria de la amistad auténtica, es también la igualdad que se encierra en el amigo como «otro yo». Es claro que el «otro yo» de Aristóteles no es el «prójimo» del cristianismo, ni el «otro» kantiano que ha de ser tomado siempre como fin y no como mero medio, sino que se basa en la apreciación de que la virtud que cada hombre anhela para sí está igualmente en el amigo. Por consiguiente, la relación que un ser humano tiene para consigo mismo se extiende en la amistad a otro, de modo que la igualdad se cumple también en este sentido. El otro en cuanto amigo es para mí lo mismo que yo soy para mí mismo. Y siendo la amistad algo que nos hace mejores, el yo revela en este contexto un papel normativo, como elemento de la virtud de la amistad en la ética aristotélica¹¹.

Además, la amistad plena también comprende otras virtudes morales, como el valor, la generosidad y todo lo que caracteriza el ejercicio del bien, cuando el ser humano goza realizando acciones buenas. Por ello, Aristóteles puede decir que la amistad no es tanto una virtud, sino una actividad que implica virtud moral. Pero no se trata solo de practicar la virtud, sino también de conocer las virtudes del otro de un modo particular. Pues siendo la amistad una relación duradera, proporciona el contacto íntimo y cercano con las circunstancias de la vida del amigo. Cada uno sabe cómo el otro ha llegado a ser quien es y por eso la virtud se individualiza. No es preciso que en cada caso las buenas disposiciones y las actitudes de los amigos sean las mismas, en el mismo momento, para que una determinada virtud del otro sea conocida como suya, y en este sentido sea reconocida. De modo que en la amistad el reconocimiento es indispensable en la

⁹ Sobre la complejidad y las implicaciones del personaje de Antígona, cf. Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, «Antígona o el sentido de la «*phronesis*»», en *Agora. Papeles de Filosofía* (2000), vol. 19, pp. 5-22; «El drama de la individualidad: Antígona», en M. ALVAREZ; M. C. PAREDES, *Liberación y constitución del espíritu. Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo*, Salamanca: Univ. de Salamanca, 2010, 13-25. También, G. STEINER, *Antígonas*, Barcelona: Gedisa, 1986, 113ss.

¹⁰ Cicerón se refiere a «*alter idem*» en *De Amiticia*, XXI, 80 y Tomás de Aquino traduce el *allos autos* como «*alter ipse*» en su Comentario a Aristóteles.

¹¹ SCHOLLMEIER, P. *Other selves. Aristotle on personal and political friendship*, New York: State University of New York Press, 1994.

práctica para considerar al amigo como «otro yo»; por eso la intimidad y la cercanía de la amistad proporcionan una experiencia única de la virtud en persona (cfr. *EN* 10, 9, 1179b, 2-3), una familiaridad con lo que es ser bueno, humanamente hablando.

La consecuencia es que un amigo ama a su amigo por él mismo, aunque lo ame por su virtud. También por esta razón el amigo es querido en tanto que es conocido como otro yo para mí mismo¹². El conocimiento es un elemento muy importante en la identificación del amigo como «otro yo», y en el reconocimiento de sus virtudes como iguales a las mías. Así afirma Aristóteles en la *Ética a Eudemo* que «percibir y conocer a un amigo debe ser, en cierto modo, percibirse y conocerse a sí mismo» (*EE*, 1245 a 35-37). Lógicamente, este conocimiento proviene de la convivencia y el trato prolongado en el tiempo, que es esencial para la maduración de la amistad. Podríamos decir que es un conocimiento que atañe a todas las facultades humanas, tanto a la sensible como a la intelectual y al sentido moral. En la amistad percibimos las actitudes del amigo, sus cualidades morales y hasta lo mejor de él, que nos remite a lo que para Aristóteles es el mayor bien práctico: la prudencia (cfr. *EN*, 6, 7 1141b). Por ello, en la amistad se integran inteligencia y voluntad, y gracias a ellas podemos captar la excelencia del otro. Conocer al amigo «como otro yo» es verse a sí mismo ante el espejo, bajo el mejor modo de ser al que podemos aspirar¹³.

Este último aspecto pone de relieve cómo la amistad en Aristóteles se inscribe dentro de su modo de concebir la excelencia de la vida humana, y contribuye, además, al cumplimiento de la vida moral. Ya hemos visto cómo los libros de *EN* sobre la amistad no solamente tratan de esta virtud en particular, sino que también se ocupan de las características de la vida humana que se orienta hacia el bien. Porque el acercamiento al otro no es ajeno, ni indiferente, a las condiciones de la vida buena, ni tampoco a las de la felicidad (cf. *EN*, 10, 6, 1177 a, 2-11). Porque la amistad forma parte de la práctica de la virtud y de la búsqueda de la felicidad, una felicidad que no poseemos, pero que ciertamente podemos actualizar. La auténtica amistad y la felicidad están tan entrelazadas, que no podemos disociarlas en la concepción aristotélica de la vida humana.

Efectivamente, por un lado, la felicidad es una actividad (cfr. *EN*, 9, 9, 1169b, 29) y no una posesión ni un hábito (cfr. *EN*, 10, 6, 1176 a, 35) —porque si lo fuera cualquiera podría ser feliz llevando una vida pasiva— y, por otro lado, la amistad es un bien que damos y recibimos. Entonces, tendremos que admitir que al atribuirle al hombre feliz todos los bienes, no es posible privarle de uno de los mayores. Porque, «si ser feliz está en vivir y actuar, y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable» y si «las acciones de los hombres cuando éstos son amigos, son gratas a los buenos, el hombre dichoso necesitará de tales amigos, ya que quiere contemplar acciones buenas, y que le pertenezcan» (*EN*, 9, 9, 1169b 31-37). Esta observación es muy significativa: las acciones de los amigos nos pertenecen, en tanto que ellos son «como otro yo» y por ello su ayuda tiene también —según creo— el sentido de que el amigo «nos procura lo que por nosotros mismos no podemos tener» (*EN*, 9, 9, 1169b, 7).

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, ed. y trad. de Julián Marías y María ARAUJO, Introducción y Notas de Julián MARÍAS, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- Retórica*, ed. y trad., prólogo y notas de Antonio Tovar, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1971.
- Política*, ed. y trad. de Julián Marías y María Araujo, Introducción y Notas de Julián Marías Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2004.

¹² STERN-GILLET, Suzanne, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, New York: SUNY, 1995 p. 47, cfr. p. 39.

¹³ Así lo expresa Aristóteles ampliamente en *EN*, 9,9, 1170 a 14-1170 b 7.

- AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris, P.U.F., 1986.
- «Sobre la amistad en Aristóteles», en: *Aleph* (Manizales) 2000, 94-98.
- «Amitié et communauté chez Aristote», en: *La amistad en la filosofía antigua*, J. M. ZAMORA CALVO (ed.), Madrid, UAM, 2009, 113-120.
- COOPER, J. M. «Aristotle's Concept of Friendship» en *Essays on Aristotle's Ethics*, A. O. RORTY (ed.), Berkeley, U. California Press, 1980, 301-340.
- CRUBELLIER, M. *Philia et Diké*, Paris, Classiques Garnier, 2018.
- KONSTAN, D. *Friendship in the Classical World*, Cambridge, Cambridge U. Press, 2010.
- LEIBOWITZ, Uri D., «What is Friendship?» en *Disputatio X*, 49, (2018), 97-117.
- LLEDÓ, E., «Introducción» a *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1985, 7-119.
- MARTÍ SÁNCHEZ, M. «Amistad y reconocimiento. Sobre la *philia* aristotélica. Lo que Aristóteles vio y Hegel pasó por alto», *Contrastes* 22, 3 (2017), 37-49.
- POLO, L., «La amistad en Aristóteles», *Anuario Filosófico* 32 (1999) 477-485.
- SCHOLLMEIER, P. *Other selves. Aristotle on personal and political friendship*, New York, State University of New York Press, 1994.
- STERN-GILLET, Suzanne, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, New York, SUNY, 1995.
- ZAGAL, G. *Amistad y felicidad en Aristóteles*, México, Ariel, 2014.

AMOR Y COMPASIÓN EN MAX SCHELER

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Este trabajo presenta los rasgos principales de la teoría scheleriana de la simpatía y el amor, al tiempo que plantea el problema de la relevancia metafísica de dichas vivencias emocionales.

Palabras-clave: *Amor, simpatía, metafísica.*

ABSTRACT

This paper expounds the main features of Scheler's theory of sympathy and love, and points to the question of the metaphysical relevance of those emotional experiences.

Key-words: *Love, sympathy, metaphysics.*

1. SENTIMIENTOS Y VALORES

MAX SCHELER ES UN AUTOR IMPORTANTE por sus decisivas aportaciones a la antropología filosófica, la filosofía de la religión y la sociología del conocimiento, pero sobre todo por sus trabajos en el campo de la ética filosófica. Si hubiéramos de reducir a sus elementos más esenciales su amplia y compleja contribución al desarrollo de la ética contemporánea, nos quedaríamos con dos aportaciones teóricas fundamentales: por un lado, el descubrimiento y la exploración sistemática de un nuevo continente ontológico, el de los *valores*; por otro, la reconstrucción de la psicología de los *sentimientos* y la consiguiente reivindicación del papel que desempeñan en la vida moral.

Por lo que respecta a los valores, Scheler fue el primero en elaborar una axiología completa, sistemática y libre de tintes subjetivistas. Estaba persuadido de que la mirada fenomenológica es capaz de reconocer en el ámbito de los valores un orden jerárquico objetivo, el cual constituye, a su juicio, el verdadero fundamento de la ética.

En lo que sigue no me voy a ocupar de la axiología de Scheler, sino de su teoría de los sentimientos. Sin embargo, he comenzado haciendo referencia a los valores debido a que ellos constituyen el objeto de los sentimientos de orden superior, es decir, de aquellos que desempeñan un papel decisivo en nuestra vida moral. En efecto, la reivindicación scheleriana de la esfera emocional se funda en la idea de que los sentimientos, al menos muchos de ellos, no pueden describirse como estados afectivos ciegos y por tanto irracionales, condicionados por la particular constitución psicofísica del sujeto que los experimenta. Antes bien, numerosas vivencias de orden emocional se caracterizan por su apertura intencional, o si se quiere, por su lucidez. Scheler no duda en atribuir a los sentimientos capacidad cognitiva, merced a la cual accedemos a dimensiones de la realidad que de otro modo nos estarían vedadas. Más en particular, sostiene que el polo intencional al que se dirigen los sentimientos de mayor relevancia moral son las cualidades de valor de que aparecen revestidas las cosas. Y como quiera que los valores no forman un ámbito caótico y desordenado, sino que está sometido a una legalidad estricta, Scheler adopta la famosa fórmula de Pascal, según el cual ha de ser posible elaborar una «lógica del corazón» que identifique criterios objetivos y universalmente válidos con los que enjuiciar la vida emocional y

moral. Como se ve, las dos piezas teóricas antes destacadas –ontología del valor y psicología de los sentimientos– van de la mano.

Scheler dedicó numerosas páginas a la tarea de rehacer la entera psicología de los sentimientos a la luz de su descubrimiento de la intencionalidad de las vivencias de ese orden, persuadido como estaba de que la fenomenología pone en nuestras manos los instrumentos necesarios para la descripción esencial y la clasificación de la vida emocional. Quien desee un ejemplo de su extraordinaria técnica fenomenológica, puede leer su libro de 1912 *El resentimiento en la construcción de las morales*¹. El propósito de este libro es discutir la famosa tesis de Nietzsche de que la moral cristiana, una moral de esclavos, es hija del resentimiento de los más débiles. Ciertamente cabía esperar que Scheler, que a esas alturas de su vida se consideraba un pensador católico, se opusiera a esa tesis, como finalmente hace. Pero lo notable es el modo como procede en su argumentación. En vez de rechazar de entrada y frontalmente la opinión de Nietzsche, exige aclarar previamente qué haya de entenderse por resentimiento. Con este fin, en la primera parte de la obra ofrece una detenida descripción de los fenómenos que solemos reunir bajo ese término, identificando con extraordinaria fineza la esencia genérica y las principales variedades del resentimiento. A continuación, el filósofo de Múnich abordará una segunda cuestión: la de si el resentimiento suele influir en las escalas de valores y códigos de conducta abrazados sea por individuos, sea por grupos sociales, pregunta ésta que recibirá una respuesta afirmativa. Sólo después, en un tercer momento, se abordará la cuestión de si éste es también el caso del cristianismo, cosa que Scheler negará decididamente. Pero lo de menos es que Scheler termine oponiéndose a la tesis de Nietzsche. Lo que más nos importa ahora es destacar el modo como Scheler ha procedido en su argumentación. En vez de lanzarse a opinar desde el primer momento, ha exigido que comencemos por mirar a los hechos, por colmar de experiencia intuitiva el sentido que damos a las palabras.

A lo largo de su amplia obra, Scheler aplicará este mismo principio metódico al estudio de muchos otros fenómenos emocionales. Es el caso de los trabajos que dedicó a sentimientos como la vergüenza y el pudor, el arrepentimiento, la simpatía o el amor. Dada la importancia que reconocía a la dimensión emocional de la vida humana, los resultados de esas investigaciones tuvieron gran repercusión en la antropología scheleriana. Pero no sólo eso. Scheler estaba persuadido de que el método fenomenológico al que él recurría no sólo era el más adecuado para ofrecer una imagen filosóficamente fundada de la condición humana, sino que era asimismo la puerta de acceso a la metafísica. En particular, el estudio de la vertiente emocional de la existencia humana cargará al filósofo de razones para rechazar las concepciones de la realidad que incurren en el atajo del reduccionismo metafísico.

En lo que sigue intentaremos mostrar esto presentando los rasgos generales de la concepción scheleriana de la compasión y del amor. Tomaremos como guía su extraordinario libro *Esencia y formas de la simpatía*², que fue publicado primeramente en 1913 y luego, en una segunda edición considerablemente ampliada, en 1923.

2. LAS FORMAS DE LA SIMPATÍA

La palabra «simpatía», que aparece en el título de esa obra, ha de tomarse en su más amplio sentido etimológico. Con ella se alude a la amplia variedad de experiencias emocionales en las

¹ Cf. M. SCHELER, *Der Ressentiment im Aufbau der Moralen*, en: *Gesammelte Werke*, Band III, Bern/München: Francke Verlag, 1955.

² Cf. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, en: *Gesammelte Werke*, Band VII, Bern/München: Francke Verlag, 1973.

que un sujeto siente con otro o siente lo mismo que otro, como es el caso en la compasión, la condolencia, el congratularse o el contristarse.

Como es sabido, este tipo de experiencias ocupan un lugar prominente en las teorías éticas de pensadores como David Hume, Adam Smith o Herbert Spencer. Por su parte, Scheler reconoce a esta tradición británica el mérito de haber llamado la atención sobre la importancia de la simpatía, pero critica las deficiencias de las descripciones psicológicas en las que se fundan las doctrinas de los autores citados, y en consecuencia rechaza los principales resultados alcanzados por ellas.

Para entender las razones de este rechazo, hemos de empezar por señalar los rasgos característicos de estas que Scheler denomina «éticas de la simpatía». Son fundamentalmente tres. Primero, esas teorías hacen de la simpatía el fenómeno moral originario y, en consecuencia, la fuente del valor moral de cualquier otro fenómeno. Segundo, sostienen que todo juicio moral está mediado por un acto de simpatía. Tercero, y ya en perspectiva filogenética, terminan emparentando evolutivamente la simpatía y por tanto el conjunto de la vida moral con conductas que se registran en el mundo animal, allanando con ello el camino al naturalismo.

Scheler, por su parte, argumenta que estos tres supuestos son insostenibles. En primer lugar, no es posible que la capacidad humana para captar y compartir los estados emocionales ajenos de pena o alegría sean el fenómeno moral originario, habida cuenta de que no todo fenómeno de simpatía es moralmente valioso. Por ejemplo, si comparto la alegría que alguien siente ante el mal que sufren sus semejantes (eso que los alemanes denominan *Schadenfreude*), ciertamente no me hago moralmente bueno. Para que mi solidaridad emocional con otra persona revista valor moral, he de compartir con esa persona un sentimiento que sea a su vez valioso, o al menos legítimo. Ahora bien, qué sentimientos suyos sean valiosos o legítimos, eso no me lo enseña mi capacidad de empatizar con él, sino que lo sé con ayuda de otro criterio distinto de la simpatía. En realidad, las éticas de la simpatía presuponen eso cuyo origen deberían explicar: la posesión previa de un criterio de discernimiento moral.

En segundo lugar, tampoco es cierto que todo juicio moral esté mediado por un acto de simpatía. Buena prueba de ello son los juicios referidos a mi propia conducta. No necesito ponerme en el lugar de nadie para saber que cierta acción que yo mismo he realizado es reprobable y, llegado el caso, arrepentirme de ella. Es sabido que Adam Smith sostuvo que en tales casos uno se juzga a sí mismo identificándose con la opinión de un observador imparcial, más concretamente compartiendo la ira o indignación que él experimenta ante mi conducta. Y no cabe duda de que en ocasiones es así, concretamente cuando sufrimos ciertas formas de sugestión. Pero a juicio de Scheler constituye un claro error descriptivo hacer de esos casos marginales la regla general a la que se atiene el juicio moral humano.

En tercer lugar, también ha de rechazarse el intento, llevado a cabo por Darwin y por Herbert Spencer, de entender los fenómenos de simpatía que supuestamente están en el origen de la vida moral como derivado genético de ciertas conductas que se registran en ciertas especies de animales gregarios. También este error se debe a una deficiente descripción de los fenómenos relevantes. Como veremos enseguida, el error nace de la confusión entre funciones emocionales que, pese a ser específicamente distintas, suelen ser designadas indistintamente con el nombre de simpatía. Scheler las distinguirá con todo cuidado y les dará distinto nombre.

Tenemos, en primer lugar, el «inmediato sentir algo con otro» (*Mitfühlen*)³. El ejemplo propuesto por Scheler es el de los padres que, ante el hijo muerto, sienten un mismo dolor. No se trata de que cada uno de ellos sienta dolor y al mismo tiempo sepa que el otro siente lo mismo.

³ Adoptamos aquí los términos españoles con que José Gaos tradujo los nombres dados por Scheler a las distintas formas de la simpatía.

Aquí el dolor se comparte hasta el punto de que se borra ante la conciencia la diferencia entre tu sentimiento y el mío. Ellos se viven como sujetos de una y la misma emoción, no de dos emociones iguales y simultáneas. En un sentimiento de esta naturaleza debía de pensar Miguel Hernández cuando, en la dedicatoria de su «Elegía a Ramón Sijé», escribe: «En Orihuela, su pueblo y el mío, se me ha muerto Ramón Sijé, con quien tanto quería».

De este sentimiento compartido se distingue claramente la «compasión» (*Mitgefühl*). Se trata de un sentimiento que tiene por objeto un sentimiento ajeno (o bien al sujeto de este sentimiento). Pensemos en alguien que contempla la escena de dolor antes descrita y siente compasión hacia los padres que han perdido a su hijo querido. La compasión, que es una forma de simpatía en este sentido, se dirige como tal al dolor de los padres, no al hecho luctuoso que ha suscitado ese dolor. Prueba de ello es que cabe compadecer a quien vemos abatido antes de saber cuál es la causa de su abatimiento.

Una tercera forma de simpatía, tomado este término en sentido lato, es el «contagio afectivo» (*Gefühlsansteckung*). Scheler propone, entre otros, el ejemplo de quien, habiendo llegado triste a una fiesta, no tarda en animarse debido al ambiente alegre que allí reina. Parece adecuado hablar precisamente de contagio, puesto que el proceso es involuntario e incluso inconsciente. Quien sufre el contagio no tiene por qué tener noticia del estado afectivo que atraviesa el sujeto o sujetos de quienes procede el sentimiento que a él ahora le invade. Es más, ni siquiera es necesario que estén presentes tales sujetos dotados de vivencias emocionales contagiosas, pues el proceso puede ser desencadenado por la captación de sentimientos objetivados en realidades impersonales. Me puede contagiar la alegría de una habitación amplia, luminosa, aireada, como también puedo contagiarme —como le ocurría a Antonio Machado— de «la agria melancolía de tus ciudades, Castilla».

Los más conocidos tratamientos anteriores del tema que estamos considerando adolecen, según Scheler, del grave defecto de confundir la compasión y el contagio afectivo. Esto explica el intento, llevado a cabo por Darwin y Spencer, de entender la simpatía como un derivado genético de las conductas gregarias de ciertas especies animales que viven en manadas guiadas por un líder. Un eslabón intermedio entre la reacción emocional del animal gregario y la compasión humana lo constituirían los fenómenos de contagio afectivo estudiados por la psicología de masas, pues el hombre-masa es el hombre deshumanizado, el que más escalones ha descendido hacia la animalidad. Y también se explica de este modo la enemiga de Nietzsche contra la compasión, a la que, lejos de reconocer mérito moral, condena sin paliativos. En efecto, si en la compasión no se ve un fenómeno de simpatía sino un mero contagio del dolor del otro, la compasión habrá de considerarse un «multiplicador de la miseria» y un factor favorable a la decadencia de la vitalidad, como se sostiene en *El Anticristo*⁴.

Fundándose en sus descripciones fenomenológicas de las diferentes formas de la simpatía, Scheler insistirá repetidamente en que compasión y contagio afectivo son esencialmente distintos. Más aún, son incompatibles, pues lo característico de la compasión es dirigirse a un sentimiento ajeno como ajeno, sin que sea necesario que lo compartamos; mientras que lo propio del contagio es vivir el sentimiento contagiado como propio, sin que tengamos que ser conscientes de su origen. En consecuencia, cae por su base el intento naturalista de hacer de la experiencia moral un mero derivado genético-evolutivo de conductas animales. Este resultado refuerza la conocida tesis de Scheler de que el ser humano es «biológicamente indefinible». Con esto no se pretende negar la condición animal del ser humano, sino llamar la atención sobre el hecho decisivo de

⁴ Cf. F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, n.º. 7, en: *Werke in drei Bänden*, herausgegeben von K. Schlechta, Darmstadt: Hanser, 1997, Zweiter Band, pp. 1168s.

que el ser humano no se agota en su animalidad. Prueba de ello son los sentimientos de orden espiritual, como la compasión. Lo decisivo aquí es que el espíritu humano –en sus dimensiones cognoscitiva, volitiva y emocional– no es una mera prolongación de la vida en sentido biológico, sino una novedad absoluta. Y esto no sólo es un hecho de capital importancia para la antropología filosófica, sino también para la metafísica; pues obliga a reconocer la realidad de un principio último de la realidad distinto del impulso vital.

3. UNIFICACIÓN AFECTIVA Y VIDA CÓSMICA

Hemos de considerar todavía la cuarta y última forma de la simpatía distinguida por Scheler, la «unificación afectiva» (*Einsfühlung*). Se trata de un tipo extremo de contagio afectivo, y de hecho presenta rasgos típicos de éste, como el carácter involuntario e inconsciente o el ser incompatible con la compasión en sentido estricto. La diferencia entre el contagio afectivo, antes considerado, y la unificación afectiva estriba en que, si en el contagio se vive como propio un determinado sentimiento ajeno, en la unificación el yo ajeno en su conjunto se identifica con el propio. Esto puede ocurrir de dos formas, según que el yo propio absorba al ajeno (unificación idiopática) o bien ocurra a la inversa (unificación heteropática)⁵.

El concepto de unificación afectiva comprende una amplia gama de fenómenos emocionales descritos por la etnografía, la psicopatología, la fenomenología de la religión o incluso la entomología. Entre la plétora de ejemplos propuestos por Scheler, e incluso analizados por él con algún detenimiento, se encuentran la identificación del hombre primitivo con un ejemplar de la especie totémica, la identificación del iniciado en los cultos místéricos con el dios, la hipnosis, el sado-masochismo, la identificación de la masa con su líder, ciertas formas del juego infantil o ciertas conductas observadas en numerosas especies animales, por ejemplo en algunas clases de himenópteros.

La reflexión sobre estos casos pone de manifiesto que, en el curso de la evolución, tanto individual como específica, la capacidad humana de unificación afectiva se va debilitando al paso que se refuerza el intelecto. El hombre está menos dotado para la unificación afectiva que el animal, el hombre civilizado menos que el primitivo, y el adulto menos que el niño. Lo cual significa que la evolución no sólo comporta progreso, sino también pérdida, decadencia. De aquí se sigue, en la perspectiva de Scheler, un ideal de humanidad con claras repercusiones pedagógicas: el ideal del desarrollo equilibrado de las distintas funciones emocionales, que harían de complemento y contrapeso al intelectualismo en que siempre ha incurrido la tradición cultural de Occidente.

La razón de ser de esta reivindicación del componente emocional de nuestra personalidad estriba en la función cognitiva que Scheler asigna a los sentimientos. La unificación afectiva, en particular, es imprescindible para la captación de lo vivo en tanto que tal (lo cual explica el importante papel que ha desempeñado en metafísicas vitalistas como la de Bergson).

Entre las diversas formas de la unificación afectiva registradas y analizadas por Scheler, hay una que posee especial relevancia. Se trata de la «unificación afectiva cósmica (o cosmovital)». Este fenómeno emocional es solidario con la concepción del mundo como un gran organismo animado en todas sus partes por una misma vida universal. Entre las partes del mundo así concebido no sólo se dan relaciones causales o finales, sino también relaciones simbólicas. Todo ser y acontecer natural remite a la vida universal, de suerte que todos los fenómenos naturales cons-

⁵ En otra dirección distinta, cabe distinguir la identificación de existencias (*Daseinsidentität*) de la identificación esencial (*Soeseinsidentität*). La identificación con el «santo original», antes considerada, es del segundo tipo.

tituyen, juntos, el magno «campo expresivo» de esa vida indivisa. La contemplación de cualquier realidad natural puede ser ocasión de la experiencia emocional que nos pone en contacto con el centro vivo de las cosas. En este contacto consiste precisamente la unificación afectiva cosmovital.

Esta concepción organológica del universo ha sido la más común en la historia de la humanidad, y de hecho ha sido la dominante en Occidente hasta el advenimiento de la modernidad. El mecanicismo moderno supuso, en efecto, una radical «amortización» de la naturaleza, que quedó reducida a objetividad inerte, a *res extensa* carente de interioridad, de vida. No es casual, por tanto, que el hombre moderno, cuya alma ha sido ya colonizada por la «nueva ciencia», esté menos dotado para la unificación afectiva que el antiguo, según se dijo.

Una vez más queremos destacar el potencial metafísico contenido en las descripciones fenomenológicas de Scheler. Antes hemos advertido que la realidad del espíritu como principio último de la realidad es sugerida ya por la irreductibilidad del fenómeno de la compasión (y más aún por ciertas formas del amor, como veremos más adelante). Pero nuestras últimas consideraciones nos invitan a postular un principio metafísico distinto del espíritu, que no es otro que la vida cósmica. La legitimidad de este paso depende de que seamos capaces de señalar el tipo de experiencia intuitiva en que se accede a la corriente unitaria de la vida que palpita en todos los organismos. Esa experiencia es precisamente la unificación afectiva cosmovital.

Como es sabido, el pensamiento de Scheler terminaría derivando a una forma especial de panteísmo (o panenteísmo, como él dice a veces) que hacía del espíritu y el impulso vital dos atributos –los dos únicos que nos son conocidos– de una única realidad última. Esos dos atributos se condicionan y necesitan mutuamente, como enseña la doctrina scheleriana de la debilidad del espíritu. Persiguen una unidad superior, que es descrita unas veces como «vivificación del espíritu»⁶ y otras como «espiritualización de la vida»⁷. En la medida en que el hombre participa de esos dos atributos, participa también del devenir universal de la divinidad. Evidentemente, no podemos abordar aquí la discusión de esta posición última de Scheler. Pero sí queremos subrayar que el origen de esta teoría, y por tanto, el terreno en el que hay medir su verosimilitud, son las descripciones fenomenológicas en que se funda.

4. EL AMOR ESPIRITUAL

Pasemos ahora a considerar la concepción scheleriana del amor. Nuestra exposición habrá de ser forzosamente esquemática, ya que el amor no es un tema más en el pensamiento de este autor, sino un eje vertebrador de toda su filosofía. No es posible entender y valorar adecuadamente sus más importantes aportaciones a la ética, la antropología, la filosofía social o la filosofía de la religión –por mencionar algunos campos en los que este autor introdujo planteamientos tan novedosos como fecundos– sin tener presente su concepción del amor. Ante la imposibilidad de abarcar todas estas cuestiones, nos limitaremos a exponer los rasgos más generales de su concepción del amor, subrayando el modo en que su fenomenología del amor alimenta su metafísica personalista.

⁶ Cf. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en: *Gesammelte Werke*, Band IX, Bern/München: Francke Verlag, 1976, pp. 55s.

⁷ Cf. M. SCHELER, «Manuskripte zur Metaphysik der Erkenntnis», en: *Gesammelte Werke*, Band XI, Bern/München: Francke Verlag, 1979, p. 119.

Recordemos en primer lugar que Scheler define a la persona como unidad (inmediatamente vivida) de actos de distintas especies⁸. Recordemos también que entre las distintas especies de actos propios del ser personal existen, según nuestro filósofo, relaciones esenciales de fundación. Los actos más básicos, los que constituyen el suelo sobre el que se levanta todo otro acto, son de naturaleza emocional. Según esto, el estrato más profundo de la subjetividad estaría hecho de sentimientos. Y si, guiados por Scheler, dirigimos la mirada fenomenológica a ese nivel emocional básico, verdadero humus de la personalidad, descubriremos que su capa más profunda la forman los actos de amor⁹. Esto explica que Scheler afirme, en un pasaje muchas veces citado, que «el hombre, antes que un *ens cogitans* o un *ens volens*, es un *ens amans*»¹⁰. Y explica asimismo que afirmara que el ser humano es ante todo un «*ordo amoris*», vale decir: un sistema de íntimas adhesiones cordiales. ¿Adhesiones a qué? Con esta pregunta se cierra el círculo que estamos trazando, pues el amor es entendido en el marco de esta teoría como una vivencia intencional dirigida al mundo de los valores; pero no a ese mundo en su totalidad inagotable, sino a una determinada constelación de valores que se recorta sobre ese trasfondo genérico. La identidad de cada persona consistiría en su estar orientada, ya en su estrato más profundo, a una determinada escala de valores. Esta naturaleza intencional del amor explica que, cuando se trata de indicar el constitutivo último de la identidad personal, Scheler hable unas veces de un *ordo amoris* y otras de una esencia de valor; es claro que en el primer caso se refiere al acto básico del ser personal y en el segundo al objeto de ese acto, de modo que se trata en realidad de dos maneras equivalentes de formular una misma tesis.

Demos un paso más. Scheler distingue entre *ordo amoris* en sentido normativo y en sentido descriptivo. El primero se define por la escala de valores a la que está abierto el estrato más profundo de la personalidad; esta escala es limitada —no agota la inmensa riqueza del mundo de los valores—, es distinta para cada hombre y es de hecho lo que le confiere su irrepetible identidad personal. El *ordo amoris* normativo equivale, por tanto, a la esencia de valor individual.

A su vez, el *ordo amoris* descriptivo se define por la escala de valores a la que *de hecho* se orienta la vida personal de un hombre, y que puede coincidir o no con la escala propia de su *ordo amoris* normativo. En efecto, el hombre puede ser infiel a sí mismo, poner su corazón en valores distintos de los que hacen de él *este* hombre. Scheler dirá que cuando esto sucede el hombre vuelve la espalda a su verdadera «vocación», a la intransferible «tarea» moral a la que Dios lo había llamado al crearlo de acuerdo con una determinada idea de valor. En cambio, el hombre cuyo *ordo amoris* descriptivo coincide con el normativo, el hombre fiel a su determinación individual, cumple el precepto de Píndaro, «sé el que eres», y ocupa con ello el lugar que tiene asignado en el plan salvífico de Dios.

La distinción anterior nos permite precisar que el *ordo amoris* responsable de la individualidad de la persona no es el fáctico, sino el normativo. Esto supuesto, estamos en condiciones de explicar en qué consiste propiamente el acto de amar. Para ello nos orientaremos por el caso central de este tipo de fenómenos: el amor que una persona siente por otra, lo que clásicamente se conoce como *amor amicitiae*.

⁸ Cf. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, en: *Gesammelte Werke*, Band III, Bern/München: Francke Verlag, 1954, pp. 371 y 382.

⁹ Sería impreciso decir que esa capa última la forman actos de amor y de odio, pues el odio es, a juicio de Scheler, una vivencia fundada, y buscamos lo fundante, no lo fundado.

¹⁰ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en: *Gesammelte Werke*, Band IX, Bern/München: Francke Verlag, 1976, p. 356.

Quien siente este tipo de amor por una persona, ama ante todo su determinación individual, pues es ésta la que hace de la persona amada un ser único e irremplazable. Dicho de otro modo, esta suerte de amor no se demora en el yo empírico del amado, sino que lo rebasa en dirección a su yo ideal. Por eso Scheler insiste en atribuir al amor la índole de un movimiento, más exactamente la de un movimiento ascendente:

El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valor llega a los más altos valores que le son posibles con arreglo a su determinación individual; o en el que alcanza la esencia ideal de valor que le es peculiar¹¹.

Que el amor es un movimiento, ya lo advirtió certeramente Platón, sólo que, al carecer el filósofo griego de la moderna noción de valor, interpretó el fenómeno en términos de su propia ontología de los grados del ser¹². El amor, en efecto, es definido en *El banquete* como movimiento del no-ser al ser. Scheler, en cambio, sostiene que el amor es un movimiento que se dirige a valores; mas no a los valores de que aparece ya revestida ante nuestros ojos la persona amada, sino a los valores de su yo ideal:

En esa medida, el amor se adelanta siempre a la persona empíricamente dada esbozándole una imagen «ideal» de valor, por así decir, imagen que, sin embargo, es captada como su «verdadero» y «real» existir y valer genuino, sólo que no dado todavía en el sentir [*Fühlen*]¹³.

La concepción del *amor amicitiae* como movimiento hacia el perfil ideal del amado se ve confirmada, a juicio de Scheler, por un hecho tan común como revelador: la incapacidad del amante para justificar su amor¹⁴. Invitado a explicar por qué ama, el amante comenzará por encarecer las cualidades de la persona amada, por ejemplo su belleza, su bondad, su inteligencia, sus admirables logros, su conducta intachable. Pero este tipo de respuesta le dejará siempre un poso de insatisfacción. El amante siente claramente que no ha logrado lo que se proponía; nota que por las rendijas de su explicación se le ha escapado lo más decisivo, la individualidad del amado. Además, él conoce a muchas otras personas bellas, virtuosas e inteligentes, y sin embargo no siente por ellas lo mismo que por el amado. Pero si no se ama a una persona por sus buenas cualidades, ¿por qué se la ama?

En la perplejidad del amante, que no sabe decir por qué ama, ve Scheler un claro indicio de la verdad de su propia teoría del amor. Que el amante no sepa dar razón de su amor no se debe a cortedad suya, sino a que *no es posible* hacerlo. Y no es posible hacerlo porque el amor no es, como ya sabemos, un quedar prendado de los valores empíricos ya reconocidos en el amado, sino un movimiento hacia valores más altos que, por definición, *no están aún dados* al conocimiento emocional. No es que el amante genuino no aprecie los valores de que está revestida la persona fáctica del amado, sino que los aprecia sobre el trasfondo —por ahora sólo adivinado o barruntado— de los valores que conforman su perfil ideal. Sólo así queda garantizado que el amor se refiere a la persona en tanto que individuo. Es verdad que el ideal de valor en que estriba la individualidad del amado puede llegar a ser conocido, por ejemplo cuando el amado llega a encarnarlo merced

¹¹ SCHELER (1973), p. 164.

¹² En «Amor y conocimiento» se afirma que para Platón «los valores positivos de las cosas que existen son meras funciones de la plenitud óptica contenida en ellas, mientras que los valores negativos ‘malvado’, ‘malo’, ‘feo’, etc. se reducen a falta de ser, al *mê on* y la mezcla con él» M. SCHELER, «Liebe und Erkenntnis», en: *Gesammelte Werke*, Band VI, Bern/München: Francke Verlag, 1963, p.82.

¹³ SCHELER (1973), p. 156.

¹⁴ Recuérdese la razón que aduce Montaigne de su amistad con Étienne de la Boétie: «Parce que c'était lui; parce que c'était moi». M. de MONTAIGNE, *Essais*. París: Gallimard, 1965, I, I, cap.28.

a su progreso moral; pero ni siquiera entonces sería posible decir por qué se ama, ya que el amor, que es por esencia movimiento, se dirigiría entonces a nuevas cotas de perfección, superiores a las ya alcanzadas por el amado. Por lo mismo que el amor no acaba nunca su tarea, el amor es inexplicable.

Al elaborar la idea de que el tipo de amor que estamos considerando se dirige al fondo último de la persona amada, a lo que hace de ella un individuo único, Scheler enuncia una tesis de aspecto paradójico, según la cual no se ama a una persona porque se aprecien los valores que ella encarna, sino que esos valores son apreciados por ser los de la persona amada. Y también en este caso son las dificultades en que se ve envuelto quien intenta justificar su amor las que arrojan luz sobre la paradoja propuesta. En efecto, quien acometa la tarea (imposible) de explicar su amor por una persona, no podrá hacer otra cosa que encarecer sus buenas cualidades. Pero cuando ya las haya enumerado todas caerá en la cuenta de que, en vez de realzar la valía de la persona amada, ha terminado haciéndola de menos, pues la ha reducido a la condición de mero «caso» –todo lo excelente que se quiera– de un concepto general de valor. Está claro que por esta vía no se llegará nunca a explicar lo que el amado tiene de único, aquello que lo hace insustituible. Más aún: un «amor» que se limitara a hacer homenaje a las cualidades positivas del amado no sería genuino amor, pues carecería del carácter incondicional o «absoluto»¹⁵ de este sentimiento. Sería, en efecto, un amor inconstante, que se apagaría tan pronto como el amado perdiera las cualidades que lo hacen amable, por ejemplo cuando la enfermedad o la vejez mermaran sus facultades espirituales o su belleza. E incluso si esas cualidades se mantuvieran intactas, la persona amada sería reemplazada en el corazón del amante tan pronto como éste encontrara a otra persona que poseyera esas mismas cualidades, sólo que en mayor grado.

En cambio, la teoría scheleriana del amor, al sostener que el objeto primario del amor personal es el yo ideal del amado, refleja adecuadamente el hecho de que el amado sea insustituible y permite entender asimismo que este género de amor no se vea afectado por los cambios que se registran en el amado. La persona amada es amada con sus defectos y limitaciones (antiguas o sobrevenidas), pues éstas forman parte del yo empírico, el cual, según sabemos, es un momento estructural del movimiento del amor: su punto de partida. El punto de llegada, el verdadero foco del amor, es el yo ideal, la idea eterna que la sabiduría divina se ha hecho de un hombre al crearlo. Como el amor está tensado hacia esta idea, la cual es inmutable¹⁶, no le afectan las vicisitudes empíricas del amado. Pero no porque el amor ignore estas vicisitudes; antes bien, sólo quien ama aprecia en su justa medida la valía fáctica del amado, es decir, la distancia que lo separa del ideal que está llamado a realizar. Scheler insistirá a menudo en que el amor, lejos de volvernos ciegos a la verdad y empujarnos a atribuir al amado perfecciones inexistentes –recuérdese la teoría de la «cristalización» formulada por Stendhal–, es fuente de lucidez. Quien ama conoce inmejorablemente las virtudes del amado; pero no lo ama porque las conoce, sino que las conoce porque lo ama. Y lo mismo vale de los defectos.

5. EL AMOR VITAL

Es claro que la concepción del amor espiritual que se acaba de bosquejar hace juego con la metafísica personalista. El *amor amicitiae* es una relación entre individuos en tanto que indivi-

¹⁵ SCHELER (1973), p. 167.

¹⁶ «Por el contrario, la *determinación individual* es una esencia de valor en sí misma *intemporal* en la forma de la *personalidad*». M. SCHELER, «Ordo amoris», en: *Gesammelte Werke*, Band X, Bern/München: Francke Verlag, 1957, p. 353.

duos, en el entendido de que la individualidad en sentido estricto se da únicamente en la esfera personal. El amor no debe ser visto como la fusión de dos seres personales, algo así como un anegarse en el otro, sino que conserva siempre la distancia intencional entre las personas, cada una de las cuales conserva su intranferible identidad. Esto tiene consecuencias, por ejemplo, para la fenomenología de la experiencia religiosa, cuya consumación, según Scheler, no ha de ser entendida como un disolverse de la condición individual en el mar sin orillas de la divinidad. Pero no es éste el lugar para abordar esta difícil cuestión. Miremos ahora, para terminar, en otra dirección.

Nos hemos referido hasta ahora al amor espiritual únicamente. Pero los seres humanos no son espíritus puros, sino encarnados. Son seres vivos, acuciados por necesidades y movidos por pulsiones y deseos. Si la caracterización scheleriana de la dimensión vital de la condición humana fuera ajena a su caracterización del espíritu, el resultado sería una dualidad de principios antropológicos que, por no admitir mediación alguna, difícilmente podría satisfacerlos. Por eso es importante que terminemos recordando, aunque sea de manera muy breve, que esa mediación existe, habida cuenta de que a juicio de Scheler también la vida es a última hora, amor.

Hemos recordado antes que la concepción scheleriana de la vida orgánica se oponía frontalmente a las teorías mecanicistas dominantes en la ciencia biológica decimonónica. Estas teorías, herederas de la metafísica cartesiana, negaban la especificidad irreductible de la vida al entender el mundo orgánico como *res extensa*, como materia inerte que sólo se distingue de los artefactos fabricados por el hombre por su mayor complejidad. En consecuencia, la biología mecanicista aplicaba a los seres vivos los mismos principios explicativos que a la naturaleza inorgánica, y en especial los principios de conservación enunciados por la mecánica clásica.

Scheler, en cambio, consideraba la vida como un fenómeno original e irreductible. «Vida» no es un concepto empírico formado a partir de un conjunto de rasgos presentes en distintos organismos, sino una «esencia genuina»¹⁷. No puede ser definida, pero se brinda a la intuición en una amplia gama de experiencias emocionales pertenecientes al género de los «sentimientos vitales»¹⁸. Siento, sobre todo, mi propia vida como sana o enferma, como vigorosa o fatigada, como ascendente o claudicante. Pero también accedo emocionalmente a la vida que palpita en animales y plantas, incluso en el conjunto de la naturaleza orgánica que me rodea (noto, por ejemplo, la llegada de la primavera). Fundándose en este tipo de experiencias intuitivas, la fenomenología de la vida puede establecer las leyes propias de este ámbito ontológico y reunir las en una «biología pura», verdadero fundamento apriórico de la biología empírica.

Uno de los blancos principales de la crítica scheleriana a la biología mecanicista es el principio de la selección natural por adaptación al medio. De acuerdo con este principio, la versatilidad de la vida, su admirable capacidad de generar nuevas formas orgánicas, es el resultado de incontables variaciones azarosas, en virtud de las cuales algunos individuos sobreviven y llegan a reproducirse, mientras que otros perecen. Según Scheler, el error principal entrañado en este principio consiste nada menos que en privar a la vida de su rasgo más esencial: la actividad. El despliegue de la vida, su profusa diferenciación, no es fruto de una adaptación pasiva al medio, como quiere el mecanicismo, sino consecuencia de la pujanza creadora de la propia vida (la cual, por cierto, no sólo genera nuevas formas orgánicas, sino que redefine continuamente el medio en el que esas formas viven). La propiedad fundamental de la vida no es la tendencia a la conservación, sino a la acción y el crecimiento. Ella busca constantemente su propia expansión y perfeccionamiento, es decir, la conquista de cotas cada vez más altas de valor vital.

¹⁷ SCHELER (1954), p. 124.

¹⁸ SCHELER (1954), pp. 330-344.

Conviene recordar en este punto que Scheler define el amor como el movimiento en virtud del cual un objeto valioso se eleva a un valor superior al que hasta entonces encarnaba. Teniendo en cuenta esta definición, junto con la tesis recién expuesta de que las energías orgánicas buscan su propio perfeccionamiento axiológico, se entenderá que nuestro filósofo sostenga que el *eros* (o amor específicamente vital) constituye la esencia misma de la vida¹⁹.

Para alcanzar el objetivo de su propio ennoblecimiento, la ola de la vida va suscitando unidades orgánicas cada vez más complejas, dotadas de funciones y órganos cada vez más eficaces y diferenciados. Y esto no sólo vale para los niveles biológicos más elementales. Viniendo al caso que más nos interesa ahora, también el conocimiento sensible propio de los escalones superiores de la vida animal, así como los órganos capaces de ejecutar funciones de este orden, es resultado de la estrategia mediante la que la vida busca su propio ascenso. Pero si el conocimiento es hijo de la vida, y la vida es en último término *eros*, se sigue que el conocimiento es hijo del amor. De este modo, la «biología pura» bosquejada por Scheler viene a confirmar la doctrina de la primacía del amor.

BIBLIOGRAFÍA

- MONTAIGNE, M. de, *Essais*. París: Gallimard, 1965.
- NIETZSCHE, F., *Der Antichrist*, en: *Werke in drei Bände*, herausgegeben von K.Schlechta, Zweiter Band, Darmstadt: Hanser, WBG.
- SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, en: *Gesammelte Werke*, Band III, Bern/München: Francke Verlag, 1954.
- SCHELER, M., *Der Ressentiment im Aufbau der Moralen*, en: *Gesammelte Werke*, Band III, Bern/München, Francke Verlag, 1955.
- SCHELER, M., «Ordo amoris», en: *Gesammelte Werke*, Band X, Bern/München, Francke Verlag, 1957.
- SCHELER, M., «Liebe und Erkenntnis», en: *Gesammelte Werke*, Band VI, Bern/München, Francke Verlag, 1963.
- SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, en: *Gesammelte Werke*, Band VII, Bern/München, Francke Verlag, 1973.
- SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en: *Gesammelte Werke*, Band IX, Bern/München, Francke Verlag, 1976.
- SCHELER, M., «Manuskripte zur Metaphysik der Erkenntnis», en: *Gesammelte Werke*, Band XI, Bern/München, Francke Verlag, 1979.

¹⁹ SCHELER (1973), p. 133.

VIVIR DESDE EL OTRO. REFLEXIONES DE ORTEGA SOBRE EL AMOR¹

ASTRID WAGNER
CSIC, Madrid

RESUMEN

Este estudio presenta una reconstrucción histórico-sistemática de las principales líneas del pensamiento de Ortega sobre el amor, exposición que da a la vez una idea de las sucesivas etapas de su planteamiento. Las modulaciones de la concepción orteguiana del amor iluminan tanto la influencia de sus fuentes como la originalidad de sus planteamientos: desde el concepto de amor intelectual, pasando por reflexiones psicológicas y fenomenológicas, hasta la concepción del amor como fenómeno histórico-cultural e institución humana. El amor es, para Ortega, un fenómeno tan multifacético como ambiguo. Es una fuerza transformadora y reveladora que actúa entre lo latente y lo patente, lo real y lo virtual, lo material y lo intelectual, lo individual y lo cultural, naturaleza e institución, instinto y libre voluntad, lo interior y lo exterior.

Palabras-clave: *amor intelectual, razón vital, enamoramiento, parálisis, éxtasis, fusión, atención, intracuerpo, carácter, institución*

ABSTRACT

This study provides a historical-systematic reconstruction of the main lines of Ortega's reflections on love, exposition which also gives an idea of the development and the successive stages of his philosophical approach. The modulations of his conception of love illuminate both the influence of his sources and the originality of his own approach: from the concept of intellectual love, passing by psychological and phenomenological reflections, to the conception of love as historical-cultural phenomenon and human institution. For Ortega, the phenomenon of love is as multifaceted as it is ambiguous. It is a transforming and revealing power that unfolds between the latent and the patent, the real and the virtual, the material and the intellectual, the individual and the cultural, nature and institution, instinct and free will, the interior and the exterior.

Keywords: *intellectual love, vital reason, amorousness, paralysis, ecstasy, fusion, attention, intrabody (intracuerpo), character, institution*

INTRODUCCIÓN

EN LOS ESCRITOS DE ORTEGA, el amor es mucho más que un mero sentimiento que pudiera ser objeto de una teoría de las emociones. Es un fenómeno complejo, ambivalente, multifacético, pluridimensional, típicamente humano y de gran impacto tanto en el propio individuo como en la época y cultura a las que pertenece. Es un elemento constituyente de lo que se puede considerar el principio radical de la filosofía orteguiana: la vida humana. Y esta labor de indagar en las distintas dimensiones del fenómeno del amor –la cognitiva, la normativa, la estética, la existencial, la psicológica y la socio-cultural– a través de la obra de Ortega conduce hasta el núcleo de su filosofía.

¹ Este texto se ha elaborado en el marco de dos proyectos financiados por el Plan Estatal de Investigación: «El desván de la Razón: Cultivo de las Pasiones, Identidades Éticas y Sociedades Digitales» (FFI2017-82535-P) y «Vulnerabilidad Cognitiva, Verosimilitud y Verdad» (FFI2017-84826-P).

Ortega escribió ampliamente sobre el amor, pero pocas veces con un afán claramente sistemático. Trata el tema en sus principales escritos filosóficos, pero sobre todo en textos de circunstancia, en pequeños ensayos, en comentarios e introducciones a libros clásicos y contemporáneos, en cursos académicos, en conferencias radiofónicas, en esporádicas reflexiones sobre el arte, y siempre, eso sí, en una prosa brillante y refinada y, en ciertas ocasiones, incluso aforística, en esa prosa admirablemente elaborada que tanto le caracteriza. De ese carácter circunstancial se deriva que muchas de sus consideraciones sobre el amor pueden entenderse en dos planos: de manera más bien directa y aislada sin conocimiento previo de su filosofía (de modo que un público más amplio pueda sacar provecho de ellas) o bien encuadrándolas en su planteamiento filosófico. Será esta segunda perspectiva la que se adoptará en esta exposición, en la que el tema del amor servirá como hilo conductor para una reconstrucción breve y, por supuesto, fragmentaria de las principales líneas de su pensamiento.

Exponer adecuadamente las reflexiones de Ortega sobre el amor requeriría no solo indagar en sus propias ideas sobre el tema sino también esbozar desde su perspectiva toda una historia del pensamiento sobre el amor tal como se presenta en la filosofía y en la literatura desde la antigua Grecia hasta el siglo xx, pasando por escritos clásicos del mundo occidental y de la cultura oriental. Su manera de filosofar es un constante diálogo con posiciones tanto clásicas como contemporáneas, y muy a menudo encontramos que nuestro autor acomete apropiaciones, remodelaciones y fusiones bastante originales e inusuales de dichas fuentes. Sería en vano buscar un esquema único y homogéneo del concepto orteguiano de amor. Por ese motivo, el foco se pondrá más bien en aquellos rasgos característicos del fenómeno que tienen mayor interés y originalidad. Se intentará mostrar de qué manera se integran tales rasgos en las diferentes etapas de la filosofía orteguiana, desde el circunstancialismo, pasando por la fenomenología y el perspectivismo hasta el raciovitalismo.

1. LA VIDA HUMANA COMO EJE VERTEBRAL DE LA FILOSOFÍA DE ORTEGA

Desde mi punto de vista, la manera más esclarecedora de acercarse a las distintas articulaciones del amor en la obra de Ortega consiste en una reconstrucción de su presencia y su función en la vida humana dado que ésta puede considerarse el eje vertebral y principio radical de toda su filosofía. De una u otra manera, todo su pensamiento filosófico gira en torno al tema de la vida: tanto los instintos como la razón, tanto la percepción como el pensamiento, tanto la ciencia y la tecnología como la cultura, todos están concebidos como distintas funciones vitales. En las primeras frases del ensayo *Historia como sistema* esta idea se encuentra de manera resumida:

La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella. La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia².

Aquí se encuentra la idea existencialista de la propia vida como fundamento último de la experiencia de cada persona, de sus pensamientos y sentimientos. En ella el ser humano se encuentra arrojado sin saber cómo. Esta realidad radical exige una gestión activa: cada individuo

² ORTEGA, 2004-2010, VI, p. 47.

tiene que apropiársela, hacerla suya, transformarla³, con todo lo que le está dado para esta tarea existencial, tanto físicamente como intelectualmente. Para sobrevivir en esta realidad radical, el ser humano no tiene otra opción que actuar y tomar decisiones.

La vida es quehacer. [...] Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir⁴.

El presente estudio proporciona una reconstrucción histórico-sistemática de las distintas maneras en las que, según Ortega, aparece el amor en esta realidad radical que es la vida humana y de los papeles que juega en ella.

2. EL AMOR COMO MODO DE APROPIARSE EL MUNDO DE LA VIDA, COMO AFÁN DE COMPRENSIÓN

El «amor» aparece como tema clave en la filosofía de Ortega ya en su primer libro *Meditaciones del Quijote*, una serie de ensayos que publicó en 1914, un año fatídico en la historia de Europa. Esta serie de meditaciones, aunque inacabada, pues sólo se publicaron un prólogo, una meditación preliminar y la primera meditación, marca el punto de partida de la filosofía orteguiana. En el libro encontramos ya entre pequeñas reflexiones, y presentadas de manera asociativa, algunas de las ideas principales del pensamiento filosófico de Ortega, de un planteamiento desarrollado con el afán de evitar los errores tanto del realismo como del idealismo y cuyos conceptos claves son: la perspectiva, la circunstancia, la razón vital y la razón histórica, esto es, los hitos conceptuales que articulan la extensa obra de nuestro autor.

En el prólogo de este libro seminal, Ortega nos advierte que en sus reflexiones se esconde una «doctrina del amor», «fluyendo bajo la tierra espiritual de estos ensayos, ríscosa a veces y áspera —con rumor ensordecido, blando, como si temiera ser oída demasiada claramente—⁵, doctrina que no se llega a encontrar si no es con un cierto esfuerzo interpretativo. Y la propia meditación la identifica como «ejercicio erótico»⁶. La doctrina a la que alude es una suerte de hermenéutica de la vida en donde el amor es el modo de apropiarse el mundo de la vida. Para comprender el mundo circundante es preciso atender a las circunstancias, estructurarlas, sintetizarlas, ubicarse en ellas y, sobre todo, darse cuenta de la inevitable perspectividad de la propia experiencia, perspectividad que es rasgo característico de la condición humana. Así es, según Ortega, cómo creamos el sentido de nuestro mundo circundante. Es precisamente esa actitud de apertura y de atención a las cosas que nos rodean, el afán de comprenderlos, de darles sentido, de averiguar sus relaciones internas, a la que se refiere Ortega con la expresión spinoziana *amor intellectualis*⁷.

Dicho amor intelectual se manifiesta en todos los actos auténticos de interpretación. En la *Meditación Preliminar* Ortega concibe esta labor de *significación* o *semantización* como una necesidad humana. Dar sentido forma parte de la propia condición humana: «[...] el hombre tiene

³ En otros contextos similares, Ortega pone en juego la idea goetheana de *Anverwandlung*, una apropiación que es a la vez transformación.

⁴ *Ibidem*.

⁵ ORTEGA, 2004-2010, t. I, p. 748.

⁶ ORTEGA, 2004-2010, t. I, p. 782.

⁷ Sobre la influencia de la filosofía de Spinoza en la obra temprana de Ortega en general y sobre el concepto de «*amor intellectualis*» en las *Meditaciones del Quijote* en particular véase SALAS 1994.

una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución»⁸. Como instrumento para tal tarea de interpretación y esclarecimiento podemos contar con una herencia cultural, con los esquemas conceptuales, los principios e ideas que nos vienen dados a través de las distintas formas simbólicas (la ciencia, el arte, la religión, la filosofía, la política, etc.) «Toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis– de la vida»⁹. Entre los instrumentos más potentes de la interpretación destacan, según Ortega, los conceptos. Esta herramienta cultural, adaptada durante generaciones a las necesidades del ser humano, a sus intereses y proyectos, permite una interpretación fiable, una apropiación de esta realidad radical que es la propia vida. Desde dicha interpretación –parte integrante de la experiencia humana– el individuo motiva y justifica sus decisiones y acciones.

[...] cada concepto es literalmente un órgano con que captamos las cosas. Sólo la visión mediante el concepto es una visión completa; la sensación nos da únicamente la materia difusa y plasmable de cada objeto; nos da la impresión de las cosas, no las cosas¹⁰.

Cada nuevo concepto es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible. El que os da una idea os aumenta la vida y dilata la realidad en torno vuestro. Literalmente exacta es la opinión platónica de que no miramos con los ojos, sino a través o por medio de los ojos; miramos con los conceptos. *Idea* en Platón quería decir punto de vista¹¹.

El amor intelectual, tal como lo concibe Ortega, se presenta como una función anímica que lleva a cabo la síntesis de las impresiones e intuiciones bajo conceptos, la fusión entre sensibilidad y entendimiento. Aunque no adopte completamente la terminología kantiana que yo he aplicado, lo que desarrolla Ortega a lo largo de las *Meditaciones* es una adaptación del esquematismo kantiano –tal como se presenta en la *Crítica de la razón pura*– con el fin de convertir el concepto en órgano al servicio de la vida. Es en esta adaptación y modificación donde se encuentra también el germen de lo que más adelante desarrollará como «razón vital».

El concepto no puede ser como una nueva cosa sutil destinada a suplantar las cosas materiales. La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida. [...] Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio. Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber: la forma, el sentido físico y moral de las cosas. [...] Muy lejos nos sentimos hoy del dogma hegeliano, que hace del pensamiento substancia última de toda realidad. [...] Pero al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud¹².

Es evidente que tanto el neokantismo como el idealismo platónico han dejado sus huellas en esta concepción de la comprensión por amor intelectual. Pero la índole de esta apropiación del mundo a través del amor, de esta concepción del amor como arte de comprensión, no es puramente idealista. Está complementada por una serie de observaciones de carácter fenomenológico y por una hermenéutica de fusión de perspectivas, o de horizontes, como diría Gadamer. Tales fusiones se efectúan, según Ortega, en cualquier acto de mirar, en un mirar que no es sólo un ver:

⁸ ORTEGA, 2004-2010, t. I, p. 788.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ ORTEGA, 2004-2010, t. I, p. 785.

¹¹ ORTEGA, 2004-2010, t. I, p. 788.

¹² ORTEGA, 2004-2010, t. I, pp. 784 s.

cuando nos fijamos en un objeto, dejando pasear la mirada por su alrededor, nos acercamos, lo rodeamos, lo tocamos y así juntamos una perspectiva con la otra en continua transición.

Respecto a la parte fenomenológica, se entremezclan en las *Meditaciones* aún elementos idealistas y trascendentales, así como una teoría en cierto sentido constructivista de la experiencia. Cabe así caracterizar las *Meditaciones* como una suerte de encrucijada, en el sentido de un cruce de caminos principalmente entre las corrientes del neokantismo y de la fenomenología¹³. Sin embargo, como veremos en los siguientes apartados, la fenomenología fue ganando más y más importancia en el planteamiento de Ortega. Las teorías que conciben la percepción como una construcción de elementos atómicos, sean impresiones o sensaciones, las va dejando atrás en escritos posteriores, reemplazándolas por una dinámica de horizontes, de figura y trasfondo, en sus palabras: de objetos en su «paisaje».

Faltan mencionar dos elementos más que resultan característicos del amor como afán de comprensión: por un lado, su fecundidad y, por otro, su capacidad de abrir horizontes de posibilidades de hacer patente lo latente, de sacar a la luz lo que las cosas llevan virtualmente inclusas. Amor es relacionar y no ignorar, es conectar y no relegar. El amor abre perspectivas y, de este modo, amplía el campo atencional.

Más tarde, Ortega dejará atrás la adaptación del intelectualismo y conceptualismo que todavía caracteriza su posición en las *Meditaciones*. Con ello, se distanciará también del concepto spinoziano de *amor intellectualis*. Dejará de usar el término de amor en este sentido de manera que en los *Estudios sobre el amor* llega a constatar: «El amor, si es amor, no es nunca intelectual. Por lo mismo, tampoco puede decirse que es ciego; su misión no es ver»¹⁴. No obstante, con el tiempo retomará y reformulará gran parte de los rasgos que caracterizan el amor en su obra temprana. Serán trasladados a una perspectiva psicológico-fenomenológica en la que, como se verá, despliegan su potencial mucho mejor que en el marco epistemológico de corte idealista. Un primer paso en esta dirección se da en un pequeño ensayo titulado *Para la cultura del amor*, que se publicó en *El Espectador* en 1917.

3. HACIA UNA PSICOLOGÍA DEL AMOR

En este último ensayo, Ortega descarta la distinción tradicional entre un *amor sublime* —que podría ser amor a Dios, al arte, a la ciencia— y un *amor corporal* —cuyo núcleo sería la atracción sexual. Para entender en qué consiste el amor es más bien preciso adentrarse en el análisis del prototipo de amor, a saber: el amor entre personas, el «vulgar amor» y adentrarse en una explicación psicológica del fenómeno. Aunque no se reconstruirá aquí en detalle este análisis, resulta sin duda de provecho destacar algunos de sus aspectos centrales en los que se pone de relieve el cambio del planteamiento orteguiano.

El primer aspecto es el de la importancia de *lo virtual* en el amor. Para Ortega, la virtualidad es una de las dimensiones del mundo. Según el filósofo madrileño, es el error de la perspectiva el mayor obstáculo para entender los procesos psicológicos, error que consiste en proyectar todo sobre el plano de lo real. Dejando atrás esta suplantación llegamos a entender mejor fenómenos complejos, entre los que se encuentra el amor.

De este modo, se puede explicar, por ejemplo, la sensación del amor como algo *eterno*, con un anhelo de eternidad. Según Ortega, los juramentos de amor eterno que se suelen hacer entre amantes —y que luego irremediablemente se rompen— no caen sobre la responsabilidad de la

¹³ SAN MARTÍN, 2014.

¹⁴ ORTEGA, 2004-2010, t. I, p. 852.

persona que ama. Se trata más bien de un estado existencial que sobrecoge al amante y al que éste prácticamente no puede sobreponerse. El ser amado penetra en la existencia del amante, transforma y ocupa no sólo sus sentimientos actuales, sino también sus recuerdos y sus proyectos, sus esperanzas e intenciones de tal manera que el propio amor se percibe como algo eterno. «No siente sólo que ama en ese instante, sino que siente que no hay en su conciencia un lugar donde quepa la sospecha de otro instante futuro en que no ame. El instante real del reloj experimenta una dilatación virtual de eternidad, y el juramento de perpetua pertenencia es la expresión fatal y única de ese estado afectivo»¹⁵.

Otro aspecto que destaca es la *plenitud* del amor, la confianza arriesgada de entregarse íntimamente y sin reserva a alguien: «Es psicológicamente imposible a la par sentir una reserva y plenitud de amor. Más aún: ésta consiste en el goce de no percibir reserva alguna y sentirse transido íntegramente por la persona a quien se ama»¹⁶.

Mientras que en este ensayo predomina una perspectiva psicológica, tres pequeños artículos de los años 1926 y 1927 ponen en evidencia la creciente influencia de la fenomenología en la obra de Ortega. A partir de ellos se completará la caracterización fenomenológica del estado amoroso.

4. FENOMENOLOGÍA DEL AMOR

En el primero de los tres ensayos titulado *Facciones del amor* (1926), Ortega desarrolla un enfoque claramente inspirado por la fenomenología realista de Alexander Pfänder, discípulo de Theodor Lipps y uno de los impulsores de la fenomenología en Alemania a comienzos del siglo xx. Esta inspiración se refleja tanto a nivel del contenido como a nivel metodológico. El método que aplica es empírico y consiste en descripción, análisis y explicación. Está inspirado en las ciencias naturales, pero con la diferencia de que los fenómenos tratados son estados mentales, psicológicos y anímicos cuya descripción, si no quiere basarse en mera introspección, tiene que tomar en cuenta también los actos, las expresiones de los sentimientos y el uso regular del idioma, lo que Wittgenstein llamará los *juegos de lenguaje*¹⁷.

Según Ortega, no se diferencia adecuadamente entre amor y deseo, ni en el uso del lenguaje cotidiano ni en gran parte de las teorías clásicas del amor. Como modelo de tal confusión escoge la definición de Santo Tomás, según la cual amor y odio aparecen como distintas formas del apetito (*concupiscibile circa bonum* y *concupiscibile circa malum*). Ortega, en cambio, destaca la importancia de una clara distinción entre amor y deseo, subrayando tres diferencias importantes, a saber:

1. La relación entre ellos es asimétrica: «Aquello que amamos [...] en algún sentido y forma, lo deseamos también; pero, en cambio, deseamos notoriamente muchas cosas que no amamos, respecto a las cuales somos indiferentes en el plano sentimental»¹⁸. A modo de

¹⁵ ORTEGA, 1988, p. 67. Aquí y en lo siguiente se cita una excelente y accesible antología de textos de Ortega sobre el amor, precedidos por una introducción de su hija Soledad Ortega Spottorno.

¹⁶ ORTEGA, 1988, p. 66.

¹⁷ Aquí, como en muchas otras ocasiones, resultan llamativas ciertas coincidencias entre Ortega y Wittgenstein. En este caso particular es curioso ver cómo Ortega intenta evitar las *trampas del lenguaje* y su *embujamiento*. Acerca de las afinidades entre la obra tardía de Wittgenstein y el pensamiento de Ortega, véase SALAS, ARISO 2018 y WAGNER, ARISO, 2016.

¹⁸ ORTEGA, 1988, p. 253.

ilustración, escoge el ejemplo del adicto a la droga que la desea y la necesita, pero, no obstante, y, al mismo tiempo, la odia por sus nocivas repercusiones.

2. El amor es pura *actividad*, mientras que el deseo tiene un carácter pasivo. Al desear me convierto en centro de gravitación, quiero que el objeto deseado venga a mí. Frente a eso, el amor es «gravitación hacia lo amado»¹⁹. «En el amar abandonamos la quietud y asiento dentro de nosotros, y emigramos virtualmente hacia el objeto. Y ese constante estar emigrado es estar amando»²⁰. Estrictamente hablando ni siquiera se trata de un estado, sino de una constante actuación que consiste en «envolver el objeto en una atmósfera favorable»²¹.
3. El deseo, como es una tendencia a la posesión de su objeto, al poseerlo se satisface y desvanece. «El amor, en cambio, es un eterno *insatisfecho*»²². Además, tampoco conlleva necesariamente alegría, sino por el contrario sufrimiento, tristeza, frustración y desesperación, algo que contrasta radicalmente con la definición spinozana del amor como alegría unida al conocimiento de su causa. El amor incrementa la vulnerabilidad del amante en la medida en que hace que la persona amada, sus acciones, sus pensamientos y sus intenciones, le afecten, esto es, le importen y le preocupen.

Respecto a las características fenomenológicas del amor que Ortega descubre en este ensayo, habría que resaltar además: la *continuidad*, es decir su aspecto fluido y constante; el *sentirse unido* al objeto de amor (lo cual puede ser también de forma virtual como en el caso del amigo que vive lejos, pero que dice «estoy a tu lado, cuenta conmigo»); su *temperatura* sentimental (el amor dispone de gradaciones de calor, hecho que se refleja en el lenguaje cuando digamos que los amores se enfrían); su *fecundidad* (del amor nacen deseos, pensamientos, voliciones, actos, etc.); y, sobre todo, la *afirmación* y el *reconocimiento* de lo amado. «Amar una cosa es estar empeñado en que exista, [...] estarle continuamente dando vida [...] intencionalmente. Amar es vivificación perenne, creación y conservación intencional de lo amado»²³.

5. FENOMENOLOGÍA DEL ENAMORAMIENTO: PARÁLISIS, ÉXTASIS Y FUSIÓN CON EL OTRO

En el segundo ensayo *Amor en Stendhal* (1926), se encuentra un sugerente y minucioso estudio fenomenológico del enamoramiento como anomalía del régimen atencional. El punto de partida es una vehemente crítica a la teoría del amor como cristalización. Según esta teoría de Stendhal, el amor es la consecuencia de un acto de proyección de nuestra imaginación, una fantasmagoría que consiste en proyectar inexistentes perfecciones sobre el ser amado, como cristalizaciones que van cubriendo el objeto y adornando su imagen con todo tipo de cualidades positivas.

Esta concepción, critica Ortega, convierte el amor en una mera ficción que no tiene nada que ver con el auténtico sentimiento, sino más bien con casos patológicos del fenómeno, con pseudoamores. Según el juicio de Ortega, Stendhal se equivoca con su planteamiento de manera radical y en varios sentidos: en su errónea concepción del donjuanismo y en confundir el amor con el enamoramiento, del cual, según él, Stendhal tampoco tiene una idea ajustada.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ ORTEGA, 1988, p. 256.

²¹ ORTEGA, 1988, p. 258.

²² ORTEGA, 1988, p. 253.

²³ ORTEGA, 1988, p. 259.

Resulta instructivo atender a la lúcida descripción del *enamoramiento* como fenómeno de la *atención*²⁴. Ortega lo identifica como anomalía de la percepción a causa de una parálisis de la atención²⁵. Habla de una manía que llega a producir hasta en las personas más razonables una especie de «imbecilidad transitoria»²⁶ o de «angina psíquica»²⁷. El enamoramiento, según el autor madrileño, no genera un enriquecimiento de la vida interior, sino más bien lo contrario: un estrechamiento de la percepción y una fijación en un único objeto. Dada la relevancia que Ortega, en su condición de fenomenólogo, atribuye al funcionamiento «normal» de la atención, sostiene que hay que tratar al enamoramiento como una enfermedad mental. La terapia que propone es contrapesar el protagonismo del objeto que ocupa excesivamente la atención y así liberarla para volver al régimen atencional normal.

El enamoramiento no es la única anomalía atencional del ser humano. Ortega identifica rasgos parecidos en el éxtasis, la hipnosis, la neurastenia y el narcisismo, todos sin excepción manifestaciones de un exceso o angostamiento del campo atencional, algunos con severas repercusiones en el desarrollo existencial del sujeto. Tales consideraciones le llevan a establecer analogías entre enamoramiento, misticismo e hipnosis. Incluso afirma que el estudio de las técnicas místicas de meditación y sus ejercicios de fijación mental pueda servir para iluminar la psicología del enamoramiento.

En la literatura mística, tanto en la cristiana (San Juan de la Cruz, Santa Teresa o el Maestro Eckhart) como en la hindú, encuentra descripciones detalladas de las técnicas de concentración, abstención y ensimismamiento usadas para ‘vaciar’ la mente y desprender la atención del mundo visible para fijarla en Dios o en lo trascendente. Este ejercicio lleva al místico a una experiencia extática que consiste en mantenerse en un estado mental que resulta peligroso desde el punto de vista psicológico en la medida en que en él se disuelve la diferencia entre sujeto y objeto:

De aquí la doctrina que una y otra vez se adelanta a nosotros desde las páginas místicas con paradójico perfil, para asegurarnos que lo sumo es no pensar ‘ni’ en Dios. La razón de ello es clara: a fuerza de pensar en Él, de puro estar absorto en Él, llega un momento en que deja de ser algo externo a la mente y distinto de ella, puesto fuera y ante el sujeto. Es decir, que deja de ser *objectum* y se convierte en *injectum*. Dios se filtra dentro del alma, se confunde con ella o, dicho inversamente, el alma se diluye en Dios, deja de sentirle como ser diferente de ella. Esta es la unión a la que el místico aspira²⁸.

Este estado de *ex-stasis*, de estar fuera de sí y fuera del mundo, es lo que los místicos llaman «estado de gracia». Las observaciones de Ortega sobre el parentesco o similitud entre los procesos psíquicos y psicósomáticos del enamoramiento, de la fusión del místico con Dios y del hipnotismo son tan originales como contundentes. Reflejan además la ambigüedad del proceso amoroso, que no es solamente peligro existencial, sino también ocasión de salvación. El peligro que conlleva la fijación atencional desaparece en cuanto la persona amada corresponde. «Cuando el otro corresponde, sobreviene un periodo de ‘unión’ transfusiva, en que cada cual traslada al otro las raíces de su ser y vive –piensa, desea, actúa– no desde sí mismo, sino desde el otro»²⁹. Tenemos aquí quizás la fusión más radical de horizontes, fusión que consiste en la adopción de

²⁴ Sobre el tema de la atención en la obra de Ortega cfr. MONTESCÓ, 2015 y 2016.

²⁵ ORTEGA, 1988, p. 283.

²⁶ ORTEGA, 1988, p. 285.

²⁷ ORTEGA, 1988, p. 286.

²⁸ ORTEGA, 1988, p. 294 s.

²⁹ ORTEGA, 1988, p. 296.

la perspectiva de la otra persona de una forma no sólo virtual, sino también existencial. No sólo pensamos e imaginamos cómo sería el mundo desde su perspectiva, sino que vivimos desde el otro, recíprocamente. Esta reciprocidad rompe con la amenaza solipsista y, como veremos, posibilita un autoconocimiento que revela el carácter latente de las personas, su topografía interior, lo que Ortega llama su auténtica personalidad.

6. CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO A TRAVÉS DEL AMOR

El tercer texto en esta línea de ensayos fenomenológicos se titula *La elección en amor* (1927). En él se pone de manifiesto la proximidad del planteamiento orteguiano con determinadas consideraciones psicoanalíticas. Se centra precisamente en la cuestión de qué es lo que revela sobre el individuo la elección de su objeto de amor.

Ortega desarrolla aquí una idea que, a primera vista, podría interpretarse como naturalista. Sostiene la tesis de que cada individuo es «antes que otra cosa, un sistema nato de preferencias y desdenes», sistema que es «raíz última de su persona y cimiento de su carácter»³⁰. Teniendo en cuenta la fuerte crítica de Ortega al naturalismo por su falta de idoneidad para comprender la vida y la experiencia humana³¹, tenemos que explicar esta idea a la luz de su planteamiento fenomenológico. Esa tesis hace referencia más bien a una dimensión primordial del individuo, un 'sistema de valores' que de manera subconsciente —actuando «en la penumbra subterránea, en los sótanos de la personalidad»— guía nuestra atención hacia lo que le es afín y, de tal manera, determina sus percepciones y experiencias³². Es una función interna de los impulsos más personales, tanto en el sentido de preconcientes como de prevoluntarios. Sin embargo, esos impulsos se reflejan en el cuerpo —en los gestos y en la propia fisionomía— y salen a la luz en la elección del objeto amoroso. En esta idea se trasluce también la concepción orteguiana de la corporalidad, particularmente su original concepto del *intracuerpo*, del cuerpo vivido por dentro, del *alma corporal* —por emplear un oxímoron muy querido por los fenomenólogos—, de la que cada individuo tiene una experiencia ambigua, desdoblada por los sentidos exteriores e interiores. Lo que expresa nuestro cuerpo, pero que no vemos del mismo —los gestos y la fisionomía de nuestro rostro—, es decir, lo que sólo sentimos como algo *intracorporal* —como sensación táctil, movimiento muscular, dilatación y/o contracción de los vasos sanguíneos—, todo eso lo buscamos en la expresión corporal de la persona amada. Pero no son estos aspectos físicos los que interesan primordialmente en el amor, sino preferencias de carácter íntimo, en gran parte subconscientes, que están ancladas en la propia personalidad:

Amar es algo más grave y significativo que entusiasmarse con las líneas de una cara y el color de una mejilla; es decidirse por un cierto tipo de humanidad que simbólicamente va anunciado en los detalles del rostro, de la voz y del gesto³³.

Es el amor un ímpetu que emerge de lo más subterráneo de nuestra persona, y al llegar al haz visible de la vida arrastra en aluvión algas y conchas del abismo interior³⁴.

Para Ortega, el hombre es esencialmente un ser intencional, y el instrumento de su intencionalidad es la atención. Pero no es por casualidad que nos fijamos en un objeto. La atención, así

³⁰ ORTEGA, 1988, p. 307.

³¹ Cfr. CONILL-SANCHO, 2012.

³² Cfr. *Ibidem*.

³³ ORTEGA, 1988, p. 318.

³⁴ ORTEGA, 1988, p. 309.

puntualiza en *Corazón y cabeza* (1942), es «preferencia anticipada»³⁵ y va guiada por una estructura latente de nuestra psique, por este sistema de preferencias y desdenes que somos de manera subconsciente. Esta idea tiene graves consecuencias en cuanto a la racionalidad del ser humano y, por ende, de su libertad:

Decir que el hombre es racional y libre me parece una expresión muy próxima a ser falsa. Porque, en efecto, poseemos razón y libertad; pero ambas potencias forman sólo una tenue película que envuelve el volumen de nuestro ser, cuyo interior ni es racional ni es libre³⁶.

La verdad es que, salvo esa somera intervención de nuestra voluntad, vivimos de una vida irracional que desemboca en la conciencia, oriunda de la cuenca latente, del fondo invisible que en rigor somos³⁷.

Es importante destacar que con esta reflexión Ortega no pretende reducir el amor a una cuestión de instinto. Más bien queda lo instintivo sujeto a una elección a través de la atención que revela el «carácter individual» de la persona enamorada.

¿Queda entonces en el acto de amor la libertad desenmascarada como pura ilusión? ¿Qué queda de la concepción de la vida humana como un quehacer que implica decisión? En realidad, bastante, pues, como se verá, este análisis psicológico sólo revela una faceta más del amor. Es preciso completar esta faceta con el estudio de otra de un tenor muy distinto: su dimensión cultural e incluso institucional.

7. EL AMOR COMO INSTITUCIÓN HUMANA

Cuanto más desarrolla Ortega su enfoque raciovitalista, tanto más relevancia ganan las dimensiones antropológicas, culturales e históricas en sus reflexiones. Lo mismo ocurre en su concepción del amor. Es especialmente en su prólogo a la traducción española de una obra de Ibn Házim de Córdoba titulada *El collar de la paloma* (1952) donde toma cuerpo de manera más clara esta tendencia con respecto al tema del amor. Aquí se empeña en destacar tanto la historicidad como la impronta cultural del fenómeno amoroso. Ese énfasis no equivale, sin embargo, a una negación de su dimensión instintiva. Más bien, después de dar un giro copernicano más, aparecen los instintos dentro del marco histórico y cultural y sujetos al mismo.

Suponer que un fenómeno tan humano como es amar ha existido siempre, y siempre con idéntico perfil, es creer erróneamente que el hombre posee, como el mineral, el vegetal y el animal, una naturaleza preestablecida y fija e ignorar que todo en él es histórico. Todo, inclusive lo que en él pertenece efectivamente a la Naturaleza, como son sus llamados instintos³⁸.

Un ejemplo de esta impregnación cultural de los sentimientos amorosos, de las preferencias y repulsiones que guían a un nivel preconsciente la atención del enamorado, lo encuentra en el libro que introduce, precisamente en la indiferencia del amor árabe respecto a las diferencias entre los sexos y sus preferencias sexuales: «...no hay un amor natural frente al cual aparecen, por contraste, los amores antinaturales»³⁹. Otro ejemplo al que recurre es el estilizado amor cortés o amor trovadoresco cuya cultura se abre camino, primero en Francia, a partir de finales del siglo

³⁵ ORTEGA, 2004-2010, t. VI, p. 210.

³⁶ ORTEGA, 1988, p. 311.

³⁷ ORTEGA, 1988, p. 312.

³⁸ ORTEGA, 1988, p. 364.

³⁹ ORTEGA, 1988, p. 367.

XI y comienzos del XII. Es un tipo de amor obsesivo, basado en la lejanía, en la admiración de la mujer que siempre queda inaccesible, un amor que desde nuestra perspectiva tiene algunos aspectos casi contra-intuitivos. Es, por ende, institución humana y construcción cultural. «El amor es [...] una institución, invento y disciplina humanas, no un primo de la digestión o de la hiperclorhidria»⁴⁰. En cuanto institución, el amor juega un papel crucial en el desarrollo socio-cultural de la humanidad. Y no cualquier práctica común se convierte en institución. Institucionalizar ciertas costumbres y discriminar otras supone la voluntad política explícita de fomentar un determinado modelo de convivencia, de ordenar, normalizar y regular el comportamiento de los individuos en el marco de una sociedad o de una comunidad religiosa. Sin embargo, tal voluntad política y moral no surge de la nada, sino de una base de costumbres y creencias bien asentadas en los caracteres de las personas que conforman una comunidad socio-cultural. Con el tiempo, los cambios provocados por una decisión política, repercuten en las creencias y el carácter de los individuos, hasta en sus emociones más íntimas. Reflexiones de este tipo están muy presentes en el análisis crítico que Ortega realiza sobre todo con respecto a la sociedad española de su época y a la cultura europea durante y después de la segunda guerra mundial. En particular, una convincente teorización de la dinámica de tales mutaciones en los sistemas de creencias se encuentra en su ensayo *Ideas y Creencias* (1940)⁴¹.

8. A MODO DE CONCLUSIÓN

En este trabajo, se ha hecho especial hincapié en el desarrollo y en las diferentes modulaciones que presenta el concepto de amor a la luz de las sucesivas etapas del pensamiento orteguiano. Sin embargo, hay ciertos rasgos característicos que se mantienen y vuelven a aparecer en toda su obra. El amor es un fenómeno tan multifacético como ambiguo. No es estático, sino procesual. Tiene un carácter fluido, continuo, no instantáneo. Si nos parece estático es más bien porque –como proceso del alma, como proceso anímico– tiene una calidad atmosférica, con graduaciones y temperaturas. Es una fuerza transformadora y reveladora que actúa entre lo latente y lo patente, lo real y lo virtual, lo material y lo intelectual, lo individual y lo cultural, naturaleza e institución, instinto y libre voluntad, lo interior y lo exterior.

A lo largo de esta exposición se ha destacado cómo en un principio la aproximación de Ortega al tema del amor estaba orientada a señalar su dimensión epistemológica, esto es, como vía de acceso al mundo de la vida, como una forma de apropiarse del entorno que rodea al individuo. Esa no representa, sin embargo, su posición definitiva: Ortega va girando su mirada hacia la faceta más psicológica del fenómeno hasta lograr una definición enormemente sugerente e iluminadora: *amar es vivir desde el otro*.

BIBLIOGRAFÍA

- CONILL-SANCHO, J., «La superación del naturalismo en Ortega y Gasset», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 46 (2012) pp. 167-192.
- GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, J., «Sobre el amor en Ortega». *Revista de Estudios Orteguianos*, 22 (2011) pp. 197-228.
- HARO HONRUBIA, A. de, «La teoría del amor en el pensamiento de Ortega a la altura de 1914. Claves ético-filosóficas y antropológicas de *Meditaciones del Quijote*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (2018) pp. 175-204.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Cfr. WAGNER, 2016.

- MARTÍNEZ CASTELLÓ, J. M., *Justicia y amor: horizontes de la razón histórica en J. Ortega y Gasset*, Tesis doctoral dirigida por A. D. Moratalla en la Universitat de València, 2015.
- MONTESCÓ VENTURA, J., «Ortega y el fenómeno de la atención», *Revista de historia de la psicología*, 36 (2015) pp. 47-66.
- , *La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Valencia, Centre d'Estudis Antropològics ACAF, 2016.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Para la cultura del amor*, Madrid, Ediciones El Arquero, 1988.
- , *Obras completas*, Madrid, Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.
- ORTEGA Y GASSET, J., GAOS, J., XIRAU, J., PALACIOS, L.-E., SERRANO DE HARO, A., *Cuerpo vivido*, Madrid, Encuentro, 2010.
- SALAS ORTUETA, J. de, «Amor intelectual. Spinoza en la configuración de la obra de Ortega y algunas posibles fuentes de la obra temprana del filósofo español», en: Domínguez, A. (ed.): *Spinoza y España. Actas del Congreso Internacional sobre «Relaciones sobre Spinoza y España»*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha 1994, pp. 285-294.
- SALAS ORTUETA, J., ARISO, J. M. (eds.), *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 2018.
- SAN MARTÍN, J., «Meditaciones del Quijote, un libro de encrucijada», SCIO Revista de Filosofía, 10 (2014) pp. 127-134.
- SCHELER, M., *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*, Barcelona, Editorial Crítica, 2002.
- WAGNER, A., «Dynamics of basic beliefs in the philosophy of Ortega y Wittgenstein», en WAGNER, ARISO 2016, pp. 103-116.
- WAGNER, A., ARISO, J. M. (eds.), *Rationality Reconsidered. Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief, and Practice*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2016.

II

LOS FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA OBRA DE MIGUEL DE UNAMUNO: MÁS ALLÁ DEL «SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA»

ARRATE APARICIO MARCOS
Universidad Pontificia Comillas

RESUMEN

Con el presente escrito se pretende ahondar en los fundamentos de lo que pudiera llamarse la filosofía de la intersubjetividad en la obra de Miguel de Unamuno. Sobre la base de su *Tratado del amor de Dios* y su obra capital *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, se intenta demostrar que más allá de su sentimiento trágico de la vida se encuentra el amor a una vida más plena. Don Miguel apuesta porque el amor sea el pilar fundamental de la existencia humana, y concretamente el amor a Dios será lo que propicie el surgimiento de cualquier relación intersubjetiva.

Palabras clave: *intersubjetividad, amor, vida, Unamuno*

ABSTRACT

This paper aims at delving into the foundations of what might be called the philosophy of intersubjectivity in the work of Miguel de Unamuno. On the basis of his *Treatise on Love of God* and his uppermost work *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (*The Tragic Sense of Life in Men and Nations*), it is aimed to prove that love for a fully satisfactory life goes beyond its tragic sense of life. Unamuno stands for love as the fundamental basis of human existence; furthermore, he understands that love for God will foster the emergence of any intersubjective relationship.

Key-words: *intersubjectivity, love, life, M. de Unamuno*

Y este doloroso amor a tí mismo, de esta íntima desesperación porque antes de nacer no fuiste y después de morir no serás, de esta compasión pasas a compadecer, a amar a todos tus semejantes, miserables sombras que desfilan de la nada a la nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas¹.

Miguel de Unamuno

SI BIEN ES CIERTO que la palabra intersubjetividad no se encuentra en los escritos unamunianos, también es cierto que fácilmente se puede vislumbrar la confección de una filosofía de la intersubjetividad a lo largo de su vida y obra. Don Miguel de Unamuno, pensador existencial español, nos ofrece una propuesta personal sobre la importancia del verdadero amor en las relaciones humanas. Invita frecuentemente en sus escritos a replantearse la autenticidad de las relaciones que mantenemos con nuestros prójimos, con aquellos con quienes compartimos vida. En el presente capítulo nos limitaremos a adentrarnos fundamentalmente en el *Tratado del*

¹ M. de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* y *Tratado del amor de Dios*, ed. Nelson ORRINGER, Madrid: Tecnos, 2005, p. 532 [*Tratado del amor de Dios*]. La misma idea pero más desarrollada aparece en Unamuno, 2005, p. 280 [*Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*].

amor de Dios y en su obra capital *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* con el firme objetivo de desentrañar los fundamentos de su filosofía de la intersubjetividad, donde se percibe un trasfondo de solidaridad y altruismo que lamentablemente no abordaremos con detalle.

La exposición que vamos a desarrollar está dividida en tres puntos, aquellos que consideramos que son los fundamentos desde los que surge y se nutre la filosofía de la intersubjetividad unamuniana, y desde los que se percibe que además de ser una filosofía trágica es una filosofía que es inconcebible sin la presencia del amor. En primer lugar, recordaremos ciertos aspectos que son más sabidos por todos, pero que resultan ser imprescindibles para entender el resto de apartados. Sin entender su concepción de la muerte así como de la inmortalidad personal del alma, nos va a ser imposible comprender su sentimiento trágico de la vida y el amor a la vida que él desprende. En segundo lugar, descubriremos que el amor a Dios es capital para el surgimiento de las relaciones intersubjetivas. Y, por último, mostraremos que la sociedad humana, compuesta por hombres, es un producto del amor a Dios y el amor a los prójimos.

1. EL AMOR A LA VIDA Y EL DOLOR QUE GENERA EL MISTERIO DE LA MUERTE

Partimos del hecho de que don Miguel no concibe que el hombre pueda ser consciente de dar sentido a su vida sin tener presente la inmortalidad personal de su alma. Siente, a mi juicio, que la certeza de serse inmortal es más real conforme más se anhele sincera y debidamente esa vida eterna y personal en esta vida terrenal. El amor a la vida se convierte así, en su filosofía, en el sostén principal que soporta vivir con sed de eternidad.

Lo que pudiera ocurrir con nuestro yo, con nuestra alma, tras la muerte es un misterio que le suscita un interés y una preocupación desmesurada a nuestro autor. «El problema de la muerte es el radical de la vida»², sostiene. Y es que piensa que los dos extremos del posible final de la vida terrestre son horribles: tanto el completo aniquilamiento como la condena a tener que ser siempre uno mismo, sin ser capaz de dejar de serlo jamás, y consecuentemente sin poder ser tú siendo a la vez todo lo demás eternamente. El rechazo que le producen estos dos extremos que él mismo plantea puede interpretarse claramente, según mi parecer, como la paradoja con la que se topa una persona que ama la vida y reconoce el valor de su existencia.

Las ansias de inmortalidad personal del alma son, para él, ansias que nos invitan a luchar por la pervivencia de la vida, por nuestra existencia. «[...] no se debe perder de vista que el problema de la inmortalidad personal del alma implica el porvenir de la especie humana toda»³, afirma. Le aterra pensar que en ese hipotético fin de la conciencia personal en este mundo terrenal también cabe esa posibilidad de volver a la nada, a esa inconciencia de la que surgió nuestro espíritu. Eso significaría que con el cuerpo moriría también nuestro ser. Mi conciencia y la del resto de los hombres con los que comparto humanidad volverían a ser nada, a no ser. Luego la especie humana existiría entre dos nada, aquella desde la que surgimos y aquella en la que perecemos y desaparecemos, y el humanitarismo sería algo inhumano, que carece de humanidad⁴.

² ROBLES, L., «El mal del siglo (texto inédito de Unamuno)», *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno*, 34 (1999), pp. 99-131, p. 126.

³ UNAMUNO, 2005, p. 134 [*Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*].

⁴ Cfr. «Si al moriríame el cuerpo que me sustenta y al que llamo mío para distinguirlo de mí mismo, si al moriríame vuelve mi conciencia a la absoluta inconciencia de que brotara, y como a la mía, les pasa a las de mis hermanos todos en humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje otra cosa más que una fatídica procesión de fantasmas que va de la nada a la nada y el humanitarismo lo más inhumano que se conoce». M. de UNAMUNO, *Mi confesión*, ed. Alicia VILLAR, Salamanca, Sígueme: Universidad Pontificia Comillas,

Unamuno, empero, se resiste a aceptar tal realidad. Él considera que la razón siempre nos va a presentar la nada, pero el corazón nos va a descubrir, alentado por la natural sed de eternidad del hombre, al todo eterno e infinito. Afirma con contundencia que de la misma forma que es gratuito existir también lo sería si esa existencia perdurara por siempre⁵. Este anhelo nuestro es un fin en sí, imprescindible para poder vivir y sobrevivir, e imposible de justificar con razones que no sean absurdas.

El sentimiento, concretamente el sentimiento trágico de la vida, en muchas ocasiones nos frena pero siempre nos empuja y enseña algo imprescindible: a vivir la vida, a amarla. No hay otra posibilidad cuando el afecto personal humano, a lo humano, y a la muerte en vida⁶ es lo que parece ser la sustancia de ese sentimiento trágico de la vida.

Intuimos que Unamuno quiere suscribir que la congoja que nos despierta la muerte nos hace corroborar nuestra propia existencia. Hemos de hacer frente al miedo a la muerte para darnos cuenta del amor que uno mismo desprende por la vida, algo que solo se podrá superar no entendiendo a la muerte, bajo la fuerza de nuestra razón, como muerte o consumición plena de la vida sino dando a la vida y a su sentimiento trágico prevalencia ante ese acontecimiento de la muerte.

2. EL DIOS DEL AMOR COMO FUNDAMENTO DE CUALQUIER RELACIÓN INTERSUBJETIVA

El doloroso sufrimiento por la congoja que despierta en nosotros la incertidumbre de la muerte nos pone en la necesidad de escuchar nuestro interior para sentir la sed de eternidad. El estado de debilidad en el que se sumerge el hombre al darse cuenta de su propia finitud vivifica el temor por la posible pérdida de nuestro ser y la incertidumbre sobre la eternidad de nuestra condición futura. La vida que es y que se siente, la vida que se es, nos alienta el anhelo de la sobrevivencia a la muerte de nuestra conciencia personal. Anhelo que, para nuestro autor, solo encuentra consuelo en la fe en la inmortalidad del alma y Dios. Esta fe, sostenida por el amor, su amor, será quien nos pruebe en cierta medida tal convicción y nos consuele al querer hacer frente a esta irremediable realidad.

El Dios al que estamos haciendo referencia es el Dios cordial, el Dios del amor, que lejos está de ser el Dios lógico o racional. El Dios lógico es la idea de Dios, el Dios de la razón, algo vacío y muerto. El Dios cordial, el Dios vivo y de los vivos que aman, es, por su parte, el Dios que vivifica nuestro corazón, porque Él también es el Dios de la revelación interior. Al primero se accede por la razón, al segundo por la fe cristiana y el amor.

La consulta que debe hacer cada uno a su interior, a su corazón, es capital para que apoyado en su fe y su imaginación, llegue a descubrir al Dios del amor en el que cree, su Dios, nuestro Dios⁷. Hemos de penetrar primero en nuestro interior y reconocer nuestra propia personalidad

2015, p. 24. En UNAMUNO, 2005, p. 569 [*Tratado del amor de Dios*] y p. 150 [*Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*], aparece la misma cita con algún cambio superficial.

⁵ Cfr. «[...] Tan gratuito es existir como seguir existiendo siempre. No hablemos de gracia, ni de derecho, ni de para qué de nuestro anhelo, que es un fin en sí, porque perderemos la razón en un remolino de absurdos. No reclamo derecho ni merecimiento alguno; es sólo una necesidad, lo necesito para vivir». UNAMUNO, 2005, p. 157 [*Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*].

⁶ Considero que don Miguel entiende el acontecimiento de la muerte como muerte en vida porque sí que aprueba el hecho de que la muerte se viva al considerarla un acontecimiento en vida y de la vida.

⁷ En este punto don Miguel parece seguir a Pascal, quien apostilla en sus *Pensamientos*, seguramente siguiendo la estela de Agustín de Hipona, lo siguiente: 424 (278-481). «Es el corazón quien siente a Dios

y conciencia, para poder lanzarnos a buscar al Dios del amor. Solo si creemos en nosotros, en nuestra persona y espíritu, podremos creer y hallar una persona en los demás.

Dios habita en nuestro interior y es la sustancia de aquello que esperamos. La fe es concretamente el fundamento de la esperanza, la sustancia de ella⁸, y la esperanza sería el premio a la fe. Creer en algo que se espera, nos da esperanza de cara a conseguir eso que anhelamos en nuestro porvenir. La fe se tiene en la esperanza misma, en creer aquello que esperamos. Y será la esperanza en Él lo que nos haga esperar, porque esperar en Dios es vivir en Él. A mi parecer, para Unamuno, la fe en Dios es el encuentro de la esperanza, la cual posibilita que el hombre pacientemente se ejercite y aspire a estar en el seno de Dios. ¿Por qué? Porque el Dios del amor lleva inmerso en su ser la tan anhelada para el hombre vida eterna.

Ahora bien, aspirar a la vida eterna sería imposible sin amor, sin amar. El amor a Dios propicia nuestra fe y esperanza en El⁹, porque «el amor nos hace creer en Dios, en quien esperamos, y de quien esperamos la vida futura [...]»¹⁰. Esperar en Dios es vivir por y para siempre. Luego el amor a Dios, eso que despierta y aviva constantemente nuestra fe en Él, es especialmente la esperanza en la existencia del Dios del amor que avala la eternidad de nuestra conciencia.

La fe religiosa contiene, como ya hemos dejado intuir, un sentido «personificante» y se refiere siempre al porvenir. Cuenta con un elemento personal, imprescindible para que al referirse a la persona, a la voluntad ajena y consciente, en la que tenemos esperanza porque esperamos algo de ella, el amor sea el carácter que impere. La fe en Dios es, efectivamente, la personalización del Universo. Confiamos en Dios por ser persona consciente que actúa en nosotros, y esperamos de Él y en Él la eternidad de nuestra alma¹¹. Toda persona, además, es una voluntad, y la voluntad siempre hace alusión al porvenir. Este es el motivo, según don Miguel, por el que el creyente cree en lo que espera que vendrá en el porvenir. Tomamos lo pasado y presente como resorte de

y no la razón. He aquí qué es la fe. Dios sensible al corazón, no a la razón». Cfr. B. PASCAL, *Pensamientos*, Madrid: Cátedra, 2008, p. 169.

⁸ En UNAMUNO, 2005, p. 558 [*Tratado del amor de Dios*], don Miguel afirma que la fe es la sustancia de la esperanza, o sea, el fondo de la esperanza. En UNAMUNO, 2005, p. 342 [*Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*], partiendo de la definición del Apóstol Pablo, aquella en la que se precisa que la fe es «la sustancia de las cosas que se espera, la demostración de lo que no se ve» [...] (*Hebreos XI, 1*)», corrige que más bien que sustancia es «el sustento o base de la esperanza, la garantía de ella». Sin embargo, esta pequeña precisión que Unamuno nos ofrece en *Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* tampoco le hace a él modificar su forma de referirse a la fe, como sustancia de la esperanza, en posteriores alusiones a ella.

⁹ Cfr. «El amor espera, espera siempre sin cansarse nunca de esperar, y el amor a Dios, nuestra fe en Dios, es ante todo esperanza en Él». Unamuno, 2005, p. 359 [*Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*] y p. 561 [*Tratado del amor de Dios*].

¹⁰ UNAMUNO, 2005, p. 359 [*Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*]. Una aportación similar aparece también en UNAMUNO, 2005, p. 559 [*Tratado del amor de Dios*]: «[¿] En qué te hace creer el amor? En Dios, en quien esperas, en la vida futura que esperas, en lo que el sueño de la esperanza te crea».

¹¹ Cfr. UNAMUNO, 2005, p. 344: «[...] Sólo se confía en las personas. Confiase en la Providencia que concebimos como algo personal y conciente, no en el Hado, que es algo impersonal. Y así se cree en quien nos dice la verdad, en quien nos da la esperanza; no en la verdad misma directa e inmediatamente, no en la esperanza misma». [*Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*].

esperanza a lo que ha de ser, lo que será¹². Creemos en la esperanza, en aquello que esperamos, y esperamos solo aquello en lo que creemos.

Todo eso que amamos, creemos y esperamos es creación mía, de mi conciencia, que vive conmigo, en mí, y me descubre lo verdadero, lo perteneciente a ese reino del ideal. Y es que, para don Miguel, «cuanto conozco o puedo conocer está en mi conciencia»¹³. Por ello es necesario que uno se reconozca a sí mismo. Solo así será consciente de su propia conciencia, de su próxima muerte, y el consecuente amor y dolor que acarrea. El amor que en ese momento se despierte en el interior del hombre nos permitirá entablar un diálogo con Dios desde el corazón. La fe se convierte así en una cuestión de relacionarse amorosamente con un Tú, que es Dios, quien también nos ama porque en Él confiamos. En esa relación divina recibimos gratis el ser amados, porque solo el amor es digno de confianza. De modo que solo desde el corazón, desde el sentimiento, se puede decir que nace la relación intersubjetiva con Dios, primordial para que surjan el resto de relaciones intersubjetivas.

3. LA SOCIEDAD HUMANA COMO PRODUCTO DEL AMOR A DIOS Y A LOS PRÓJIMOS

Don Miguel siente que Dios es sociedad, y vivimos de Él y en Él porque es Conciencia Universal. El Dios del amor no es individuo sino muchedumbre. En torno a Él —y no en torno a ese Dios lógico— se crea un sentimiento de sociedad unitaria entre los creyentes, lo que implica que la realidad inmediata de Dios, como Conciencia del Universo, sea sentida hecho espíritu de la sociedad. Sentirse en sociedad supone sentirse en Dios, lo que significa que solo vivimos y somos en Dios en tanto en cuanto le sentimos y nos sentimos sociedad.

Vivir en sociedad será lo que despierte en nosotros el instinto de perpetuación, ese instinto que nos lanza a ansiar la inmortalidad, a querer serlo todo, a amar la vida. Desde ese mismo momento en el que nuestros horizontes vitales se amplíen a la sociedad humana —y no se reduzcan al propio individuo—, el instinto de perpetuación hará su labor y ansiaremos la inmortalidad. Es decir, se necesita que el individuo sea en sociedad para que se avive su instinto de perpetuación: ese instinto creador de espiritualidad y del mundo suprasensible. El desarrollo de tal instinto nos hace amar todo aquello existente en el orden objetivo o fenoménico, para poder amar y también conocer lo creado en el orden suprasensible. Y es que el individuo en tanto en cuanto es y vive como ente social, como miembro de la sociedad, encuentra su motivo de vivir y entrega su vida tanto por perpetuarse en la sociedad de la que forma parte como por perpetuarla.

Nuestros prójimos tendrán un papel fundamental en este asunto. El individuo que se siente sociedad busca perpetuar su espíritu en los demás para poder ser su reflejo y reflejarse también en ellos. La penetración de nuestro ser en ellos y, a su vez, la penetración de sus seres en nuestro ser será lo que provoque que sintamos el «hambre de Dios» y se despierte en nosotros nuestro amor a Él. Así, amando, concientizando y personalizando lo existente, el Universo todo, hacemos posible que ese Universo en el que vivimos tenga alguna finalidad. Todo aquello que no sea dotado de conciencia, según Unamuno, no tiene ni finalidad ni propósito. Y es porque la fe en Dios se fun-

¹² Cfr. UNAMUNO, 2005, p. 359: «Se recuerda el pasado, se conoce el presente, sólo se cree en el porvenir». [*Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*].

¹³ UNAMUNO, 2005, p. 354 [*Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*]. Una aportación similar aparece en UNAMUNO, 2005, p. 544 [*Tratado del amor de Dios*]: «Cuanto yo conozco y puedo conocer, es decir, todo aquello de que tengo ó puedo tener conciencia, está en mi conciencia ó puede estar en ella».

damenta justamente en eso: «[...] en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito»¹⁴.

Don Miguel también declara que «[...] esta personalización del todo, del Universo, a que nos lleva el amor, la compasión, es la de una persona que abarca y encierra en sí a las demás personas que la componen»¹⁵. La personalización de todo lo que es sociedad, del Dios vivo que es todo en todos, es imposible sin amor, sin compasión en el otro. Necesitamos sentir a Dios y necesitamos de Él para sustentar el sentido que podamos dar a nuestra existencia, y a la existencia de lo existente por la que también somos lo que somos.

Por lo tanto, considero que, para Unamuno, la sociedad humana es el producto del amor a Dios y a los prójimos. El amor, a su vez, es el fundamento y principio de perpetuación, penetración y continuidad de la existencia, ya que nos permite personalizar o «concientizar» todo cuanto conocemos. Y Dios, la sociedad de personas, es, por último, el Amor que necesitamos en nuestra existencia para ser y para que nuestra vida tenga su finalidad y propósito.

REFLEXIONES FINALES

A mi juicio, todo hombre es testigo de lo dolorosa y bella que puede ser la vida así como de la rocambolesca paradoja que ella implica al estar obligatoriamente expuestos a amar y sufrir. El verdadero amor no existe sino en el dolor. Bien nos dice don Miguel que «[...] una formidable corriente de dolor empuja a unos seres hacia otros, y les hace amarse y buscarse, y tratar de completarse, y de ser cada uno él mismo y los otros a la vez»¹⁶.

Unamuno cree que todo hombre lleva de por sí un «repuerto de compasión», que es el verdadero soporte para que nuestra voluntad acceda a compadecer, a amar, a nuestros prójimos, a todo lo viviente, al descubrirlos como semejantes nuestros en el dolor que nos une. Nuestros prójimos conforman una parte esencial e indispensable en nuestra existencia. Nos enseñan, entre otras muchas cosas, que la soledad, la caridad, la sinceridad, y especialmente el amor y la compasión son primordiales para reconocerse a uno mismo y compadecer al prójimo, a aquel quien está a mi lado.

Sentir y hacer frente a la intriga por saber la causa exacta de dónde proviene la existencia y el fin a dónde nos dirigimos, junto con todo aquello que también es existente y que nos rodea, implica que el significado intrínseco que la vida conlleva comience a tener sentido en la vida individual de cada uno. Cuando el hombre percibe su vulnerabilidad y teme morir del todo, cuando quiere saber si en ese acontecimiento de la muerte es su muerte definitiva o no, cada cual ahonda conscientemente en la intencionalidad de su propia vida.

Morimos como personas que somos, como individuos sociales que habitamos y vivimos, acojados, una vida terrenal que pasa y nunca regresa. Ser conscientes de nuestra finitud nos hará plantearnos el misterio de la inmortalidad del alma, cara a cara a la Esfinge, por lo que intentaremos buscar consuelo por haber nacido en esta realidad. Ese sufrimiento es lo que despierta en nosotros la necesidad de compadecer al otro, pues yo y mi prójimo compartimos un dolor universal. El amor es en el dolor, y ese amor implica sufrimiento porque el amor es compasión.

El Dios del amor, a quien concebimos como la conciencia total e infinita que abarca y sostiene todas las conciencias, va a ser lo que nos consuele ante la congoja que nos produce nuestro sentimiento trágico de la vida. Ese Dios del amor que es sentido por nosotros como Conciencia

¹⁴ UNAMUNO, 2005, p. 299 [*Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*].

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ UNAMUNO, 2005, p. 370 [*Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*].

Universal, como Persona y, con ello, como sociedad de personas es en todos nosotros como todos nosotros somos en Él y, a su vez, cada uno de nosotros somos en nuestros prójimos. Nuestro autor detalla, en este aspecto, que «la conciencia de cada uno de nosotros [...] es una sociedad de personas; en mí viven varios yos, y hasta los yos de aquellos con quienes vivo»¹⁷.

De esto se puede deducir que esta sociedad que se erige, y a la que podemos denominar humanidad, tiene que tener como fundamento la fe y el compromiso pleno con los otros y lo Otro. Tener fe es una relación que implica y compromete, una relación abierta en la que tienes que tratar a las personas como Dios lo hace, con amor. Porque solo así, teniendo fe en la humanidad, es como se puede construir la gran familia humana y divina.

Cierto es que todo ser consciente es consciente de su condición finita, mortal, en su fervoroso y doloroso deseo de sobreexistir al inevitable acontecimiento de la muerte. Es indudable la tragicidad de ese sentimiento. Pero lo que no se puede pasar por alto es que la existencia de Dios, y el amor sincero que mostramos por Él, es para nuestro autor una realidad inmediata que mitiga la congoja de los hombres por no tener certidumbre alguna en lo que al sentido verdadero de nuestra existencia se refiere. Ese amor sincero que resalta don Miguel será propiamente lo que propicie la búsqueda irracional, que es desesperada y congojosa, de la pervivencia después de la muerte. Y nuestra imposibilidad por evitar esa búsqueda irracional, parece que es también para nuestro autor lo que nos hace ser, lo que nos da vida y nos enseña a amarla. ¿Qué es, entonces, lo que impera en la filosofía unamuniana: el sentimiento trágico o el amor?

Dicho lo cual, frente a una lectura de la filosofía unamuniana como exclusivamente trágica, se ha pretendido demostrar que su insistencia en la tragicidad de la vida puede ser también interpretada desde un amor a una vida más plena. Don Miguel a lo largo de su obra deja patente su apuesta porque el amor sea el pilar fundamental de la existencia humana, pese a que el problema de la muerte y la inmortalidad del alma nos desvelen. Ante el inmenso dolor que supone vivir nuestra vida, descubrimos que para él es el amor, ese que se va extendiendo por todo aquello que conforma la existencia de uno mismo y compadeciendo así todo lo que le rodea, lo que mitigue nuestro sentimiento trágico de la vida.

Efectivamente, más allá del sentimiento trágico de la vida está el amor. Porque sí, existe algo en el universo, en el mundo todo, que nos hace personalizar todo lo existente, o sea verter nuestro ser en aquello que propiamente no somos pero que realmente aspiramos a ser, y nos impulsa a descubrir a Dios y con Él a nuestros prójimos: el amor.

BIBLIOGRAFÍA

- PASCAL, B., *Pensamientos*, Madrid, Cátedra, 2008.
 ROBLES, L., «El mal del siglo (texto inédito de Unamuno)», *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno*, 34 (1999), pp. 99-131.
 UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, ed. Nelson Orringer, Madrid, Tecnos, 2005.
 — *Mi confesión*, ed. Alicia Villar, Salamanca, Sígueme: Universidad Pontificia Comillas, 2015.

¹⁷ UNAMUNO, 2005, p. 329 [*Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*].

ILUSIONES DE FIDELIDAD. COMPROMISO AFECTIVO Y RUPTURA [EMOCIONAL] A LA LUZ DE LA TEORÍA DE MAURICE NÉDONCELLE (1905-1976)

IMANOL BAGENETA MESSEGUER
Universidad de Salamanca

RESUMEN

Este estudio plantea cómo la fidelidad hacia los compromisos contraídos contrasta con la realidad diaria de las rupturas amorosas y se ve reducida a acabar cumpliendo con una promesa dada: a ser fiel con uno mismo. El pensamiento de Maurice Nédoncelle, centrado en la estructura constitutivamente relacional de la persona humana, aporta una visión integradora que puede resultarnos incluso desconcertante, dada la condición sacerdotal del autor.

Palabras clave: *amor, fidelidad, sinceridad, promesa, personalismo.*

ABSTRACT

This paper expounds how fidelity towards accepted commitments contrasts with the daily reality of love ruptures and lastly is reduced to fulfill a given promise: to be faithful to myself. The thought of Maurice Nédoncelle, focused on the constitutively relational structure of the human person, provides an integrating vision that can be even disconcerting in view of the author's priestly status.

Keywords: *love, fidelity, sincerity, promise, personalism.*

INTRODUCCIÓN

MAURICE NÉDONCELLE NACE EN ROUBAIX EN 1905 y muere en 1976. Cursó estudios en el seminario de San Sulpicio (1922-1926) y en la Universidad de la Sorbona (1926-1968). En esta universidad conoce a Louis Lavelle (1883-1951), a quien presenta el manuscrito de su Tesis de Doctorado en Letras, defendida bajo el título *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*¹. Nédoncelle también contacta con Emmanuel Mounier, adhiriéndose a la filosofía personalista, aunque rehúsa colaborar en la revista *Esprit* por no compartir sus convicciones socio-políticas. Doctor en teología, es ordenado sacerdote. Algunas de sus obras fundamentales son *La reciprocidad de las conciencias* [1942], *La fidelidad* [1953] y *¿Existe una filosofía cristiana?* [1956].

El autor francés defiende la estructura dialogante de la persona humana². Dentro del contexto de las filosofías personalistas habla de una realidad unitaria, portadora del máximo respeto y dignidad que es punto de partida (al igual que sucede en los autores de la llamada «filosofía del

¹ El texto es publicado en la colección «Philosophie de l'Esprit» que dirige el propio Lavelle; conoce también a Jean Nabert, con quien intercambia impresiones sobre su libro en torno a la filosofía cristiana. Cf. J.L. VÁZQUEZ BORAU y U. FERRER (1996): «Presentación», en M. NÉDONCELLE, *La reciprocidad de las conciencias*, Madrid: Caparrós [trad. J.L. VÁZQUEZ BORAU y U. FERRER, 1942].

² Participa junto a filósofos como Gabriel MARCEL (1889-1973) y Emmanuel MOUNIER (1905-1950) de las ideas renovadoras que tienen como centro la persona. También lo hacen escritores como Etienne GILSON, Jean LACROIX, Nicolas BERDIAEV o literatos como Charles PÉGUY, Paul CLAUDEL o Georges BERNANOS.

diálogo» como Ebner, Buber o Lévinas) para una metafísica en donde las *relaciones interpersonales* son el verdadero escenario de la existencia humana³.

Sobre Nédoncelle y en torno a *La fidelidad* (1953) gira la reflexión que voy a realizar a continuación.

1. LA FIDELIDAD

Quizás debido a la influencia de una filosofía que considera que el «yo» se identifica en cada momento con su estado presente, no llegamos a comprender en nuestro tiempo el término *fidelidad*; menos aún, el de *compromiso*. Asediados por las rupturas afectivas, por la incompreensión progresiva de las parejas, por la laxitud del amante o por su abandono deliberado, el secreto de la confianza que nos tienen los demás se convierte para nosotros un enigma. ¿Qué razón ha establecido un vínculo irrompible entre dos personas? ¿Qué realidades, incluso no conscientes, lo sustentan? ¿Qué es lo que fundamenta el compromiso y la perdurabilidad de una relación afectiva?

Recordemos por un momento la conflictividad que generan las relaciones humanas, la situación y la forma en las que decaen y cómo, a veces, la fidelidad comienza a sentirse como una «carga» difícil de sobrellevar y, entonces, deja de ser un valor. Tantos son los problemas asociados que uno se siente tentado a pensar que el diálogo franco entre las personas es solamente un episodio puntual (aunque también, en ocasiones, de carácter excepcional).

Aunque hayamos identificado en muchas ocasiones la fidelidad a las personas como un sinónimo de amor a las mismas, es preciso reconocer las muchas contradicciones que pujan por complicar el circuito. Recordemos, por un momento, aquellas ocasiones en las que hemos buscado la presencia de un compañero como una ocasión para luchar contra él. Nédoncelle plantea que una amistad inseparable puede enmascarar esa *enemistad compensada* que sobrevive bajo la forma de combate o conflicto entre personas. «Siempre hay en el amor humano alguna supervivencia de combate o de competición» —afirma el autor galo— que sea uno de los «motores de la amistad misma», motor que sirve a su renovación, ahorra el aburrimiento, el estancamiento y permite, a la fidelidad amorosa ser una virtud (2002: 49).

Es posible que, a partir de determinado momento, todas las presencias pueden ser nominales y ficticias. Se gastan. El devenir interpersonal finaliza bajo la forma de una crisis, de una expresión distanciada o, en el caso más benigno, de la mera ausencia. El abandono es inseparable de una vida que se centra en lo inmediato y hace que el sentimiento, que nace por azar, se desarrolle también a pesar de los malentendidos. La reciprocidad parece ser «víctima de la precariedad y del fracaso». Si ello fuera verdad, «la comunión nace, crece, se altera y desaparece por una fatalidad interna», afirma Nédoncelle (1996: 176). Si asumimos que, al final, las relaciones se agotan y se van a la deriva, ¿por qué no ser conscientes de ello en el mismo momento en el que se adquieren honradamente unas obligaciones que no se sabe si siempre se podrán cumplir? ¿Qué ocurre cuando las obligaciones se cumplen, pero se hace a costa de *traicionarse a uno mismo*?

Nédoncelle plantea que el *compromiso* —una actuación que es conforme a lo que se cree y se piensa en un momento y es sincera en el momento de realizarse— puede cambiar de la misma forma en que lo hacen nuestras maneras de pensar y de sentir. Parece de sentido común pensar que,

³ Para NÉDONCELLE, la filosofía tiene por misión conducir la reflexión a las fuentes de la experiencia. Es preciso reconocer que se acuerda un punto de partida indemostrable: en su caso, es la existencia de una reciprocidad humana. Maurice NÉDONCELLE dice: «Si se rechaza hacer un salto de la naturaleza a la subjetividad, o mejor a la intersubjetividad, no podemos edificar ninguna filosofía de la persona. [...] el dato que nosotros escogemos es inevitable: la relación mutua de las conciencias es un elemento imposible de quitar del campo del pensamiento y de la experiencia». NÉDONCELLE, 1996 [1942]: 20.

cuando comprometerse se opone a actuar con autenticidad, la *fidelidad* venga a ser «una especie de inercia del alma»; esto es, un conformismo que «conserva un pasado del que la vida se ha retirado».

¿Por qué no pensar que la solución más acertada consiste en admitir una serie de *compromisos temporales*, compromisos que, si han de ser honrados, sean válidos mientras se de una serie de condiciones? Desaparecidas éstas, ¿por qué no pudieran ser legítimamente disueltos? Para Nédoncelle la cadena de los acontecimientos parece ser inevitable. El problema surge cuando, al confundir *fidelidad* con *orgullo*, se pretende cumplir con las promesas hechas, por encima de todo y como si se deseara no desmerecer ante los ojos de uno mismo; tampoco ante la opinión de los demás.

Ha habido que prestar especial atención para no confundir la fidelidad con encasillamiento. La fidelidad no es una identidad formal y establecida ajena al flujo temporal. Mediante ella trasciendo mi devenir y alcanzo un ser que, no estando ahí, emerge en la medida en que yo lo alcanzo. En tal sentido, se puede afirmar que es un ser que crea la propia fidelidad. El error consiste en *crystalizar* la fidelidad bajo fórmulas impersonales de permanencia, cayendo en la ilusión de las *conciencias apasionadas*, para las que «la pasión quiere la totalidad por un procedimiento celoso» e impone las condiciones, los límites, «a un estado de alma incondicionado, el de la comunión personal» (Nédoncelle, 1996 [1942]: 29). Se reconoce esta idea en el pensamiento de Gabriel Marcel, cuando cuestiona las *declaraciones* impersonales, más propias de un «empirismo sistematizado», que acaban aportando a lo que sólo es un movimiento del alma, «una defeción interior», una justificación teórica (y falaz) de la que un compromiso afectivo tiene necesidad para justificarse ante sí mismo.

2. LA FIDELIDAD NO ES UN TÉRMINO PRIMITIVO

Conviene reconocer que vivimos experiencias afectivas que son deudas de modelos teóricos que pudieran no estar suficientemente cuestionados. Como cabría haber esperado, nos expresamos bajo las condiciones culturales que establecen variables apenas reconocidas:

- a) el *concepto subjetivista* de la experiencia afectiva, que afirma cómo el sujeto se vuelve prisionero de un «encantamiento» del cual el otro es menos el objeto que el pretexto (Nédoncelle, 1996 [1942]: 46);
- b) el parecer según el cual el ser humano alcanza su forma originaria en el *movimiento (ideal) de una esencia* que solo se capta a sí misma en relación con un semejante. Quizás por ello toda entrega al ideal del arte o de la filosofía adquiere su más elevada ejemplificación en la relación amorosa, en una entrega que se infiere de manera inmediata a partir de una fuerza originariamente unificadora, que es idéntica a la que actúa de forma paradigmática entre dos personas: el amor⁴;
- c) tampoco se puede olvidar la suposición de que estamos utilizando la palabra «amor» de forma *inflacionaria* al identificar, como lo hizo Platón, el acto en el que el ser humano va más allá de sí mismo. Nédoncelle observa cómo Aristófanes en el *Banquete* de Platón describe «el mito de un ser humano cortado por en medio por el demiurgo y por tanto en búsqueda de la mitad de la que ha sido separado» (1996 [1942]: 79);
- d) podemos describir, por último, la fidelidad dentro del contexto de una *concepción idealista* de raíz kantiana. Según este modelo, «el otro», en cuanto tal, siempre nos será descono-

⁴ Y «[...] solo el amor en el ser humano experimenta cómo su mismidad, disociada de manera prismática en una multiplicidad de papeles sociales, se focaliza hacia aquel punto como el que habría que pensarlo en su individualidad». S. ROHMER, 2012: *Amor, el porvenir de una ilusión*. Barcelona: Herder. [ed.or. 2008] p. 59.

cido. Dado que nunca se puede prever lo que es ni lo que será, el *compromiso* no puede referirse directamente al otro. Únicamente se puede hablar de lo que es la fidelidad de cada uno «consigo mismo». La lectura idealista de la fidelidad pone la atención en cumplir ciertos actos que interesan a la otra persona aunque, en último término, el lazo verdadero se anuda entre yo y yo mismo.

En ningún sentido la fidelidad es primitiva, pues su primer instante es un segundo momento de la conciencia que rectifica al primero. Tampoco se puede realizar nunca, pues no tiene límite en el tiempo futuro: mientras que exista un futuro para mí, no puedo ponerme el calificativo de haber llegado a ser fiel. Afirma Nédoncelle:

la fidelidad se desliza siempre hacia un tiempo que la desborda. Aunque es más estrecha que él, puesto que viene precedida por una conciencia inicial donde no puede alojarse; pero en ese inicio, que no es ella, ha habido algo que le ha proporcionado su objeto. [...] permanece siempre distante de su ideal porque la conciencia en la que crece tiene siempre la perspectiva de un porvenir ante ella. (2002: 36)

Resumiendo un argumento que necesita, obviamente, un espacio de desarrollo mucho mayor, vamos a subrayar algunos aspectos en relación a la afirmación de que la fidelidad no es nunca primitiva. El primero es el retraso inherente de la fidelidad. El segundo es la conciencia de que toda promesa restringe en muchos sentidos la libertad de desplazamiento. La hipótesis que se adopta al decir «me comprometo a ser libre», rehúsa hacerse libre sin ley; decir «escojo esta opción porque me lleva a mi mejor yo» es confesar que hay una orientación previa. En este sentido, no hay fidelidad más que secundariamente: existe un primer momento que precede a la promesa y le ofrece un modelo. Toda promesa implica, para Nédoncelle, que un momento de valor privilegiado ha precedido al momento del compromiso. En este momento se ha materializado el ideal que persigo.

En primer lugar, con la promesa me giro hacia el mañana; pero en realidad no lo hago más que en la nostalgia del ayer; pues estoy convencido de que algunas experiencias de las que he recibido la gracia y vivido su perfección merecen permanecer (Nédoncelle, 2002: 79).

En tercer lugar, hay señalar el aspecto siempre *conservador* de la promesa. La fidelidad reclama eternizar el valor. Pero, siendo que todo valor al que consagramos nuestra vida está continuamente expuesto a perder su perennidad, el hombre ha creado unos *auxiliares sociales* de la fidelidad a cuyo través se protege contra los propios desfallecimientos y contra los de los demás. Y lo hace a través de un artificio social, como es manifestar el compromiso en forma de contrato:

la sociedad da fe de la validez de dicho compromiso y, lejos de ser una carga, supone una eficaz ayuda para la voluntad fiel. Pero estos auxiliares sociales de la fidelidad son imperfectos si no están respaldados por la voluntad que eterniza continuamente el valor. La fidelidad es un empeño ético [...] (Nédoncelle, 2002: 18)

Nédoncelle describe la existencia de una «forma mágica» de buscar el yo ideal, reconocida cuando el voto se fija en un rito y da lugar a un culto fetichista. En tal caso, la expresión del voto es más importante que el voto mismo: ya no se busca el espíritu de obediencia, o de bondad, o de pobreza, etc., lo que se erige en absoluto y en lo que uno se proyecta es un emblema o símbolo de esas virtudes.

[...] el signo substituye al objeto, lo finito sustituye a lo infinito y el yo se encierra vivo en ese límite; además se añade la rigidez de la visión eterna, que se transforma en instantaneidad paralizada, como si pudiésemos encerrar nuestra esencia ideal en un momento de tiempo, vaciándola de toda su espontaneidad libre. (Nédoncelle, 2002: 86)

3. LA PASIÓN AMOROSA Y SU REALIDAD CONFLICTIVA

En este apartado quisiéramos describir algunas experiencias y vivencias que, a nuestro juicio, ejemplifican en la realidad práctica las posiciones teóricas de Nédoncelle. ¿Cómo poner en duda, ni un solo instante, que la cuestión de la pasión amorosa, o de la forma en la que el pensamiento obsesivo acucia al enamorado, se encuentran determinadas por la comprensión que compartimos sobre conceptos como *fidelidad* o *compromiso*?

1. La pasión amorosa es descrita por Nédoncelle como una «enfermedad de crecimiento», alimenta la rigidez de la conciencia y da paso a un germen de destrucción que, inmediatamente, se desarrolla como una *pasión contraria*. Amor y odio se alternan bajo la forma de una dolorosa ambivalencia. La pasión «quiere la totalidad por un procedimiento celoso: impone así las condiciones, es decir, los límites, a un estado de alma incondicionado, el de la comunión personal» (1996: 29). Su exigencia le hace «caer en su propia trampa» que consiste, aunque sea inconscientemente, en imponer al amado «una obediencia servil». Es la caricatura dolorosa de la unión intensa; se fija en una forma aproximada al amor «frecuentemente patética, la pasión confunde su esperanza y la realidad histórica. Como un dictador, impone al amado una obediencia servil». (Nédoncelle, 1996 [1942]: 29)
2. Son múltiples los matices y exageraciones de la *relación amorosa*. La primera se descubre bajo la forma del *amor captativo*, que expresa una generosidad y caridad que se encuentra asediada por la sospecha de que cuando tal amigo te tiene demasiado en cuenta, se ocupa de ti o no te deja «ni a sol ni a sombra» lo haga porque en realidad no sabe estar solo; impone su presencia y utiliza inconscientemente la del otro, pero solamente en su provecho -cosa evidente por lo importuno de su servicialidad-. La segunda se reconoce bajo la forma del *amor de amistad*, aquél que exige un deslizamiento de la pasión en ese momento en el que una persona honesta despidе a un enamorado a quien no puede o no quiere amar y le dice, a veces con sinceridad: «Seremos amigos, profundamente amigos, pero...». En el momento en el que la fidelidad y la reciprocidad intentan subsistir, se adapta un elemento propio de un plano diferente, con objeto de evitar la ruptura y conservar una transparencia total para que siga existiendo «una especie de don pleno de las conciencias»⁵.
3. No cabe duda de que estas cuestiones alimentan muchas de nuestras referencias literarias. De la misma forma que en el amor «la mejor forma de aburrir es darlo todo», se nos ha explicado cómo siempre es preciso dejar algún punto oscuro que permita al otro interpretar a su manera, representarse lo que le agrada o, simplemente, divagar sobre nuestras razones y comportamientos. Sugiere Martos Rubio que solamente cuando dejamos ese recoveco por descubrir o una posibilidad de sorprender, la pasión tiende a devorarlo y se mantiene con vida (2002: 202). Se trata, entonces, de evitar tanto la posibilidad de *darlo todo* accediendo a las demandas del otro, como la de dar «una de cal y otra de arena». Darlo todo no se aprende voluntariamente. Darlo todo significa quedarse sin reservas para cuando hagan falta, algo que «desvaloriza la dádiva» y acaba regalando a manos llenas «un producto limitado» (2002: 205).
4. En cuarto y último lugar, creo tener que dar alguna aclaración sobre la forma en la que el pensamiento obsesivo acucia al enamorado en el momento en el que percibe que su amante ha dejado de amarle. El drama de acabar con una relación también se dulcifica poniendo en marcha un pensamiento obsesivo que, mientras sucede, nos ayuda a cuestionar

⁵ Un rasgo que –incluso si desespera o enfada al enamorado despedido– NÉDONCELLE no deja de calificar como sorprendente (2002: 106).

cualquier decisión mínimamente realista (aún a sabiendas de que cuanto más obsesionado estoy por una persona, tanto menos la veo). Cuanto más intento poseer a esa persona e intento romper los lazos que lo unen a los otros seres con intención de hacerla exclusivamente mía, cuanto más presiona la voluntad de acaparamiento, solamente se demuestra que el amor, equivocando su misión, consume su propia negación intentando conquistar una eternidad engañosa.

4. MÁS ALLÁ DE LA RECIPROCIDAD

Nos detenemos en el momento en el que un compromiso afectivo, que se sustentaba en la fidelidad interpersonal, ha dejado de ser sincero. Nuestra experiencia nos ha enseñado que las relaciones humanas generan conflictos. Nos hemos cuestionado también la perdurabilidad de un compromiso cuando la fidelidad comienza a estimarse no tanto como un valor sino como una carga. ¿Acaso hay algún derecho a pedir por deber lo que solo se puede dar de modo espontáneo?

La conciencia personal no es posible sin una adecuada reciprocidad, y ésta, aunque sea iniciada por actos unilaterales de generosidad, necesita obtener respuesta por parte de la otra persona. Pensamos, no obstante, que establecer la discusión en torno al principio de *la comunión* como constitutivo de la vida personal —como hace Nédoncelle— plantea muchas limitaciones. No deja de llamarnos la atención, sin embargo, cómo extrae en *La reciprocidad de las conciencias* (1996 [1942]) conclusiones que contradicen radicalmente la anterior argumentación. El problema consiste en comprobar si la naturaleza de la reciprocidad humana es, o no, «un punto de partida indemostrable»⁶.

Pero el autor también describe la posibilidad de un desarrollo sin límite del yo y del nosotros que sea *independiente* de las relaciones humanas. Este hecho le facilita al hombre progresar incluso cuando está solo. El *intimo meo interior* no es tan solo una regla que me obliga a juzgarme moralmente; constituye, para Nédoncelle, «una fuente que me obliga a constatarme metafísicamente»⁷.

Bastaría entonces cualquier punto de partida, por mínimo que sea, para la elevación del espíritu. Mientras que el yo «continúe tomando por la personalidad del otro lo que no es más que un principio cualitativo [...] no ha descubierto ni su propia esencia ni la del otro», afirma Nédoncelle. También en el *retiro* y la *recesión voluntaria* ciertas individualidades encuentran su grandeza. Para estas individualidades «vivir según el espíritu» exige, siempre, el noviciado de la soledad⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- NÉDONCELLE, M., *¿Existe una filosofía cristiana?* Andorra, Casal i Vall, 1958 [1956].
 NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*. Madrid, Caparrós [trad. J.L. VÁZQUEZ BORAU y U. FERRER], 1996 [1942].
 NÉDONDELLE, M., *La fidelidad*. Madrid, Palabra. [e.o. 1953, trad. A. Esquivas], 2002 [1953].
 ROHMER, S., *Amor; el porvenir de una ilusión*. Barcelona, Herder, 2012 [2008].
 VÁZQUEZ BORAU, J. L., «El amor y la belleza según Nédoncelle», *Ars Brevis*, 13 (2007): 297-307.

⁶ No se puede rechazar el realizar este salto desde la naturaleza a la subjetividad, o mejor a la intersubjetividad. «Al menos el dato que nosotros escogemos es inevitable: la relación mutua de las conciencia es un elemento imposible de quitar del campo del pensamiento y de la experiencia». NÉDONCELLE, 1996: 20.

⁷ «Existe pues una doble fidelidad del yo en relación con su destino. Lo uno es una gracia, y lo otro un mérito». NÉDONCELLE, 1996: 92.

⁸ Así «Este silencio no tiene virtud en sí mismo, pero es el medio pedagógico para suprimir la ilusión, es decir, para escapar de la pseudo-sociedad de las conciencias todavía esclavas de un diálogo puramente natural y de un juego de intenciones cualitativas». NÉDONCELLE, 1996: 91.

AMOR Y MODERNIDAD EN GEORG SIMMEL

JOSÉ GASPAR BIRLANGA TRIGUEROS
Universidad Autónoma de Madrid

Todo amor fugaz tiene algo de eterno...
pero también viceversa.

RESUMEN

La concepción del amor en Simmel, como su pensamiento, es inseparable de la modernidad y del conflicto que atraviesa la cultura moderna. Su análisis entronca con una recuperación de los afectos (fidelidad, gratitud, amistad,) que sin embargo entra en conflicto con la alienante Cultura objetiva. El amor, sin embargo, aunque logra satisfacer los anhelos de la subjetividad, como también comunica este ámbito subjetivo con el objetivo, tampoco está libre de la amenaza formalizante de la lógica mercantil metropolitana. En el análisis de Simmel el amor se expresa como transcendencia vital, como puente, como aventura, pero también como tragedia cuando se objetiva en más-que-amor. El amor, como el individuo, no es ajeno a la modernidad, ni a la tragedia de su cultura.

Palabras clave: *Amor, Aventura, Cultura, Modernidad, Simmel, Tragedia*

ABSTRACT

Simmel's conception of love, just like his thought, is inseparable from modernity and the conflict modern culture is going through. His analysis connects with a recovery of the affections (fidelity, gratitude, friendship) which, nonetheless, conflicts with the alienating objective Culture. Love, however, while it manages to satisfy the desires of subjectivity, as it also communicates this subjective scope with the objective, is not free from the formalizing threat of the metropolitan mercantile logic. In Simmel's analysis love is expressed as a vital transcendence, as a bridge, as an adventure, but also as a tragedy when objectified as more-than-love. Love, like the individual, is no stranger to modernity or the tragedy or culture.

Key words: *Love, Adventure, Culture, Modernity, Simmel, Tragedy*

ESTUDIAR LA CONCEPCIÓN DEL AMOR en Georg Simmel (1858-1918) obliga coherentemente a abordar el tema desde distintas ópticas. Desde luego, en primer lugar, y para delimitar el concepto de amor, es preciso ubicarlo dentro de una teoría de los sentimientos que en Simmel pretende tanto sacar del olvido como poner en valor el papel de la afectividad dentro de la constitución del individuo en la sociedad moderna, ahora especialmente que «vivimos en una época sin Rey».

En segundo lugar, la cuestión entronca con un cambio de paradigma: la modernidad, que se expresará polifacéticamente afectando igualmente al ámbito de nuestros sentimientos. Así, ocurre también en el caso del amor que expresa palmariamente cómo los sentimientos pueden superar tanto a las disposiciones intelectuales como a las volitivas en la conformación de la individualidad sin preterir el condicionamiento social. En este sentido ese sutil y preciso lector de Schopenhauer y Nietzsche y de la filosofía de principios del veinte, como reconocerá Ortega y Gasset, a quien también influye, mantiene que los sentimientos vendrían a ser como las bisagras que soportan las puertas que nos permiten transitar los ámbitos de lo objetivo y de lo subjetivo; ambos, como el bifronte Jano, expresión de dualidad, conflicto y tragedia de la cultura moderna.

Ahora bien, Simmel nunca ha dejado de reconocer las dificultades especiales y específicas en el estudio (y la gestión) de las emociones, tanto individual como socialmente. Por ello, su análisis

sis del amor también está atravesado por la experiencia de la modernidad, y por su espacio por antonomasia, la metrópolis. El amor, pues, es también visto a la luz de *Las grandes urbes y la vida de espíritu*¹. Y es aquí donde el Simmel sismógrafo cultural se presenta también como sismógrafo emocional de la modernidad en sus distintas experiencias. Huelga decir que el amor aun no siendo el tema capital de su pensamiento, tampoco es una mera ínsula en el mar de sus tesis, antes al contrario se adhiere tanto como atraviesa otros temas de su pensamiento.

El amor tiene su protagonismo también dentro de la *Tragedia de la cultura moderna*, la tesis central de su pensamiento. Es necesario reconocer las concomitancias, préstamos y aportaciones que el tema del amor juega en las oposiciones simmelianas: cultura objetiva y subjetiva, forma y vida, acción y emoción, en fin, entre el alma y las formas, también amorosas, en las que se expresa. Todo ello no pasó desapercibido para sus alumnos y seguidores, Lukács, Benjamin, Kracauer, Bloch, Weber, ... que pronto también tuvieron que acometer una modernidad que ya no podía prescindir de vérselas con las emociones, con el amor, ... y con Simmel.

I

La primera obligación del amor es hacerse con él².

Georg Simmel es reconocido por atender a aquellos aspectos generalmente desapercibidos en el entorno social e intelectual de su época. Aunque aquí nos detenemos en el amor son conocidos otros muchos elementos que ha rescatado del olvido académico como la aventura, los pobres, la moda, el asa, la coquetería,...

Esta variedad de temas justifica la sutileza pronta de Ortega cuando lo llamó «ardilla filosófica», pero más allá del apelativo la imagen sugiere algo más profundo: Simmel ilustra, de modo moderno, esa condición mediadora del filósofo. Admiración y perplejidad, o asombro ante el espectáculo existencial que ha modificado sensiblemente el orden del mundo y del hombre: «La cultura origina una expansión de la esfera de intereses, es decir, que la periferia en la que se encuentran los objetos del interés, cada vez se aleja más del centro, esto es, del yo»³.

Si hay una idea que reaparece de distintas formas y contextos esa es la del amor. No extraña pues que sea considerada por no pocos autores como una categoría capital de lo existente que, a modo de constante, recorre toda la historia de la cultura. Da cuenta de ello la diversidad de sus acepciones (paternal, fraternal, sexual, ...) y de configuraciones epocales o/y momentos históricos (del grecolatino al romántico, del amor cortés al moderno, etc.), que también Simmel reconoce⁴.

Así, aun sin romper con la tradición, Simmel insiste en que el amor es una construcción cultural cambiante que los hombres utilizan para dar sentido a su vida individual desde la vinculación afectiva más fuerte e inusual que afecta a lo más íntimo⁵, partiendo de «que el amor

¹ Georg SIMMEL, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona: Península, 1986, pp. 247-262.

² Georg SIMMEL, G., *Imágenes momentáneas*, Barcelona: Gedisa, 2007, p. 107.

³ Georg SIMMEL, *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976.

⁴ Simmel, G., 1986, p. 47: «esta constelación, que encierra innumerables grados entre la fugacidad y la más elevada intensidad, es experimentada en igualdad formal tanto frente a una mujer como frente a una cosa, tanto frente a una idea como frente a una alegría, tanto a la madre patria como frente a un dios».

⁵ Como se indica en la bibliografía no son pocos los autores que, como Simmel, mantienen una posición común respecto a las formaciones históricas del amor. Así, mientras que en la consideración griega del amor éste conecta a los hombres en relación a algo supraindividual que va más allá de ellos, en la consideración clásica del amor este abandona la referencia supraindividual para primar uno de los dos polos de la

pertenece a las grandes categorías configuradoras de lo existente»⁶; una categoría «crea su objeto como una figura completamente genuina» pero a diferencia de otras categorías, especialmente las intelectuales, el amor configura de manera mucho más contundentemente que otras, por ello se «manifiesta inequívocamente como una categoría primaria infundamentada»⁷.

Es preciso recordar dos aspectos relacionados que marcarán las reflexiones de Simmel sobre el amor. En primer lugar, como los afectos, el amor, va quedándose progresivamente fuera de las instancias constitutivas, sociales y culturales, del sujeto moderno; una consecuencia más de la progresiva objetivación de la vida moderna que él también vivió⁸. Después, que la influencia de Schopenhauer y Nietzsche será capital para entender la revaloración o des-olvido de los afectos que Simmel procura en un contexto impregnado por el positivismo y el cientifismo de fin de siglo. La «recuperación» teórica adelantada con y tras el romanticismo pronto fue detenida y casi atrofiada por el nuevo impulso objetivante que la aparición de las grandes ciudades había extendido aún más. La descripción de esa sintomatología del desajuste afectivo se apreciaba ya en Baudelaire, y Simmel constata el diagnóstico certero: ahora vivimos instalados en el contagio de ese virus conflictivo y trágico que continuará analizando W. Benjamin. La metrópoli ha sometido la vida a un proceso de fragmentación de la experiencia que facilita aún más su objetivación y la alienación del hombre respecto a ellas. A la alienación en la producción (marxista) se ha sumado, elevando exponencialmente sus efectos, la alienación en el consumo de lo producido. Una doble alienación de la que no podemos escapar y que se extiende cada vez más⁹.

Los afectos que perfilan nuestro ánimo, la vida afectiva misma que aglutina sentimiento, emociones y también pasiones tienen su expresión más prístina en el amor: «Hasta donde consigo verlo, no hay ningún otro sentimiento con el que la absoluta interioridad del sujeto se viva ya puramente respecto de la absolutez de su objeto»¹⁰.

El amor se define también indirectamente en relación con otros sentimientos. Al hilo de sus estudios sobre Schopenhauer, reconocerá la caracterización constituyentemente afectiva del hombre como ser que se duele *ante* y *en* el mundo. Aunque comparte que los sentimientos son primariamente hacedores de realidades como la Voluntad y la Representación, se desmarcará del holismo afectivo pesimista, que no del vitalismo, que invade las tesis schopenhauerianas sobre el amor¹¹.

Así Simmel hace de sentimientos y emociones, pero sobre todo del amor, los *engargces* con los que comunicar lo subjetivo y lo objetivo. Pero este beneficio tendrá su revés fatal, trágico incluso: también los sentimientos podrán ser objetivados al ser afectados por la lógica formalizante del intelecto metropolitano. Siguiendo la tesis más clásica, Simmel sigue postulando una Naturaleza

relación, el hombre, sin duda. En la configuración moderna, por el contrario, el amor establece una reciprocidad entre los sujetos, ambos libres —como ya ocurría no sin esa necesaria correspondencia en el romántico.

⁶ SIMMEL, G., 1986, p. 43.

⁷ SIMMEL, G., 1986, p. 44.

⁸ MARINAS, José Miguel. «Simmel y la Cultura del Consumo»: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 89 (2000), p. 183: «Simmel sabe más de la sociedad de consumo por berlinés que por sociólogo».

⁹ Es revelador en este sentido el texto de Walter BENJAMIN «El autor como productor».

¹⁰ SIMMEL, G., 1986, p. 47.

¹¹ Georg SIMMEL, *Schopenhauer y Nietzsche*, Ed. Francisco Beltrán, Madrid: 1915. En la p. 89 expresa esa diferencia: «Sería absurdo pretender describir su proceso conforme a la fórmula schopenhaueriana, como si el amor se limitase a la posesión interior y exterior de la persona amada (...) En realidad, la experiencia enseña que en muchos casos el amor por sí solo, aun cuando renuncia a conseguir su objeto, es decir, cuando se ve obligado a detenerse en el punto de partida, se siente ya como una felicidad. La felicidad del amor desgraciado es un hecho atestiguado muchas veces».

humana que en la modernidad se encuentra problematizada, inmersa en la tragedia de la cultura moderna. Los sujetos se comunican también sentimentalmente y esta determinación, que pasa a funcionar *de facto* a modo de postulado de la unidad psíquica de la humanidad, afirma que cualquier hombre es capaz de comunicar y reconocer los estados afectivos de sus semejantes, y viceversa. Lo cual confirma de otro modo la condición del amor como categoría cultural universal.

Por otro lado, Simmel capta con lucidez la apología que, ante el imperio de la razón, abandera Nietzsche: es necesario intensificar el amor a la vida, lo sentimental frente a lo racional. Pero el marco desde el que escribe Nietzsche no es el metropolitano de Simmel y la intensificación de la vida afectiva moderna y metropolitana, que fraguará en lo que Freud designará como *malestar de la cultura*, será en Simmel, más allá del conflicto, tragedia que tendrá una amplia influencia posterior.

Cabe otra aproximación indirecta al tema pero igualmente clarificadora. En «*Fidelidad y gratitud*»¹² Simmel manifiesta la cercanía entre fidelidad y amor en el sentimiento de estabilidad que ambos comportan, especialmente a la luz de la modernidad. Pero también alerta sobre la verdadera *contramodernidad* de la fidelidad pues obliga a no dejarse llevar por el devenir vital. Valoración paradójica pero acorde al mundo moderno donde la moda impera precisamente por su naturaleza y condición proclive a la infidelidad. Algo nace y se considera bajo el amparo de la moda para que deje de serlo; se puede ir a la moda siempre que uno esté dispuesto a serle infiel, a abandonarla por otra, es decir, a consumir más, a alienarse en el consumo continuado de productos objetivados antaño expresiones de la creatividad subjetiva. Además Simmel eleva la infidelidad a rasgo característico de lo moderno, al propio estilo de vida que ahora se conjuga en plural: la pluralidad de estilos.

La fidelidad otorga por así decir una solidez a los vaivenes del sentimiento. Utilizando una imagen de uno de los ensayos más apreciados de Simmel, la fidelidad es *punte* entre lo objetivo y subjetivo. «Es esencial para el hombre, en lo más profundo, el hecho de que él mismo se ponga una frontera, pero con libertad, esto es, de modo que también pueda superar nuevamente esta frontera, situarse más allá de ella»¹³.

Para el urbanita los sentimientos contribuyen más a potenciar el conflicto de la cultura moderna, que a su solución. Resuena en Simmel la concepción clásica (platónica, platonizante de los sentimientos como esos corceles que el auriga debe contener, dirigir,...). No es casual sino causal que Simmel reoriente coherentemente al ámbito de la sociología el discurso sobre los sentimientos. Así por ejemplo, su reflexión sobre la coquetería va en esa dirección: prácticas socialmente moldeadas en relación al juego del amor¹⁴. En definitiva, el planteamiento simmeliano no es ni estricta ni ortodoxamente clásico pues con el tratamiento social de los afectos pretende tanto una

¹² Georg SIMMEL, «Fidelidad y gratitud», *Revista de Occidente*, XIV, 42, Dic. 1926: 292-317.

¹³ SIMMEL, G., 1986, p. 31. En la 34 añade: «Y del mismo modo el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera».

¹⁴ Georg SIMMEL, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona: Península, 1988. En la p. 101 dice: «Aquí es donde con mayor pureza se pone de manifiesto la relación con el juego y con el arte que siempre posee la coquetería. Pues la coquetería es en grado sumo lo que Kant ha dicho de la esencia del arte: «finalidad privada de fin». Cada época pues tiene sus formas, sus técnicas sus artes de jugar coquetamente.

Y más claramente unas líneas más adelante añade: «Del mismo modo que la sociabilidad es la forma de juego de la sociedad, de la misma manera como la conjunción, el enfrentamiento y la ayuda de los individuos entre sí en que se resuelve ésta, se simbolizan y se reiteran, por decirlo así, inadvertidamente en el encanto de la vida social, la coquetería es la forma de juego del amor».

defensa sociológica de los mismos, cuánto una forma de evitar caer en el solipsismo emotivista del que la tradición idealista del romanticismo no lograba salir¹⁵.

Pero los sentimientos de los que hasta ahora nos hemos ocupado no son el amor. Éste no es social –como tampoco lo son otros pocos, como la amistad– sino eminentemente individual o interpersonal aunque se exprese en ámbitos sociales y, aunque no menos veces funcione como defensa ante la agresión que supone la vida metropolitana moderna, sede del intelecto y de la lógica monetaria y motor de la cultura objetivante que desconsidera, cuando no aniquila, los sentimientos: «El proceso cultural cada vez separa más los elementos de nuestra doble relación de la proximidad y el alejamiento a las cosas»¹⁶.

II

They paved Paradise
And put up a parking lot¹⁷

Por eso tal y como lo concibe Simmel el amor ha de resguardarse hasta del cielo (sic). El amor es la plenificación subjetiva hacia el otro, el reducto del ámbito íntimo¹⁸. Por eso cuando ese sentimiento que nos une al otro desaparece, cuando la bisagra ya no propicia el giro, cuando no nos reconocemos ni a nosotros ni al que era amado, entonces reconocemos que «hay algo ridículo en las emociones de la gente a la que hemos dejado de amar»¹⁹ –aunque mientras que dura el amor este sea capaz de salvar al amado de la amenaza de la muerte que es tanto como salvarse a uno mismo con él (amado) de esa muerte certera–. Simmel es más rotundo aún a la hora de mostrar el empaque afectivo que nos otorga el amor, muy superior al intelecto pero también a la imaginación:

La persona a la que amamos no coincide ni mucho menos con aquella que nos imaginamos racionalmente.

El modo en que la persona amada es objeto para nosotros es radicalmente distinto de aquel en que es objeto a través de la representación intelectual; a pesar de la identidad lógica, la persona significa algo completamente distinto para nosotros, algo así como el mármol de la Venus de Milo, que significa algo completamente distinto para el cristalógrafo y para el esteta²⁰.

¹⁵ Hay un acuerdo generalizado en reconocer que la obra de Simmel representa un hito al tiempo que una ruptura en el pensamiento filosófico y sociológico al uso en su época. La distancia es clara respecto a la orientación positivista que rechazará de pleno, pero sin abrazar acriticamente otras opciones (psicologista, marxista, historicista) sino que se servirá de todas ellas para con otros, F. Tonnies entre ellos, fundamentar lo que será la sociología formal, procesual, no estructural, a la que se le atribuye como uno de sus méritos notorios el nacimiento de la llamada microsociología, y que tanta influencia tendrá posteriormente en la Escuela de Frankfurt, G. Lukács, en su amigo M. Weber, que lo trasladará hasta A. Schütz, y la Escuela de Chicago, además de nuestro Ortega y Gasset.

¹⁶ SIMMEL, G., 1976, p. 41.

¹⁷ Joni MITCHELL, *Yellow Taxi*, 1970.

¹⁸ Helena BÉJAR, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid: Alianza, 1990.

¹⁹ Oscar WILDE, *El arte de conversar*, Girona, Atalanta, 2007, p. 131.

²⁰ SIMMEL, G., 1976 p. 42. Poco antes se lee: «No se piense sin embargo que el objeto de la voluntad, como tal, sea algo distinto del objeto de la imaginación. Aunque ambos ocupen la misma posición en las órdenes espaciales, temporales y cualitativos, el objeto deseado se nos aparece de modo muy distinto y significa algo completamente distinto que el objeto imaginado. Recordemos la analogía del amor».

Ante ese espacio agresivo de estímulos que proceden de multitud de referentes, Simmel buscará estrategias, la *reserva* o la *imitación*, como formas de Protección. Con la reserva procuramos mantener la distancia justa respecto al otro. Ella aleja nuestro ámbito íntimo sin exponer, la reserva «salva la guardia». La imitación, aunque de otro modo, también nos permite no implicarnos, no exponernos, al hacer lo mismo que ya han hecho otros.

Pero el amor, aun con todas las reservas y defensas, no es ajeno ni inmune a los tiempos modernos. Ya no se enfrenta a la objetividad clásica sino a *lo objetivo moderno* y no en un contexto neutro, donde quepa preservar lo íntimo con cierta seguridad, sino ante una objetividad fría y arrogante (dinero) que potencia con la *Vergeistigung* aquella dualidad estructural entre cultura subjetiva y objetiva, entre *Nervenleben* (Vida nerviosa) y *Verstand* (Intelecto). Una *intensificación de la vida nerviosa*, nunca antes conocida que además se acrecienta por la rapidez de los cambios; por la proliferación de los modos y modas, cada vez más efímeras, y que se aprecia en detalles tan evidentes como la sustitución del cigarro por el cigarrillo²¹. La cultura objetiva crece exponencialmente sobre el individuo: «la cultura objetiva ha proliferado, y el individuo ha crecido menos y menos»²².

El amor, por ilógico e irracional que pueda parecer, no es ajeno a la lógica de su tiempo²³. Nuestra forma de sentir tiene que ver con nuestra forma de vivir y esta con el espacio en el que sentimos nuestra vida. La sociedad es en este sentido condicionante, aunque no determinante. Konrad Lorenz acuñó el término *troquelado* para referirse a esas conductas que tendemos a repetir de manera estereotipada como la «conducta por defecto». Pues bien, nuestra vida social nos somete a ese troquelado de respuestas afectivas por defecto, sin embargo, el amor es la excepción a esa pauta. Precisamente reconocemos estar enamorados cuando abandonamos sin dificultad nuestros «troquelados».

Cuando uno desconoce la cambiante sutileza de los mimbres modernos puede ingenuamente verse tentado a no recordar también respecto al amor que no hay más paraísos que los perdidos; que no cabe una vuelta a formas pretéritas. Amar significa siempre un vaciamiento, aunque varíen las formas del mismo, por ello errar en el «precipitado» del amor nos avoca a la melancolía. El amor supone un vaciamiento, implica un arriesgarse, o, como dice Simmel, el amor si no se mantiene en ese ideal, en ese tempo de la aventura, es un amor vacío es un amor que ha perdido su ser más-amor, un amor que se ha vuelto más-que-amor (inocua vida)²⁴.

²¹ Como también atestiguará Benjamin. El cortocircuito de la sensibilidad (shock) contribuirá todavía más al atrofiamiento vital y cultural al desestabilizar un equilibrio interior potenciado exteriormente por la vida en la metrópoli moderna.

²² SIMMEL, 1986, p. 168.

²³ SIMMEL, G., *Imágenes momentáneas*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 119. «Lo que hoy se alaba como «amor libre» no será la forma futura. Dado que tiene exclusivamente el significado cultural de una crítica de las condiciones reinantes, solo expresa el sentimiento, ampliamente difundido, de la insuficiencia de dichas condiciones y construye a partir de esta pura negación, de manera unilateral y además insuficiente, un ideal positivo, una forma a partir de la mera carencia de forma».

²⁴ SIMMEL declina la categoría de vida para aclarar la semántica del amor. Así como la vida es más-vida (*Mebr-Leben*) porque en su propia naturaleza está el abrirse al mundo; así también es más-que-vida (*Mebr-als-Leben*) al objetivar esa su naturaleza transcendente. Igual el amor que siempre es amor por ser más-amor, y que el serlo se expresa en formas que son más-que-amor. El amor como la vida produce un excedente, es trascendente también en lo inmanente, y por ello no ajeno a los procesos de objetivación característicos de la tragedia de la cultura moderna.

III

«La vida no se puede entender sin mucha caridad, no se puede vivir sin mucha caridad. Es el amor, y no la filosofía alemana, la verdadera explicación de este mundo, sea cual sea la explicación del siguiente»²⁵

Finalizaré sugiriendo someramente la estrecha relación entre la teorización del amor y de la aventura que hace Simmel²⁶. Tanto una como otra tienen en común que constituyen para el sujeto que la «sujeta» una unidad no solo a nivel interno (como uno lo vive o lo entiende) sino también a nivel externo, es decir, como una respuesta ante el mundo, ante la vida, por tanto, como totalidad. Por eso el amor es también una aventura –aunque sea bien distinto a tener una aventura amorosa–; ambas sin embargo nos con-vierten, ya sea di-virtiéndonos o per-virtiéndonos, pero siempre en su juego. Lo indudable es que la aventura procura como el amor una consideración unitaria, ya se exprese como placidez, o como perturbación del orden mismo del alma. De una u otra manera nos con-mueven de manera peculiar, sin garantía de éxito alguna, incluso en su vacilación hay una promesa de felicidad. El amor aprende esto de la aventura: el amor que no se vive con esa incertidumbre, no venturosamente sino aventuradamente, ese amor, acaba siendo domeñado (más-que-amor). Por eso la pasión amorosa es siempre una aventura (más amor) en busca del otro como ese otro yo que no es yo pero que asume mi yo como una prolongación suya (con la esperanza de que pueda afirmarse «y viceversa»).

Las aventuras, como el amor, y el resto de sentimientos, adoptan así un sentido centrípeto: porque nos lleva a referir todo lo externo a nuestro ámbito emocional y afectivo; pero también centrífugo, porque tendemos a irradiar, a expandir este estado no solo mundo sino también al *universo* (Wittgenstein).

Por eso el amor no debe olvidar su condición moderna, exigente con el efímero presente y caldo de cultivo para ser arrebatado en otras emociones: el abandono, el *spleen* de Baudelaire, pero también la actitud *blasé* que analiza Simmel.

Ni podemos, ni en ocasiones queremos, o no sabemos sustraernos a la aventura en la que nos involucra el amor, porque cuando nos atrapa, nos envuelve como *nunca*. En el amor, como en la aventura, uno juega sin reservas, lo «pone todo»... Con el amor ocurre algo similar a cuando durante el sueño no somos capaces de salir de esa pesadilla que nos hace sufrir: igualmente no podemos defendernos del amor cuando estamos enamorados.

En el amor la intimidad es más-amor, y así precipitada, participada (que no objetivada). El amor es sobre todo para Simmel «donación al otro», implica comunicación extrema, una comunicación en la que no hay *puertas* y en la que es posible atravesar *puentes* que nos llevan a ignotos territorios del alma...

Te amo. Te amo más que a todo, más que a los niños, más que a los campos que planté con mis manos, más que a la plegaria de la mañana o que a la paz, más que a nuestros alimentos, te amo más que al amor o a la alegría o a la vida entera, te amo... más que a Dios²⁷.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

BÉJAR, H., *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza, 1990.

²⁵ WILDE, O., 2007, p. 130.

²⁶ SIMMEL, G., 1988, pp. 11-26.

²⁷ Audrey Hepburn a Sean Connery herido de muerte en *Robin y Marian* (R. Lester, 1976).

- BENJAMIN, W., *Iluminaciones III/Baudelaire*, Madrid, Taurus, 1972.
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, México D. F., Siglo XXI, 2013.
- GIDDENS, A., *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra, 2000.
- MARINAS, José Miguel. «Simmel y la Cultura del Consumo», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89 (2000).
- PRECHT, R. D., *Amor. Un sentimiento desordenado. Un recorrido a través de la biología, la sociología y la filosofía*, Barcelona, Siruela, 2011.
- ROUGEMONT, D., *El amor y occidente*, Barcelona, Kairós, 1993.
- SCHÜTZ, A., *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- SIMMEL, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, Madrid, Francisco Beltrán, 1915.
- , «Fidelidad y gratitud», *Revista de Occidente*, XIV, 42, (1926). Pp. 292-317.
- , *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1950.
- , *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976.
- , *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1986.
- , *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península, 1988.
- , *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005.
- , *Imágenes momentáneas*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- WILDE, O., *El arte de conversar*, Girona, Atalanta, 2007.

LA INTERSUBJETIVIDAD COMO RECONOCIMIENTO DEL OTRO EN GABRIEL MARCEL

RANDALL CARRERA UMAÑA
Universidad de Costa Rica

RESUMEN

En esta investigación se pretende demostrar cómo las tesis antropológicas planteadas por el filósofo francés Gabriel Marcel (1889-1973) ofrecen una perspectiva novedosa para la comprensión del Ser Humano. Se realiza un énfasis particular en el estudio de la reflexión segunda, como la propuesta metodológica planteada por este pensador para introducirse en sus categorías fundamentales, tales como el misterio, la presencia y la disponibilidad. Además, por medio de la profundización de su noción de intersubjetividad, se evidencia el papel fundamental que cumple el amor en el proceso de reconocimiento del otro.

Palabras clave: *misterio, reflexión segunda, disponibilidad, presencia, intersubjetividad, amor*

ABSTRACT

This research aims at demonstrating how the anthropological theses expounded by the French philosopher Gabriel Marcel (1889-1973) offer a novel perspective for the understanding of the Human Being. A particular emphasis is placed on the study of the second reflection, as the methodological proposal of this thinker to approach its fundamental categories, such as mystery, presence and availability. In addition, by deepening in his notion of intersubjectivity, it is made evident the fundamental role that love fulfills in the process of recognition of the other.

Key-words: *mystery, second reflection, availability, presence, intersubjectivity, love*

UBICACIÓN

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE GABRIEL MARCEL presenta un gran aporte a la reflexión sobre el Hombre, valorando temas e incluyendo categorías de análisis novedosas, que ofrecen una visión integral del Ser Humano, al dotar, tal como lo veremos posteriormente, de una carga metafísica a algunas de las vivencias y experiencias fundamentales de la persona. Delimitaremos nuestro estudio a una profundización del tema de la intersubjetividad como una condición metafísica clave del Hombre, la cual permite el diálogo y el encuentro con el otro. Para ello realizaremos una lectura integradora de ciertas categorías que nos permitirán comprender el valor que Marcel le atribuye a las relaciones humanas, tales como el misterio, la disponibilidad y la presencia. Todas estas vinculadas y ejemplificadas en el amor.

Para cumplir con nuestro propósito es necesario que realicemos una breve ubicación en torno a dos factores claves de nuestro autor, tanto en el ámbito biográfico como en el filosófico.

1. ASPECTOS BIOGRÁFICOS FUNDAMENTALES

Tal como lo ha afirmado D. Miguel de Unamuno «La íntima biografía de los filósofos, de los Hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía la que más cosas nos explica» (1999, p. 48) lo que nos lleva a expresar que no es posible comprender el pensamiento de Marcel, sin valorar algunos hitos claves de su biografía, tal como el impacto de la muerte de su madre a temprana edad, o su experiencia en la Primera Guerra Mundial, en la cual nuestro autor colaboró en la unidad de información, estableciendo una relación directa con los familiares de las víctimas, es en este momento donde se gesta la interpelación por

el otro, al verse involucrado ante un tú que espera una respuesta (cfr. Urabayen, 2012); además, la vivencia de una Segunda Guerra Mundial, ya desde otra perspectiva lo va a llevar a ser más crítico en su valoración en torno al posicionamiento que el Hombre asume ante los nuevos retos, tales como los desafíos de la técnica.

1.1. ASPECTOS CLAVES DE SU PENSAMIENTO

Marcel es un pensador particular y original, no tanto en la construcción de una escuela de pensamiento, o en la génesis de nuevas categorías filosóficas, sino más bien en su abordaje de las experiencias vitales, las cuales son profundizadas desde una perspectiva completamente novedosa y enriquecidas con un alto valor metafísico. Además, su falta de sistematicidad plantea algunos cuestionamientos a sus lectores poco iniciados, ya que sus estudios se realizan de manera libre, partiendo de una temática a otra, sin una aparente unidad lógica, aspecto al que se le suma su énfasis en constantes ejemplificaciones y aproximaciones sobre un mismo tema; sin embargo, una lectura general de toda su propuesta filosófica nos permite evidenciar hilos conductores, tales como el antropológico y el deseo de construir una filosofía concreta, abocada a analizar al Hombre en su universalidad, pero sin dejar de lado la importancia de los aspectos individuales y particulares. También se visualizan categorías que desde sus primeras obras como el *Diario metafísico* son abordadas continuamente desde nuevas perspectivas y puntos de quiebre. Unido a esto es importante mencionar que su afán de construir una filosofía concreta lo lleva a sustentar su pensamiento más allá de la fundamentación conceptual, elevando su obra a un segundo plano, a otro nivel allende a lo meramente objetivo, al estadio del misterio, al ámbito de la reflexión segunda, en la cual ubicaremos nuestra perspectiva de análisis.

2. EL HOMBRE Y LAS OPCIONES METODOLÓGICAS PROPUESTAS POR MARCEL PARA SU COMPRENSIÓN

Iniciamos nuestro análisis presentando un esbozo de la visión que Marcel posee del Ser Humano contemporáneo, para dar paso a lo que el autor comprende como su propuesta metodológica, la cual ubica su estudio en un nivel superior, en la que las categorías tradicionales adquieren una nueva perspectiva y que es requisito fundamental para desarrollar las tesis propuestas en esta investigación.

2.1. LA SITUACIÓN ACTUAL DEL HOMBRE

Marcel parte del presupuesto de que el Hombre actual se encuentra desorbitado por la idea de función; es decir, se le considera como un objeto más en sociedad, valorado solamente por su trabajo y su funcionalidad, fruto de una visión racionalista que ha degradado lo fundamental de su vida. Se trata además, de una mirada fragmentada, en la cual se han atrofiado las potencias del asombro reduciéndolo a un plano de análisis sumamente limitado, en el cual se ve superado inmensamente por la técnica (cfr. Marcel, 1987).

Lo grave de esta situación radica en que se realiza una reducción del Ser Humano a lo meramente objetivo, a lo inventariable, donde es imposible reconocer su verdadero sentido y solo tiene importancia aquello que cumple con una función determinada. En términos marcelianos es aquí donde se realiza un énfasis solamente en los problemas, como rasgo fundamental de los seres humanos, es decir, el Hombre es valorado desde situaciones externas, a partir de las cuales es determinado, analizado y etiquetado. Es en este contexto donde la distinción entre problema y misterio es de fundamental importancia.

2.2. EL PLANO DEL MISTERIO

Son muchos los estudios sobre Marcel en los que se aborda la distinción entre problema y misterio, como un binomio importante en su pensamiento, pero inconexos de la totalidad de su pensamiento. Desde nuestra perspectiva, el estudio del misterio es fundamental para comprender la realidad humana en una dimensión completamente distinta a la ofrecida por el plano meramente objetivo. Ya que como afirma nuestro autor: «No se puede trazar una línea demarcatoria entre problema y misterio. Pues un misterio colocado ante la reflexión tiende inevitablemente a degradarse en problema» (Marcel 1987, p. 11), la clave de interpretación de esta categoría radica en tener claro que los problemas se orientan al contexto de la exterioridad, mientras que el misterio al plano interior.

Esto significa que el misterio no posee un rango de universalidad, se encuentra introyectado de lleno en la naturaleza particular de la persona, es una categoría que se ubica fuera de todo intento de definición, pero que su grado de afección es total al sujeto, llamándolo al compromiso y a la entrega. Uno de los mejores ejemplos que Marcel utiliza para abordar el misterio es el amor, ya que si se aborda simplemente como problema, su interpretación cederá a aspectos abstractos, o contextos reduccionistas, tales como la voluntad de poder o la libido, pero la experiencia del amor, afirma Marcel, por encontrarse dentro de las coordenadas del misterio trasciende todas estas reducciones, posicionándose como una experiencia completamente nueva, que involucra a todo el ser personal, pues «[...] evidentemente donde mejor vemos borrarse la frontera entre mí mismo y lo que está delante de mí, es el amor» (íbid.).

Para adentrarse en plano del misterio, Marcel propone metodológicamente lo que denomina reflexión segunda, tal como veremos a continuación.

2.3. LA REFLEXIÓN SEGUNDA COMO ACCESO AL MISTERIO

El misterio le permite a Marcel presentar la reflexión segunda como el elemento metodológico necesario para desarrollar su propuesta antropológica, representa un esfuerzo del sujeto para subir de nivel epistemológico, pasando de lo objetivo a lo meta-objetivo; es decir, dando el paso del problema al misterio. Esto no significa que Marcel presente una visión negativa de la realidad, en la cual se desacreditan los aspectos de índole cognoscitivo, para abrirse a interpretaciones meramente subjetivas, en la que pueda criticársele de dualista. Marcel no propone una huida de la realidad, no se trata de ver la reflexión segunda como el paso a un nuevo mundo, al contrario, es el procedimiento por medio del cual las situaciones cotidianas son comprendidas desde una nueva dimensión, con una carga epistemológica completamente distinta a la ofrecida por otras teorías (cfr. Marcel, 1987).

Pues no se trata de conocer, sino de participar, ya que para Marcel el camino al ser se abre solamente por medio de la participación, a través de diversas aproximaciones ligadas directamente con la vida, pero comprendidas desde el misterio, por medio de la reflexión segunda. Por esto, puede afirmarse que busca darle peso ontológico a las experiencias humanas que de alguna manera nos acercan al ser y que por el énfasis que el Ser Humano ha dado en los últimos años a lo inventariable y verificable, no son tan sencillas de comprender por la sociedad contemporánea.

Nuestro autor comprende esta idea como una exigencia ontológica, la cual debe colaborar a que el Hombre se posicione de manera diferente, para que no trabaje solamente sobre datos, sino para que dé el paso hacia la participación del ser por medio de experiencias concretas. Por todo esto es que la reflexión segunda planteada por Marcel puede concebirse como una hermenéutica de las experiencias humanas, llevadas a su nivel más alto, reconstruyendo la unidad perdida en el Ser Humano por la fragmentación que vive en la actualidad (cfr. Cañas, 2009), es esta carga

ontológica la que permite el acceso a todo lo que implica el reconocimiento del otro, en el plano de la intersubjetividad. Tal como explicitaremos en los siguientes apartados.

3. EL RECONOCIMIENTO DEL TÚ: LA INTERSUBJETIVIDAD

Los planteamientos anteriores nos permiten comprender la perspectiva asumida por Marcel, para construir sus tesis en torno a la intersubjetividad, las cuales desarrollaremos de manera gradual y por medio del estudio de algunas de sus nociones fundamentales.

3.1. EL PROCESO DE RECONOCIMIENTO DEL TÚ

Marcel es consciente de que en el ámbito de funcionalidad en la que se encuentra el Hombre contemporáneo no es sencillo dar el paso a un nivel más profundo de comprensión y relación, sino que desde lo problemático se desarrollan la mayoría de las relaciones cotidianas, caracterizadas en su mayoría por la indiferencia y la instrumentalización hacia las demás personas. Nuestro autor enfatiza que esto es evidente en diversas situaciones, no solo en las que el egoísmo y la indiferencia son claramente perceptibles, sino en otras que en apariencia reflejan amor y entrega. En su conferencia *Yo y el otro* desarrolla una amplia fenomenología de este tipo de relaciones humanas, por ejemplo, el niño que le entrega una flor a su madre, en aparente agradecimiento por su bondad, puede en el fondo realizar esta acción esperando su propia gratificación, o la persona en apariencia servicial, no hace más que utilizar al otro como una instrumento para alardear de su buena conducta (cfr. Marcel, 2005). Estas actitudes no son más que una *pose*, sustentadas en una actitud egoísta, en las que los individuos son catalogados como un *el*, una simple caja de resonancia de nuestras propias acciones y virtudes, sin duda alguna en este marco no es viable el diálogo, el encuentro o la reciprocidad.

Pero es posible, tal como se ha mencionado anteriormente, dar el paso hacia un nivel superior y experimentar esas mismas situaciones desde una dimensión nueva, esto por medio del descubrimiento de categorías como la presencia y la disponibilidad.

3.2. LA PRESENCIA Y LA DISPONIBILIDAD

Para Marcel ambas nociones se encuentran intrínsecamente unidas y son explicitadas por medio de una innumerable serie de ejemplos y aproximaciones. Acabamos de mencionar que muchas relaciones se viven en el marco de la indiferencia y la instrumentalización, sin embargo, una relación puede tomar un giro inesperado: una conversación en un tren marcada por la indiferencia o una dirección solicitada a un extraño, pueden convertirse en un espacio de encuentro, por medio de la apertura o por el hecho de compartir una experiencia en común, que abre paso a un modo diferente de relación.

Esto es posible solamente si se reconoce la presencia, categoría que trasciende el espacio físico y permite que aquel que era un simple instrumento se convierta en un espacio de revelación. Algo sumamente difícil de comprender en el plano discursivo, pero, que según nuestro autor «se comprenderá mejor, si se reconoce que la presencia solo puede aceptarse (o rechazarse) y es evidente que entre aceptar y captar hay una diferencia fundamental de actitud [...]» (Marcel, 2002, p. 187).

De esta manera la presencia es más que simplemente «estar ahí» (Marcel, 2005, p. 35), implica un reconocimiento y una apertura, la cual se comprende solamente por medio de la disponibilidad. Pues según Marcel (1987) la presencia se traduce en un ser disponible, tanto en reconocer a los otros como en la apertura personal, en la que me muestro abierto al encuentro y dispuesto a

no estar saturado de mí mismo. Sin embargo, el Hombre posee la libertad de no tornarse disponible hacia los demás, tal como sucede en la mayoría de los casos en nuestra cotidianidad.

3.3. LA INTERSUBJETIVIDAD

El estudio de estas temáticas nos permite introducirnos en lo que Marcel llama intersubjetividad, o dicho en otros términos, el espacio en el que los individuos dejan de ser un él, para ser reconocidos verdaderamente como un tú y de cuya relación nace el nosotros, pues. En este sentido, Marcel desarrolla lo que podríamos denominar toda una metafísica del tú.

A través de la intersubjetividad se elimina el deseo de objetivación presente en la relación con los demás, esto permite asimilar la existencia de los otros como existentes en sí mismos y relacionados directamente con la persona, pues el yo «no existe sino en tanto que se trata así mismo como siendo para el otro; como estando en relación con otro; por lo tanto en la medida en que se reconoce escapa de sí mismo» (Marcel, 2003, p. 97). De esta forma el otro se concibe en toda su riqueza y se valora como un tú, el cual va a ser asimilado como complemento de la personalidad a través de relaciones intersubjetivas plenamente comunicativas, de forma que el tú introduce un nuevo modo de presencia y que de alguna manera colabora en la configuración la existencia personal. Con ello «al tratar al otro como un tú, lo trato y comprendo como libertad [...] le ayudo a ser libre, colaboro en su libertad» (Marcel, 2003, p. 99).

En la visualización del otro como un tú convergen todas las tesis marcelianas citadas anteriormente, ya que por medio de las relaciones intersubjetivas se realiza un nuevo modo de presencia, en el que el yo se abre al diálogo, dejando atrás todo intento de cosificación. Esta concepción de la otredad abre espacio a la reciprocidad, lo que permite visualizar al otro como una co-presencia con la cual se establece una relación directa. Desde la postura asumida por Marcel esto se logra únicamente por el amor.

Este reconocimiento, nos permite comprender a cabalidad por qué Marcel le dedica gran parte de su reflexión madura a la intersubjetividad; desde su perspectiva se trata de una relación *con*, la cual es imposible de realizar en el mundo de los objetos, por ello se puede hablar de intersubjetividad solamente en el momento en que las relaciones se encuentran marcadas con el signo del *con*, en un contexto de auténtica intimidad. Tal como puede suceder en el caso de un joven que experimenta temor en su primera presentación en un lugar, que se siente observado, pero que redimensiona todo y se posiciona diferente en el momento en que una persona se le manifiesta cercana y le abre un espacio diferente de relación al manifestarse cercana a su situación (Marcel, 2002).

Este pensador es consciente que el idioma es una barrera para expresar el grado de profundidad que posee la intersubjetividad, por ello es el amor el elemento clave para comprender este modo profundo de relación.

3.4. EL AMOR COMO ELEMENTO FUNDANTE DE LA INTERSUBJETIVIDAD

El amor es el elemento por medio del cual, a través de la intersubjetividad, el otro deja de ser un tercero para transformarse en un tú, «ser que yo amo [...] me descubre a mí mismo; mis defensas exteriores caen, al mismo tiempo que las barreras que me separan del prójimo» (Marcel, 2003, p. 41). Solo por medio del amor se puede romper la tendencia al egoísmo generada por el individualismo. Acertadamente ha apuntado Julia Urabayen «para Marcel cualquiera de las formas en las que se establezca la relación subjetiva se hace, no a través del conocimiento, sino gracias al amor [...] dispuesto a responder a la solicitud del otro» (Urabayen, 2012, p. 9).

Pues solamente el amor es capaz de ayudarnos a comprender la diferencia entre el problema y el misterio, solo desde él se puede reconocer la presencia y abrirnos a la disponibilidad, únicamente desde la experiencia del amor puede dejarse la instrumentalización de las relaciones cotidianas para reconocer al otro como un tú. No se trata de una noción abstracta del amor ya que: «Habrà quién pregunte ¿Cuál es entonces el criterio del amor real? Hay que responder que solo existe criteriología en el orden del objeto y de lo problematizable» (Marcel, 1987, p. 12), por lo que el autor lo que plantea son aproximaciones a experiencias concretas sobre este tema, de manera que cada persona pueda iniciar su propio proceso de crecimiento.

CONCLUSIONES

Nuestro recorrido por el pensamiento antropológico de Gabriel Marcel, nos permite elucidar las siguientes conclusiones.

Es fundamental recalcar que Marcel concibe al Hombre como un ser itinerante, un *Homo Viator* que construye su vida en diálogo con los otros; aspecto fundamental en una sociedad contemporánea matizada por el individualismo, en la que la muchas de las visiones antropológicas no han colaborado a la construcción de una sociedad abierta al diálogo y al encuentro.

En esta línea, debemos afirmar que el pensamiento de Marcel solamente es comprensible desde las categorías de una filosofía concreta, que busca devolverle al individuo el peso ontológico de sus experiencias cotidianas, para comprender su propuesta es imprescindible trascender a otro nivel epistemológico, orientado no solo por el conocimiento, sino por la participación.

Si bien es cierto que el pensamiento de Marcel es susceptible de cuestionamientos en lo relacionado a su andamiaje teórico y a su falta de profundidad conceptual, es válido rescatar su preocupación por profundizar en aspectos vitales del Ser Humano, como la fidelidad, la esperanza, la presencialidad, las cuales nos invitan a cuestionarnos sobre qué tan cercanas a la realidad son nuestras reflexiones filosóficas, que no en pocas ocasiones son ajenas a las problemáticas contemporáneas.

Finalmente, el amor es un dato ontológico esencial en el pensamiento de Gabriel Marcel. Solamente desde esta noción es posible comprender el vínculo existente entre las categorías propuestas por este autor, es desde el amor que se puede crear una relación viva con los otros, es el elemento indispensable de la intersubjetividad; pero para su debida comprensión debemos posicionarnos en un plano superior de análisis, más allá de lo objetivo, más bien desde la óptica del misterio, donde las palabras ceden espacio a las presencias.

BIBLIOGRAFÍA

- CAÑAS, J.L., «Del ser objetual al ser personal en Gabriel Marcel», *Persona*, 11, (2009), pp. 44-49.
- MARCEL, G., *Aproximación al misterio del ser. Posiciones y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Traducción, prólogo y notas de Jose L. Cañas, Madrid: Encuentro, 1987.
- MARCEL, G., *Homo Viator*, Traducción de María J. Torres, Salamanca: Sígueme, 2005.
- , *El misterio del ser*, en Obras Selectas. Tomo I, Traducción de Mario Parajón. Madrid: BAC, 2002.
- , *De la negación a la invocación*, en Obras Selectas, Tomo II, Traducción de Mario Parajón, Madrid: BAC, 2004.
- , *Ser y tener*, Traducción de Ana M. Sánchez, Madrid: Caparrós, 2003.
- UNAMUNO, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Barcelona: Óptima. 1999.
- URABAYEN, J., *La intersubjetividad como clave en la comprensión del Ser Humano en la filosofía de Gabriel Marcel*, 2012, Repositorio digital de la Universidad de Navarra, consultado el 12 de enero de 2018 de <http://hdl.handle.net/10171/22087>.

LA FILOSOFÍA COMO AMOR DESEADO Y ENTENDIDO. CONSIDERACIONES SOBRE LA QUINTA PARTE DE LA *ÉTICA* DE SPINOZA

RAÚL DE PABLOS ESCALANTE
*Universidad de Puerto Rico*¹

RESUMEN

El amor es la experiencia fundamental de la quinta parte de la *Ética* de Spinoza, en la que se introduce un doble concepto de amor: amor hacia Dios (*amor erga Deum*) y amor intelectual de Dios (*amor dei intellectualis*). En este escrito se distinguirá entre estos dos conceptos para comprender sus respectivos alcances, que si bien tienden a confundirse implican procesos intelectivos y afectivos distintos. Finalizaremos con una breve consideración sobre la recepción de estas ideas en Nietzsche.

Palabras-clave: *amor hacia Dios, amor intelectual de Dios, amor fati, beatitud*

ABSTRACT

This paper discusses the role of love in the fifth part of the *Ethics*, where Spinoza introduces a two-fold concept of love: love toward God (*amor erga Deum*) and the intellectual love of God (*amor Dei intellectualis*). The aim of this work is to distinguish both concepts in order to comprehend their respective scope. Although both concepts tend to be confused, they involve different affective and intellectual processes. As closing remarks, we will present a brief consideration of Nietzsche's receptions of these ideas.

Key-words: *amor erga Deum, amor dei intellectualis, amor fati, happiness*

I

LAS EXPRESIONES 'amor a la sabiduría', 'amor hacia Dios', 'amor intelectual de Dios' y 'amor al destino' comparten más de un rasgo característico. De primera instancia, la presencia del término 'amor', que les brinda un calado afectivo. Por otra parte, un referente o una direccionalidad de este amor: sabiduría, Dios, destino. La filosofía comprendida como amor a la sabiduría ha tenido muchas formas de entender tanto el amor al que apela como a la sabiduría a la que se dirige. Quizás podamos acercarnos a nociones como el *amor intelectual de Dios* de Spinoza o el *amor fati* de Nietzsche en tanto que modos de entender ese 'amor' presente en el nombre del quehacer que practicamos y como maneras de interpretar qué es la sabiduría. Cada gran filósofo o filósofa recrea una y otra vez este compromiso de amor-amistad con *sophia*, los caminos de esta recreación son tan distintos como los siglos, los problemas, las circunstancias que a cada uno le hayan tocado vivir. En Spinoza el amor se enmarca en el horizonte de cuánto puede más el sabio que el ignorante, a partir de la correspondencia entre libertad y una mayor potencia del entendimiento. En 1881, Nietzsche leyó una exposición muy cabal de la obra de Spinoza, fue en este mismo año que formuló la expresión escrita en latín *amor fati* de clara resonancia spinoziana y de raigambre estoica. Si bien Nietzsche seguirá un derrotero muy distinto, comprendió que el *amor Dei* era una vivencia extraordinaria y así lo apuntó en 1884:

¹ Esta ponencia forma parte del proyecto de investigación *Ética y afectos: una valoración filosófica de la acción humana* (Decanato de Estudios Graduados e Investigación de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, Fondo Institucional para la Investigación, 2017-2019).

Que algo así como el *amor dei* de Spinoza pudiera ser *vivido* de nuevo es *su* gran acontecimiento. ¡Contra la burla de Teichmüller de que ya *estaba allí*! ¡Qué suerte que las cosas más preciosas estén ahí por segunda vez! – ¡Todos los filósofos! Son hombres que han vivido algo *extraordinario*. (2010[a], 26 [416]).

El amor es la experiencia fundamental de la quinta parte de la *Ética* de Spinoza, cuyo título anuncia la centralidad de los temas a tratar «De la potencia del entendimiento o de la libertad humana». Esta parte de la *Ética* introduce un doble concepto de amor: amor hacia Dios (*amor erga Deum*) y amor intelectual de Dios (*amor dei intellectualis*)². Es importante distinguir entre estos dos conceptos para comprender sus respectivos alcances, que si bien tienden a confundirse implican procesos intelectivos y afectivos distintos. Aunque una consideración desde las influencias de Spinoza (por ejemplo, el estoicismo, León Hebreo, entre otras) nos permitiría esclarecer aspectos centrales de estas nociones, me limitaré a intentar esbozar una clarificación conceptual y finalizaremos con una breve consideración sobre su recepción en Nietzsche.

Ambos conceptos de amor presentes en la quinta parte de la *Ética* tienen un rol importante en la meta de la filosofía de Spinoza, esto es, llevarnos «como de la mano al conocimiento de la mente humana y de su beatitud suprema» (EIIPraef.)³. La primera lección que obtenemos de esta doble perspectiva es que hay diferentes caminos hacia la libertad humana; la escritura de la *Ética* no admite una lectura lineal ni unidireccional. La distinción entre estos dos tipos de amor –que a su vez responde a una diferencia entre modos de conocer– estructura la quinta parte. El primer concepto –*amor erga Deum*– aparece entre las proposiciones 15 a la 17, mientras que el *amor Dei intellectualis* lo hace en la proposición 32. Entre estas proposiciones se marca textualmente una clara división entre dos partes, a cada una de las cuales les corresponde un concepto de amor. Después de resumir los modos en los que podemos moderar el poder de los afectos, Spinoza termina el escolio de la proposición 20 con estas intrigantes líneas: «Ya es, pues, tiempo de pasar a las cosas que pertenecen a la duración de la mente sin relación con el cuerpo».

El lector de Spinoza que lo ha seguido a través de su *Ética* podría quedarse perplejo porque en la segunda parte se asevera que la mente es la idea de un cuerpo existente en acto (EIIP11). Más aún, que la mente es entendida como «la misma idea o conocimiento del cuerpo humano» (EIIP19). Las primeras ideas que la mente tiene de su objeto dependen de las interacciones entre mi cuerpo y otros cuerpos (EIIP19). ¿Cómo podríamos, entonces, considerar la mente sin el cuerpo? Para Spinoza, si bien la naturaleza (o Dios) es una y se expresa a sí misma en un solo orden y conexión, su esencia no es simple y no puede ser reducida a ninguno de sus atributos. La infinitud de su ser se expresa por medio de infinitos atributos (EIDef.6).

La mente y el cuerpo para Spinoza son modos de los atributos pensamiento y extensión. Es posible entender al ser humano simultáneamente como modo de la extensión y del pensamiento pero nada impide que prestemos atención solo a la mente en tanto que idea o al cuerpo como modo de la extensión. Desde esta perspectiva, el escolio de la proposición segunda de la tercera parte es central: «la mente y el cuerpo es una y la misma cosa, que es concebida ora bajo el atri-

² En el otoño de 2009, tuve la oportunidad de asistir a varias clases sobre Spinoza impartidas por Chantal Jaquet en la Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne, ocasión en la que me enfrenté, del modo más claro hasta entonces, a la diferencia entre estos dos tipos de amor.

³ La edición de la *Ética* de Spinoza utilizada es la de A. Domínguez. Las únicas modificaciones que se han introducido es la traducción de '*mens*' por mente y no por alma y de '*beatitudo*' por beatitud y no por felicidad. El primer número de las referencias a la *Ética* identifica la parte de la obra citada, la letra 'P' se utiliza por proposición, 'Def.' por definición, la 'S' por escolio, 'Praef.' por prefacio.

buto del pensamiento ora bajo el de la extensión» (EIIIP2S). En palabras de Chantal Jaquet: «De la misma manera que sucede con el círculo y con la idea de círculo, el cuerpo y la mente son dos expresiones de una y la misma cosa pero estas dos expresiones no son estrictamente hablando reducibles una a la otra.» (2004, p. 9. [trad. RdP]). Podemos llamar a este aspecto del pensamiento de Spinoza su *no reduccionismo*; cada atributo es una vía de conocimiento.

Después de resumir los remedios de los afectos a partir de lo que puede la razón, Spinoza afirma: «que este amor a Dios [el *amor erga Deum*] es el más constante de todos los afectos y, en cuanto que se refiere al cuerpo, no puede ser destruido sino con el mismo cuerpo» (EVP20S). Es imprescindible percatarse, en primer lugar, del adjetivo ‘constante’ porque el mundo afectivo es un mundo de transiciones y, por otra parte, la apelación al cuerpo que implica este amor: sin cuerpo no hay *amor hacia* Dios. El amor surge directamente de uno de los afectos que Spinoza llama primitivos, esto es, de la *laetitia*, la alegría, y es definido como «la alegría acompañada de la idea de una causa exterior» (EIIIDef.Af.6). Como recordaba Eugenio Fernández (2018), los afectos tienen carácter de encrucijada y el amor en tanto que afecto tiene tanto un componente físico (afección corporal) como cognitivo (la idea que se produce a partir de esa afección).

El *amor hacia Dios* es un concepto que surge en el entrecruce del mundo afectivo, las imágenes y la razón. Este amor es considerado «el más constante de todos los afectos» (EVP20S) y el más potente dado el modo en que ocupa la mente (EVP14). Spinoza resalta el vigor de las imágenes y su relación con el poder de la razón: «A cuantas más cosas se refiere una imagen, más frecuente es y más a menudo se aviva y más ocupa la mente.» (EVP11). El amor hacia Dios es una racionalización del vigor de las imágenes y de la fuerza de los afectos. En el amor hacia Dios, la razón se alía con la imaginación, sirviéndose de sus asociaciones para concebir la idea más potente por más abarcadora e integradora. El *amor erga Deum* se forja a través de la razón o conocimiento del segundo género (EIIIP40S1-2), mediante lo que Spinoza llama *nociones comunes* que aprehenden las propiedades comunes entre las cosas (EIIIP37-40). La proposición clave para comprender este amor afectivo-racional que tiene como objeto a Dios afirma lo siguiente: «La mente puede hacer que todas las afecciones del cuerpo o imágenes de las cosas se refieran a la idea de Dios» (EVP14). Esta es la consecuencia de la capacidad de la mente de ligar las imágenes fundadas en nuestras afecciones corporales a la idea de la Naturaleza.

En términos epistémicos, el *amor erga Deum* es «el sumo bien que podemos apetecer según el dictamen de la razón» (EVP20Dem.). En términos afectivos, este tipo de amor mantiene las características inherentes a la realidad afectiva, esto es, el paso hacia un grado distinto de perfección (EIIIDef.3). Es un afecto que nos ayuda a romper con los efectos nocivos del amor a una cosa singular que monopoliza la esencia o potencia de la mente (EVP9Dem), una cosa que, en definitiva, «está sometida a muchas variaciones y de la que nunca podemos ser dueños» (EVP20S). *Amor erga Deum* en tanto que conocimiento es ‘el afecto más potente’. El resultado del *amor erga Deum* es una mente alegre, auxiliada por una imaginación racionalmente organizada.

II

En cambio, el amor intelectual de Dios no surge de la razón ni parece tener dimensión afectiva alguna (EVP32c). En términos de los géneros de conocimiento, la gran diferencia entre la razón y el entendimiento concierne al conocimiento de las esencias. El conocimiento del tercer género o *Scientia intuitiva* se centra en lo singular. Para Spinoza, la razón no conoce las esencias de las cosas singulares sino aquello que es común entre estas (EIIIL2), mientras que el conocimiento del tercer género conoce la esencia de las cosas singulares. Este conocimiento «procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado

de la esencia de las cosas» (EIIP40S2). Debe enfatizarse que este entendimiento no desliga su objeto del resto de cosas singulares sino que muestra su dependencia de un atributo de Dios o la Naturaleza y, por consecuencia, su inter-dependencia del resto de modificaciones de este atributo.

El amor intelectual de Dios es una comprensión de Dios a través del entendimiento de las cosas singulares: «*Cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios*» (EVP24). Estas palabras señalan directamente a la libertad de la mente, a lo que puede hacer basado en «la sola necesidad de su naturaleza» (EIDef.7), es decir, a su acción. Este amor intelectual se enfoca en el ser conscientes de lo que se sigue necesariamente de la esencia de Dios, incluyendo nuestra mente y nuestro cuerpo. Entender significa aprehender desde dentro el proceso mismo de la Naturaleza, conocer cómo una cosa singular ha llegado a ser y cómo su esencia está comprendida en la idea de Dios.

El término beatitud (*Beatitudo*) que Spinoza introduce en referencia al amor intelectual de Dios no es equivalente a alegría (*Laetitia*). Este último término depende de una transición de nuestra esencia cambiante que corresponde a una modificación de su potencia de actuar, como es el caso en el *amor hacia Dios*. A este respecto, no hay una transición en términos afectivos en el amor intelectual de Dios sino un reconocimiento de nuestra esencia singular como *pars naturae*: entender por uno mismo la necesidad y las conexiones causales que nos ligan al resto de la naturaleza. El amor intelectual de Dios no trae algo nuevo, es el llegar a darse cuenta –llegar a ser conscientes– de la parte de necesidad eterna que es toda cosa singular: entender la necesidad, entender su necesidad. En palabras de Deleuze: «en verdad nos volvemos a encontrar tal como somos inmediatamente y eternamente en Dios» (1999, p. 303). O como lo formula Matheron, el amor intelectual no es algo «que nos llega» sino algo que somos (1997, p. 248.). Por esta razón, el amor intelectual de Dios no tiene comienzo ni final. Tiene que ver con la eternidad interpretada en términos spinozianos: la existencia considerada desde la necesidad (EIDef.8) de lo que se sigue de Dios o la Naturaleza. La eternidad no es *post-mortem*, es lo que somos.

Ambos conceptos de amor presentes en la quinta parte están libres del padecimiento propio de la pasión. En términos estrictos el *amor hacia Dios* no es una pasión, la mente actúa en tanto que tiene ideas adecuadas (EIIP3). Spinoza se refiere a afectos que no son pasiones cuando la mente es la causa adecuada de las afecciones que alteran la «potencia de actuar del cuerpo» (EIII-Def.3). Sin embargo, aunque el amor hacia Dios no sea una pasión es un afecto; el más potente. El *amor intelectual de Dios* no es una pasión pero tampoco es un afecto. Según Spinoza, el afecto implica simultáneamente la mente y el cuerpo. El tipo de amor que Spinoza presenta después de la proposición 20 atiende solamente el aspecto mental. Un amor intelectual tal y como lo concibió Descartes es un amor que no es sensible⁴, un amor que no está basado en las experiencias corporales o imágenes de las cosas. En la línea abierta por Descartes, el amor intelectual spinoziano atiende estrictamente a lo mental e implica la idea de la unión de la mente como parte de la idea de Dios o entendimiento infinito (EIIP11S). La proposición 32 de la quinta parte expresa lo siguiente: «Todo lo que entendemos con el tercer género de conocimiento, gozamos de ello y este gozo va acompañado de la idea de Dios como causa». El gozo (*delectatio*) no es un afecto, es un estado conquistado adquirido mediante un «gran esfuerzo» (EVP42S). Es un estado de culminación en el que la mente obtiene un entendimiento de su ser-parte de la Naturaleza o Dios; no algo que está adjunto a esta sino algo que expresa directamente lo que Dios es, determinado de cierta manera.

Acquiescentia in se ipso, entender lo que podemos hacer reconociendo lo que somos y lo que podemos llegar a ser, es un gran logro de la mente hacia su salud (*salus*), su libertad o beatitud

⁴ Carta a Chanut, 1 de febrero de 1647 (R. Descartes, 2010).

(EVP36S). *Beatitudo* es ese mismo reconocimiento cada vez que somos conscientes de ser la causa adecuada de lo que se sigue de nuestra potencia como *pars naturae*. Aunque no es una estado transicional como los afectos, Spinoza se permite a sí mismo utilizar la palabra *laetitia* (alegría) refiriéndose al amor intelectual de Dios –dice el filósofo «permítaseme emplear todavía la palabra»–, porque, como dice S. James refiriéndose a Spinoza y Descartes: «la actividad intelectual posee una cualidad emocional especial y glorifica la vida de la mente» (1997, p. 207; [trad. RdP]).

El amor no tiene una realidad independiente separada de un ser humano que persevera y es consciente de su propio esfuerzo. En otros términos, el amor se origina en la *cupiditas* (el deseo). Como escribió Remo Bodei: «El hombre, y no Dios, es «amor» en cuanto cumplimiento del deseo que constituye la esencia. El sabio se sabe activamente partícipe de la vida de la naturaleza y ligado a sus semejantes mediante el saber articulado de la necesidad de todas las cosas.» (1995, p. 332). Tomando en consideración que para Spinoza el deseo es la esencia del ser humano (EI-IIDef.Af.1), es posible traducir la diferencia entre el amor hacia Dios y el amor intelectual de Dios en términos de su rol. Hay un *deseo de razón*, esto es, un esfuerzo consciente de adquirir conocimiento mediante las propiedades comunes de las cosas y hay un *deseo de entender*, esto es, un esfuerzo consciente de entender las cosas singulares en relación con la Naturaleza. El primero es un amor afectivo y racional, el segundo es el máximo grado de consciencia que puede alcanzar una cosa singular en tanto que ser humano.

III

Gracias a la lectura de Kuno Fischer en 1881, Nietzsche se familiariza con los usos spinozianos de ‘amor’. Ese mismo año y en el mismo cuaderno en que toma sus apuntes sobre Spinoza le da forma al pensamiento del *amor fati*, que describe de la siguiente manera en la obra que publica inmediatamente después:

Quiero aprender cada vez más a ver lo necesario en las cosas como bello: – me convertiré así en uno de los que hacen las cosas bellas. *Amor fati*: ¡sea este desde ahora mi amor! No quiero emprender guerra alguna contra lo feo. No quiero acusar, no quiero ni siquiera acusar a los acusadores. ¡Que mirar hacia otro lado sea mi única negación! Y en resumen y en total: ¡quiero ser alguna vez sólo alguien que dice sí! (2014, § 276).

El *amor fati* irá ligado desde su surgimiento al eterno retorno de lo mismo: una afirmación sin resentimiento, ni venganza, respecto de lo vivido y al que llamará, a su vez, como el pensamiento y el conocimiento más potente. La frase que Nietzsche utiliza para referirse a la tendencia general que compartía su pensamiento con el de Spinoza –«hacer del conocimiento el *afecto más potente*» (2010 [b])– surge también de la lectura de Fischer. Si intentamos comprender esta expresión a la luz del pensamiento de Spinoza, se tendrá que señalar que este afecto más potente no es el conocimiento a secas sino claramente el *amor hacia Dios*. Ahora bien, ¿hay lugar para una consideración del tipo *Amor dei intellectualis* en Nietzsche? Definitivamente no, a menos que sea una consideración crítica respecto de un amor des-sensualizado que pone en evidencia una vez más los prejuicios de los metafísicos. La excepción se encuentra en el reconocimiento de las vivencias extraordinarias de los filósofos citada al comienzo, en donde la expresión se reduce a *amor dei*. Parecería que Nietzsche tiende a interpretar la expresión como un genitivo objetivo; se trataría de un amor a Dios, más que de un amor de Dios. Por lo que el objeto de este amor entraría en litigio, no se defendería un amor a Dios, sino un amor al destino. Desde los ojos del entendimiento en Spinoza, no tiene sentido pensar un Dios de modo externo, sino que ese amor es lo que somos como parte de Dios o la Naturaleza (EVP36c). Esta íntima-exterioridad o exterioridad-íntima sería otra vía mediante la cual podríamos abordar la diferencia entre el amor hacia Dios y el amor intelectual de Dios. El amor intelectual de Dios no es una decisión –como sí parecería serlo el

amor fati nietzscheano—, es la constatación de mi ser-parte de la necesidad desde la singularidad que expresa la potencia que soy. Se trata de dos maneras distintas de *vivir la necesidad* recogidas en dos maneras distintas de amar.

BIBLIOGRAFÍA

- BODEI, R., *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, trad. I. Rosas, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. H. Vogel, Barcelona: Muchnik, 1999.
- DESCARTES, R., *Libertad y generosidad. Textos morales*, ed. S. Turró, Barcelona: Proteus, 2010.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *La encrucijada de los afectos. Ensayos Spinozistas*, Universidad de Castilla-La Mancha, 2018.
- JAMES, S., *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- JAQUET, C., *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris: P.U.F., 2004.
- MATHERON, A., «L'amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l'«amor erga Deum»», *Les Études philosophiques* 2 (1997) pp. 231-248.
- NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, trad. J. L. Verma, en *Obras completas*, Vol. 3, Madrid: Tecnos, 2014.
- , *Fragmentos póstumos*, Vol. 3, trad. D. Sánchez Meca y J. Conill, Madrid: Tecnos, 2010 [a].
- , *Correspondencia*, Vol., trad. M. Parmeggiani, Madrid: Trotta, 2010 [b].
- SPINOZA, B., *Opera*, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg: C. Winter, 1972.
- , *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. A. Domínguez, Madrid: Trotta, 2000.

QUINTESSENTIAL LOVE IN HEIDEGGER

LUANNE FRANK

University of Texas at Arlington

RESUMEN

Este estudio identifica y examina lo que viene a ser un ejemplo quintaesencial del amor en Heidegger. Lo vemos aparecer brevemente en el *Parménides* (1942-43), importante por su amplia comprensión de la *alétheia*, término tan privilegiado como el de ser, pero nunca antes el foco de las Lecciones de todo un trimestre, donde aparece en una de ellas. Se trata de dos personas unidas por una mirada, que parte de una y es recibida por la otra, en un evento entre dos (el mirar y el recibir), que marca un cierto llegar a ser del que mira. Su mirada, no esencialmente autorreflexiva, no un mirar «sobre» o «a» como si pudiera dominar al otro, es una mirada abierta, un «dejar ser el encuentro» que «aguarda» al otro y, en contraste con el tipo de mirada que tipifica incluso a los auténticos Daseins de *Ser y Tiempo*, sugiere un modo de ser también reconocible como amor, tal como es la suya, pero de una pureza quintaesencial. Revela el modo de ser que refleja la mutación radical heideggeriana de la palabra «resolución» a la luz de la experiencia del nacional-socialismo, después de su dimisión como Rector de la Universidad de Friburgo.

Palabras-clave: *Mirada, amor, encuentro, resolución, alétheia*

ABSTRACT

The following study identifies and examines what it argues is a quintessential example of a Heideggerian love. We find it taking place as a brief scenario late in Heidegger's *Parmenides* (1942-43), important for its extended understandings of *alétheia*, a word all but as privileged in his thought as the word being, but never earlier, as here, the focus of an entire semester Lectures. In one of these, the scenario takes place. It features two persons linked by a look issued by the one and received by the other in a two-part happening (the issuing and the receiving) that marks a certain coming to be of the one who looks. His look, not essentially self-reflective, not a look «upon», or «at», as one that might master the other, is instead an open look, a «letting be encountered» that «awaits» the other, and, in contrast with the sort of look typifying even the authentic Daseins of *Being and Time*, suggests a mode of being also recognizable as love, as is theirs, but of quintessential purity. It reveals a way of being reflecting Heidegger's radically muting of the word resoluteness in the light of his experience of National Socialism after his resignation as rector of Freiburg University.

Key-words: *look, love, encounter, resoluteness, alétheia*

I

THE FOLLOWING STUDY identifies and examines what it argues is a quintessential example of a Heideggerian love, a word that occurs infrequently in Heidegger's philosophy proper¹ and in criticism of it, nor does it appear in the passage that is our focus. This passage occurs in one of Heidegger's most important texts, his Winter Semester 1942-1943 seminar *Parmenides*, the only one of his works in which he offers an extensive understanding of the nature and meaning of another word, one ever noted by him, but never comprehensively explored - a word that before the *Parmenides* was recognized as second in importance only to the word «being» in his thought. By the time of the *Parmenides*, however, it appears to have taken

¹ As opposed to his personal letters to his wife Elfride or to Hannah Arendt.

precedence. Being, Heidegger says there, «comes to presence *out of*» it.² This word is *alétheia*, understood since the Pre-Socratics as «truth».³ It could serve accurately as the title of this seminar. Thus it will be useful to look for a moment at this word.

In the years before the *Parmenides*, Heidegger's references to *alétheia* are ubiquitous and underscore this word's importance for him. These references are typically brief, ranging not, ranging not far from what he will have told us in *Being and Time*, where §44, «Dasein, Disclosedness, and Truth» focuses chiefly on *alétheia* as disclosedness, disclosure, unhiddenness, uncovering, and uncoveredness rather than, as in the tradition, judgement or agreement, as in Aristotle, Aquinas (via Avicenna and Isaac Israeli) and Kant.⁴ Here Heidegger identifies *alétheia* as «the goddess of Truth who guides Parmenides»⁵ (the «of» to be later emphatically deleted when in the *Parmenides* he will identify *alétheia* as, rather, truth itself, goddess).⁶ His focus on *alétheia* continues in the near-decade between his resignation from his rectorate and the *Parmenides*. *Contributions to Philosophy* (1936-38)⁷ and *Mindfulness* (1938-39)⁸ provide examples. A section in *Contributions* devoted to *alétheia* as truth features 34 entries between ten lines and a page.⁹ Also in *Mindfulness* after quoting Pindar addressing *Alétheia* reverentially as «goddess,»¹⁰ Heidegger features additional sections on truth, though adding the concepts «openness» and «the clearing» to its meaning¹¹ and looking at it again in the context of metaphysics.¹²

Then suddenly in the *Parmenides*, foci on *alétheia*'s meanings, thus far limited in length and range, burgeon into a lecture series extending a semester. Identifying and exploring numerous additional understandings to which *alétheia* opens the way become Heidegger's aims. He pursues them through fifteen Lectures, from December 1, 1942 through March 23, 1943.¹³ Thus unleashed, the word's possibilities of meaning become potentially exhaustible.

One of these possibilities emerges as a brief scenario far into the work.¹⁴ We have seen nothing like this before in Heidegger. Here he describes a particular happening, an encounter, issu-

² HEIDEGGER, M., *Parmenides*, tr. André Schuwer & Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana UP, 1992, p. 106. In-text citations henceforth use abbreviated title after full-title mentions, i.e., (*Parm*). Italics in lines quoted indicate emphasis added.

³ The «a» is privative, thus «un» or «non», and renders the literal meaning of *alétheia* non-*lethe*. Heidegger reads the word as consisting of two parts in binary opposition, each, by virtue of its opposition to the other, enables it.

⁴ HEIDEGGER, M., *Being and Time*, tr. John MacQuarrie and Edward Robinson, New York: Harper, 1962, p. 257.

⁵ HEIDEGGER, *Being and Time*, p. 265.

⁶ HEIDEGGER, *Parmenides*, o. c., p. 5.

⁷ HEIDEGGER, *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, tr. Richard Rojcewicz & Daniela Vallega-Neu, Bloomington: Indiana UP, 1989.

⁸ HEIDEGGER, *Mindfulness*, tr. Parvis Emad & Thomas Kalary, New York: Continuum, 2006.

⁹ HEIDEGGER, *Contributions*, pp. 259-91.

¹⁰ HEIDEGGER, *Mindfulness*, p. 7.

¹¹ *Ibid.*, pp. 91-93, 102-3.

¹² *Ibid.*, pp. 336-38.

¹³ I am indebted to Theodore Kisiel (personal communication) for these lectures' dates, from Siegfried Bröse's course notes. I am also indebted to Madalina Guzun and Constantinos Proimos for conversations and communications related to this essay.

¹⁴ HEIDEGGER, *Parmenides*, p. 103.

ing in a form of *alétheia*, the disclosure of a particular emergence, a coming into a form of being. It involves and is enabled by two persons having come into each other's presence, and issues in a form of love recognizable as quintessential. Given the overriding importance of the word «essence» for Heidegger,¹⁵ a quint-«essential» love would be a love of a pure, fundamental sort, a love that would itself be an ultimate ground out of which to exist, and issuing from, possibly even preliminary to, an entity's emerging into a given sort of being. The love of which I speak would be this.

I note before going on that the word «love» here will refer to human rather than cosmic or providential love and though not necessarily love of a romantic sort, not excluding it; that it is not instantaneous but plays out in time; that it is potentially circular.

It marks the emerging into a particular sort of being on the part of one of the two persons noted, and comes about *for* him via an openness on his part *to* the other, an openness suggesting the same potential outcome *for* this other, assuming that their encounter be neither a mere running into, or up against, each other, nor a type of master-slave dis-connection, and that can become an *exchange*, a potential back-and-forth-ness *with* one another. The one's openness frees the other, allowing him his ownmost ownness. This allowing sort of one's openness makes it possible for the one to «appear» in the eyes of the other, and yields the one's coming to be. The one's «appear[ing]» in the eyes of the other brings Heidegger to say that the one then «is.» The one's openness suggests the possible participation of the two in an exchange. What takes place between them is an event. It appears dependent on the apprehension *by* the other *of* the one's openness, and issues in the one's existing in a way that Heidegger sees as unsullied, primordial. Thus its fundamental, its pure, its quintessential character.

This event marks something new for Heidegger: the emergence of a way of being we have not seen, one issuing not from a hardened subjectivity, but from an availability *to* the other implying a type of being-with that as humans they share, but that Heidegger has not previously described - a special type of reciprocity with other humans and with things of the world.

II

It is not, however, until Lecture 11 of February 23, 1943¹⁶ that Heidegger describes the event we speak of. Nonetheless, already since Lecture 10 of February 16¹⁷, its inaugural sentences recapitulating Lecture 9,¹⁸ he has emphasized the essential «reciprocity of the relation» between man and things in the world.¹⁹ And as he had *in* Lecture 9 and would again in Lecture 10, he writes that what «secures [this] relation, the relation between things and man,» is the hand,²⁰ which one might view as man's bridge to being, given that Heidegger ever notes man's essence as tied up with the word. The hand writes the word; the bridge linking things and man: language.

¹⁵ See Parvis Emads and Thomas Kalary's three notably-different discussions of Heideggerian essence in their introductions to their translations of two of Heidegger's works: *Contributions* and *Mindfulness*, and of Heinrich Petzet's *Encounter and Dialogues with Martin Heidegger: 1929-76*.

¹⁶ HEIDEGGER, *Parmenides*, pp. 94-04.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 84-94.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 84-87.

¹⁹ *Ibid.*, p. 84.

²⁰ *Ibid.*

But with Lecture 11 we find the reciprocal relation Heidegger speaks of in Lectures 9 and 10 taking place not between things and man but between men themselves. This is not surprising given his emphasis in *Being and Time* on language and being-with others. But something unexpected occurs here. It is not language that secures humans' reciprocal relation²¹ with things and other humans. The essential, the mediating factor is something different: a look, looking. A given sort of look. It will be what Heidegger will in this encounter call «the human look»,²² and elsewhere in the seminar the «original», the «primordial»look, as opposed to the «ordinary,» the «grasping,» the metaphysically-determined look that presumes a split between subject and object and acts on this basis. It is via his «look», his «looking», that the first of the two persons noted opens himself to the other and toward a potential engagement in a type of love that, for Heidegger, could be quintessential.

Heidegger's description is brief. He identifies the persons in question separately, designating the first-mentioned as «the one who looks»,²³ and as «the encountering person». ²⁴ The other he designates as «the person who is encountering *him*». ²⁵ The look issuing from the one, the encountering person, Heidegger says with an admonitory emphasis brooking no counter, is of a kind that, it seems, *Being and Time* will not have described. This look «in no way means 'seeing' in the sense of representational looking upon and looking at, by which man turns toward beings as 'objects' and grasps them»,²⁶ «a self-accomplished [...] act of re-presenting[...] mean[ing] [...] to bring before oneself and to master, to attack thing». ²⁷ «If man experiences looking [thus,] only in terms of himself and understands looking precisely 'out of himself' as Ego and subject, then looking is a 'subjective' activity directed to objects». ²⁸

If in a different sort of look «man does not experience his own looking...*the human look*, in 'reflection' on himself as the one who represents himself as looking, [and] if instead man experiences the look in non-self-reflectively *letting-be-encountered*, as the looking at him of the person who is encountering him», then his own look, shining into the other, «shows itself as that [look] in which someone *awaits* the other *as counter* [i.e., as counterpart] and via this form of look «appears *to* the other and *is*». ²⁹ The reception by the other of the one's human look enables the one to «appear» and in this sense «be».

Note that each of the two persons here is in play. The encounter is potentially circular. The other's *receiving* of the one's look *marks* the one's «appearing», thus *being*. Note the manner in which Heidegger sets this down: the one «awaits the other as counter, *i.e.*, appears to the other and *is*». This «*i.e.*» is Heidegger's, *i.e.*, his apprehension of a closeness between the open, awaiting look and its being received. ³⁰ The awaiting and the appearing seem to merge in a single, two-part event in his speaking. The other's *registering* the one's «awaiting» look marks the one's having come into, having achieved, a sort of being. It is a special, a non-subjective sort.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 103.

²³ *Ibid.*, l. 10.

²⁴ *Ibid.*, ll. 22-23.

²⁵ *Ibid.*, l. 22.

²⁶ *Ibid.*, ll. 7-9.

²⁷ *Ibid.*, l. 33.

²⁸ *Ibid.*, ll. 16-18.

²⁹ *Ibid.*, ll. 18-24.

³⁰ *Ibid.*, ll. 23-4.

Heidegger paves the way to his insight by referring again and again, often at substantial length in this work, to the subjectivity-oriented way of being that characterizes the times whose way of knowing he comments on repudiatingly in *Being and Time* and thenceforth—his own times, but at the same time those beginning with Plato. This way of knowing—metaphysical—functions, he says,³¹ as the «signless cloud» of oblivion that covers over men's awareness of their mutual regard for each other as humans, prompting their looking *upon* others, looking *at* them as quasi objects, a form of looking that would render an experience of quintessential love impossible.

Nowhere, however, are Heidegger's objections here—to the subjective look that covers over potentially original experience—clearer or more focused than in Lecture 8 proper, of February 2, 1943,³² in an unexpected passage that closes that lecture. Returning to it after focusing on the section we have just examined, introducing the human look that, lookingly, «awaits» the other as counter, rather than reducing him to an object, we see that Heidegger was there already mutedly pointing a direction: to a way of being that could yield the look *toward* the other that «awaits» the other. Here he will already have effected a stunning reversal, one for which, coming as it does in a section tracing meanings that seem but to add to our growing understanding of *alétheia*, we shall have been unprepared. After recognizing and commenting on Pindar's awe at being, «awe over the 'to be'», Heidegger follows with a word «just as essential»: «*aretá*». This he renders as «resoluteness».³³

Hereby ensues a rout: Heidegger repudiates this word. Resoluteness is one of the most influential words in *Being and Time*. We know it best late in that work in its inspirational future-orientedness as «anticipatory resoluteness»,³⁴ where Dasein's being anticipatorily resolute marks its most authentic potential. But resoluteness is a Heideggerian configuration of Nietzschean will, «resolute» being a metaphysical way of being that, after the Pre-Socratics, *covers over* original experience, replaces it, forces it to fall into forgetfulness.

Heidegger *un-*covers Pre-Socratic resoluteness thus: '*Aretá*,' as understood by the Greeks, 'resoluteness,' man's *disclosedness* as determined by *alétheia* and *aidos* [awe], is something essentially different from the modern notion of 'resoluteness,' grounded on man as subject».³⁵ Let us remember, as we hear his words (which are only part of an extended expostulation we here abbreviate), that this «modern notion» of resoluteness of which Heidegger speaks was of course *his own*, as he strategically omits to note: a concept toward which he drove in *Being and Time*, identifying living toward being anticipatorily resolute as an authentic Dasein's finest potential. This was a conviction pointing toward which was part of *Being and Time's* purpose. That it is a Nietzsche-derived notion is not emphasized *there*, but soon emphasized *here*, where Heidegger anathematizes Nietzsche. «The essence of this resoluteness is based on the act of will of man positing himself willfully on himself and only on himself. [It] derives from the will to will [...] is the fixed ordination of the will upon itself and belongs [...] within the essence of the will to will [...] the will to power». It is «not grounded on *alétheia* but on the self-assurance of man as subject», that is, on an Ego-laden subjectivity. «As understood by the Greeks, however, resoluteness, the self-*disclosing* opening toward Being, has another origin of essence, [...] a different experience of

³¹ *Ibid.*, p. 82.

³² *Ibid.*, pp. 71-77.

³³ *Ibid.*, pp. 74-75.

³⁴ HEIDEGGER, *Being and Time*, p. 373.

³⁵ HEIDEGGER, *Parmenides*, p. 75.

Being—one based on[...] awe». ³⁶ This opening toward being will become explicit some pages on as an opening toward the being of the other.

But it is not only the resoluteness of *Being and Time* that Heidegger would repudiate here. In doing so he also casts a shadow over one in particular of the versions of love recognizable *there*: «solicitude». From what we have just seen, the reason may be clear: even an authentic Dasein would be self-oriented if practicing solicitude in the modes described in *Being and Time*. This Dasein need provide himself with no open, awaiting look, one that, received, might invite a return response *from* another, and thus encourage an exchange. Given Heidegger's altered stance on resoluteness, both sorts of solicitude, the one that «leaps in» ³⁷ as well as the one that «leaps ahead,» ³⁸ though proffered with intent to help, render the recipient dependent, though in different ways and to different degrees. In these modes of solicitude the subject is in charge. Both parties, the one and the other, move on a one-way street, the direction indicated by the subject.

To what might one trace this change, this about face on Heidegger's part, his radically reversing the meaning of resoluteness and in this way denigrating the modes of being that in *Being and Time* he recognized as authentic? This reversal cannot *not* have to do with two matters in particular. On the one hand it will have to do with his closely personal recognition of the falseness of National Socialism (with which he once stood in solidarity, aligned his university) —its dissembling, deceitfulness, trickery, will to command, surmount, dominate, oversee (as in supervise, spy upon), its practice of subterfuge, its treachery, ³⁹ its Nietzsche-inspired modes of being. Bitter and relentless, he charges National Socialism with all of the above a diatribe he launches in Lecture 5, of January 12, 1943, recapitulating it in Lecture 6, on January 19. ⁴⁰

It was not at all clear at the *Parmenides*' outset that such a diatribe would be an important part of its purpose. But with Heidegger's early emphases there on «the false», which, however, also enriched his audience's understanding of *a-léthia's* «*lethe*» aspect, he was already driving toward exposing ways of being that he saw the Nazis embodied and that apparently he experienced at their hands after his resignation from the rectorate —we remember that already in 1937 a spy had been assigned to his classes. For his listeners, though, Heidegger was careful to mask his reviling of National Socialism. He presented it as a critique of Rome's empirical juggernaut (presumably intended as code for Germany's enemy the *British* empire), and the diatribe successfully maintained its disguise until the present century. ⁴¹ On the other hand, also influential will have been Heidegger's re-vivification in the early thirties of his high regard for the Pre-Socratics, most specifically the originality of their knowing, their experiencing the world independently of a

³⁶ *Ibid.*, pp. 75-77.

³⁷ HEIDEGGER, *Being and Time*, p. 157.

³⁸ *Ibid.*, p. 158.

³⁹ HEIDEGGER, *Parmenides*, pp. 39-45.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 35-43, 43-45.

⁴¹ Cfr. FRANK, Luanne. «Nietzsche is Said in Many Ways: Nietzsche's Presences in Heidegger's *Parmenides*.» *Heidegger and Nietzsche*. New York: Rodopi, 2012, p. 260. See also Michael Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*. Bloomington: Indiana UP, 1990, p. 177.

subject-object split.⁴² This knowing, primordial in nature, included an ineluctable mutuality of being that man shared with things, and a reciprocity between men and other men. The Pre-Socratics' knowing appears in part linked to Lecture 12's look, on the part of the encountering person, who can await the other, and himself come to be as a result, in part, of this opening look toward, and, in part, of its being received by the other—a look that Heidegger recognizes as human, and as primordial, and that we identify as quintessential. It may resemble the love explored by Unamuno: *un amor sin una causa*, one with no subjectively pre-determined utility.⁴³

It would be remiss to fail to note the work of two other thinkers in particular toward whose insights into humans' comportment in connection with each other Heidegger's, if typified by *Being and Time*, would be shortsighted, but with the *Parmenides* might reward consideration. The first is of course Emmanuel Levinas,⁴⁴ who early saw the self-centeredness of Heidegger's Dasein even in its supposed authenticity, and who would note Heidegger's blindness to the other in the subject's failure adequately to connect with him. A small movement toward original connection the *Parmenides* does appear to offer.

The other thinker is Jean-Luc Marion,⁴⁵ whose *Erotic Phenomenon* argues the sometime requirement that one be loved before one's existing can be fundamental, primordial—before, as it were, one might inhabit one's existence adequately.

BIBLIOGRAPHY

- FRANK, Luanne. «Nietzsche is Said in Many Ways: Nietzsche's Presences in Heidegger's *Parmenides*» in *Heidegger and Nietzsche*, pp. 247-62. New York: Rodopi, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, tr. Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu. Bloomington: Indiana UP, 2012.
- . *Letters 1935-1975: Hannah Arendt and Martin Heidegger*, tr. Andrew Shields. New York: Harcourt., 2004.
- . *Letters to his Wife: 1915-1970*, tr. R.D.V Glasgow. New York: Columbia UP, 2008.
- . *Parmenides*, tr. André Schuwer and Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana UP, 1992.
- . *Mindfulness*, tr. Parvis Emad and Thomas Kalary. New York: Continuum, 2006.
- JACOBS, David C., ed., *The Presocratics After Heidegger*. Albany: SUNY P, 1999.
- KORAB-KARPOWICZ, W. Julian. *The Presocratics in the Thought of Martin Heidegger*. New York: Peter Lang, 2017.
- LEVINAS, Emmanuel. *Humanism of the Other*, tr. Nidra Poller. Champaign: U of Illinois P, 2003.
- MARION, Jean-Luc. *The Erotic Phenomenon*, tr. Stephen E. Lewis. Chicago: U of Chicago P, 2007.
- ZIMMERMANN, Michael. *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*. (Bloomington: Indiana UP, 1990).

⁴² On Heidegger and the Pre-Socratics, see especially Julian W. Korab-Karpowicz, *The Presocratics in the Thought of Martin Heidegger* (New York: Peter Lang, 2017). See also David C. Jacobs, ed., *The Presocratics After Heidegger* (Albany: SUNY P, 1999).

⁴³ Cfr. GARCÍA CASTILLO, P. «El amor en la filosofía griega», in this volume, *La filosofía y el amor*, pp. 29-38.

⁴⁴ Cfr. LEVINAS, E. *Humanism of the Other*, tr. Nidra Poller. Champaign: U of Illinois P, 2003.

⁴⁵ Cfr. MARION, J.-L., *The Erotic Phenomenon*, tr. Stephen E. Lewis. Chicago: U of Chicago P, 2007.

LA RELACIÓN LITERARIA, FILOSÓFICA Y HUMANA ENTRE VICTORIA OCAMPO Y ORTEGA Y GASSET

SARA JÁCOME GONZÁLEZ
Universidad de Salamanca

RESUMEN

Victoria Ocampo, ineludible referente del género autobiográfico, permite, a través del análisis de su relación literaria, filosófica y humana con José Ortega y Gasset, comprender el concepto de amor elaborado por el filósofo madrileño que se condensa en su obra *Estudios sobre el amor*. Las tensiones que entre ambos personajes surgen a nivel personal, ideológico y conceptual dibujan un esquema de encuentros y desencuentros a través del cual entender con mayor profundidad las emociones que, según Ortega, y a pesar de las dificultades que se presentan a continuación, es filosóficamente necesario distinguir: el amor y el enamoramiento.

Palabras clave: *Amistad, amor, amor-pasión, cristalización, enamoramiento.*

ABSTRACT

Victoria Ocampo, an unavoidable referent of the autobiographical genre, allows, through the analysis of her literary, philosophical and human relationship with José Ortega y Gasset, to understand the concept of love elaborated by this philosopher, as condensed in his work *Estudios sobre el amor*. The tensions that arise between the two characters at a personal, ideological and conceptual level draw a scheme of encounters and disagreements through which to understand in greater depth the emotions that, according to Ortega, and despite the difficulties presented below, it is philosophically necessary to distinguish love and falling in love.

Keywords: *Friendship, love, passion-love, crystallization, falling in love.*

I

EL AMOR ES UNA TEMÁTICA que ha nutrido históricamente la literatura y el arte y que ha supuesto, asimismo, un problema clave para la filosofía desde sus inicios. Muchos son los pensadores que a lo largo de la historia se han preocupado por comprender esta poderosa dimensión de lo humano que se inclina hacia la región de lo inefable. Ciertamente es que lo verdaderamente importante suele situarse en el límite de lo inteligible, de lo que no llega a nosotros sin ocultar su misterio, su profundidad inaccesible, haciendo de ello un problema auténtico, una cuestión de alcance filosófico.

El propósito de este estudio es abordar la relación literaria, filosófica y humana entre dos autores especialmente relevantes en el contexto cultural hispánico de principios del siglo XX. Nos ocuparemos, de este modo, del pensamiento de José Ortega y Gasset, autor de los famosos *Estudios sobre el amor* y de Victoria Ocampo, una figura que, como la de muchos otros autores contemporáneos en lengua española, urge rescatar de la desmemoria histórica en la que por motivos en ocasiones inexplicables y, otras veces, simplemente injustos, vemos disiparse su obra, por un lado, en medio de una cultura canónica instituida, un tanto hermética e impermeable y, por otro, de *bestsellers* y superficialidad. La intención es, pues, la de vindicar una de las figuras más representativas de la cultura hispanoamericana del siglo XX y este propósito puede resultar, en primera instancia, sorprendente. Efectivamente, el nombre de Victoria Ocampo es sobradamente conocido y, sin embargo, esta vindicación es pertinente, puesto que quizá sea precisamente su

fama en otros ámbitos la que encubre su obra literaria. Victoria Ocampo, a la que Ortega se referiría bajo los pseudónimos de «Salomé sagitaria», «mujer *lionne*» o «la Gioconda Austral», es una talentosa escritora y un ineludible referente de un género que poco a poco ha adquirido su merecido lugar en la historia de la literatura: el autobiográfico.

Ortega, quien en 1932 –curiosamente, el año en que publica también *Goethe desde dentro*– que su «narración adquiere por veces un cariz autobiográfico», afirma, nada más y nada menos, que «la autobiografía es el superlativo de la razón histórica» (V, 89)¹. Pero esta consideración de la autobiografía no habría sido siempre tan halagüeña, como tampoco lo sería la de la biografía. A este respecto, es interesante referirse a la figura de Ernest Renan, importante escritor, filólogo, filósofo e historiador francés dentro de la formación y de la obra orteguiana. La referencia al ensayo que porta su mismo nombre, «*Renan*», puede servirnos para ver la progresión de la consideración de Ortega respecto a esta realidad.

Ortega escribe una serie de seis artículos que publicará en el periódico *El Imparcial*, entre octubre de 1908 y marzo de 1909. Esta tirada de publicaciones será compilada posteriormente en su obra *Personas, obras, Cosas*, de 1916 y constituye el primer texto de Ortega que tendrá la categoría de «ensayo». Junto al de «*Adán en el paraíso*» de 1910, «*Renan*» supone, en palabras de Julián Marías, «un nivel nuevo», una «declaración de independencia»² en la que el autor madrileño comienza una trayectoria filosófica original. Para Marías, en estos textos puede encontrarse *avant la lettre* un giro hacia una nueva forma de pensar propiamente orteguiana, así como un nuevo tratamiento de ciertas realidades que continuaría en su filosofía original posterior y la aparición de conceptos y temáticas que se tornarían con el tiempo centrales y recurrentes. Uno de estos giros esenciales puede verse en torno a la consideración biográfica de las personas, que comienza, aquí, con el propio Renan. Así, «*Renan*» es un testimonio de la activación dentro de la obra orteguiana, en el que, por primera vez, el filósofo mostrará un interés por la personalidad genuina de un *yo* concreto, biográfico, en su intimidad autoconsciente y es, en este mismo sentido, precursor del que a este respecto se convertiría en el texto más famoso, y que citábamos con anterioridad: *Goethe desde dentro*.

Recordemos que, en esta época tan temprana, a la que Ferrater Mora se referirá como el periodo objetivista, Ortega afirmaba el primado de las cosas y de las ideas sobre los individuos. En «*Renan*» todavía puede observarse esta tendencia. De hecho, la publicación de 1916 aparece con dos notas a pie de página escritas por el propio Ortega y fechadas en 1915, en las que el autor rectifica sobre sus impresiones objetivistas y los ataques derivados contra la subjetividad. «He aquí un pensamiento que hoy me parece muy equívoco» (II, 33) escribe, en primera instancia y, ante la repetición de su dictamen, poco después, reitera: «Repito que esto es blasfemia».

Si atendemos a las consideraciones de Ortega en torno a la persona de Renan, podemos, sin embargo, observar este nuevo posicionamiento ante lo subjetivo, expresado, de forma prematura, en este primer ensayo. Ortega retoma su posicionamiento inicial –objetivista– al escribir: «En general, decía al principio, son más interesantes las obras que los autores y de más valor» y, sin embargo, prosigue: «Los grandes creadores suelen verterse casi íntegramente en su labor. Nada extraño parecerá, en consecuencia, que los modelos de la orfebrería espiritual, raros de por sí, se hallen a veces en hombres de mediocre facultad productora» (II, 35).

¹ Esta cita puede encontrarse en la página 181 del Tomo II de las *Obras completas* editadas en diez volúmenes por la editorial Taurus y la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón entre los años 2004 y 2010. En adelante, todas las referencias a esta edición se señalarán en el cuerpo del texto indicándose entre paréntesis el tomo en números romanos y el número de página en números arábigos.

² Julián MARIAS, *Ortega. I. Circunstancia y vocación*, Madrid: Alianza, 1960, p. 346.

Ortega se refiere en esta ocasión a las personas, a la intimidad y subjetividad de una individualidad concreta como una obra de «orfebrería espiritual» y, en este sentido, nos invita a pensar el ser humano como un proyecto de estética existencial. Con esta metáfora, Ortega inicia una trayectoria filosófica en la que el hombre, libre y lanzado a la existencia, a la circunstancia, ha sido dotado de una vida que, sin embargo, le es dada vacía. Esta vida proporciona al ser humano un material al que dar forma, como si de una obra de arte se tratara, salvo que, en este caso, no es el golpe del cincel el que esculpe la materia, sino el acto de nuestra elección, el *quehacer* con el que, inevitablemente, ocupamos nuestra vida y que nos constituye como personas.

Para Ortega, Renan es «uno de estos casos raros» en los que, en esta época tan temprana, Ortega admite la existencia de un *yo* concreto –de una persona– cuya importancia y valor es superior y, en cierto modo, independiente, del de sus obras: «En él atrae [...] su forma psicológica, su ecuación interna, la composición armoniosa de su alma. Preferiríamos ser Renan a haber escrito sus libros» (II, 35).

II

El caso de Victoria Ocampo puede ser tenido en cuenta de forma análoga al de Renan. Ortega publicaría el trabajo de Victoria Ocampo sobre Dante, titulado *De Francesca a Beatrice* en 1924 y al año siguiente ella publicaría *La laguna de los nenúfares*. Ambos trabajos traducidos del francés, a petición de Ortega, por Ricardo Baeza. Si atendemos al epílogo que el filósofo madrileño escribe al libro de Victoria Ocampo, *De Francesca a Beatrice*, podemos observar que la admiración de Ortega por la autora no termina –y quizás tampoco comienza– en sus letras, sino que admira en ella, efectivamente, esa «ecuación interna», esa «composición armoniosa de su alma» que hacía de Renan un sujeto digno de ser descubierto e imitado:

Nos ha guiado usted maravillosamente por esta triple avenida de tercetos estremecidos, poniendo aquí y allá con leve gesto, un acento insinuante que daba como una perspectiva al viejo espectáculo. Claro que algunas veces nuestra mirada dejaba las figuras de Dante para atender a los gestos de usted, después de todo, lo mismo que hizo el poeta con su mejor guía. (III, 725).

Ortega expresa su rendida admiración por el «extraordinario estilo» de Victoria Ocampo. En esto se diferencia del caso que proponíamos anteriormente con Renan. Sin embargo, Ortega no sólo admirará la obra ocampiana, a la que halaga desde ese «apetito, tal vez inmoderado» (III, 725), sino que invierte buena parte de su prosa –en su epílogo en forma de carta abierta que ocupaba casi un tercio de la publicación completa– en admirar las cualidades de ese *yo* concreto que era Ocampo. Como en el caso de Renan, era Ocampo una figura a imitar, si no por todos, al menos, por la mitad de la población, en concreto, la femenina, tal y como puede verse en la expresión de Ortega: «Es usted, señora, una ejemplar aparición de feminidad. Convergen en torno a su persona con gracia irradiante las perfecciones más insólitas» (III, 726).

Efectivamente, el texto de Ortega no sólo habla sobre la obra que cierra –*De Francesca a Beatrice*–, ni sobre su autora, sino que se permite, en varios momentos, plasmar su visión sobre el papel de la mujer en el mundo. Opiniones que, sin duda, no dejaron de chocar a Victoria Ocampo así, ante los halagos desplegados en el *Epílogo*, Ocampo contestó con silencio³. En este silencio se pueden rastrear dos cosas. La primera es el desconcierto ante la opinión de Ortega so-

³ La relación quedaría sumida en este silencio durante diez años, después de los cuales la amistad se retomó, lo que no quiere decir que Ocampo dejase de mantener sus reservas en cuanto al papel en que Ortega relegaba a la mujer.

bre el papel de la mujer en el mundo y que se expresa en frases como esta: «El oficio de la mujer, cuando no es sino mujer, es ser el concreto ideal («encanto», «ilusión») del varón. Nada más. Pero nada menos (III, 731)».

Victoria Ocampo consideraría este tipo de consideraciones –con mucha razón– machistas y antifeministas. Sin embargo, como decíamos, esta no es la única razón que explica el silencio guardado por Victoria –un silencio que haría sufrir a Ortega, tal y como le constaba a Ocampo, pues Ortega lo habría compartido con su amiga María de Maeztu–. La segunda, y no por ello menos importante, sería debida a un indeseable incidente que se habría producido, años antes, poco después del primer viaje de Ortega a Argentina, en 1916. Ortega habría escrito entonces una carta a una amiga de Victoria Ocampo en la que expresaba la pena que le causaba ver a Victoria perder el tiempo «encaprichándose con un hombre de un nivel intelectual inferior al suyo». Victoria Ocampo estaba ya por entonces enamorada de Julián Martínez, primo de su marido, Bernardo de Estrada. Por ello escribe: «el resultado de esa torpeza (rara en Ortega), o de esa falta de tacto, fue grave: dejé de escribirle totalmente»⁴.

Cuando Ortega llega a Buenos Aires tenía treinta y tres años, ella, veintiséis, y desbordaba juventud y belleza naturales, realzada esta última por el brillo sutil que le daba el amor compartido con Julián Martínez: «La carne se ilumina de felicidad [...], estaba sobre mi piel, en mis ojos, en la risa de mi boca, circulaba en mi sangre toda. Era yo una mujer radiante y melancólica en ciertos momentos, atenta y ausente a la vez. Por consiguiente enigmática»⁵.

Ortega queda prendado de Victoria Ocampo, y la descripción de sí misma que da y que considera, en realidad, producto de su sentimiento por Julián Martínez, se convertirá en ejemplo, para Ortega, de lo que es una «mujer interesante» en la cultura del amor que desarrollará después y que se ve concentrada en su obra *Estudios sobre el amor*.

La cita anterior, que hace clara referencia a Julián Martínez, prosigue refiriéndose a su primer encuentro con Ortega.

Al conocer a Ortega quedé atónita ante su inteligencia efervescente que bebía a traguitos por el cosquilleo de agua mineral que me producía. Esa inteligencia estaba en su mirar, en los gestos de sus manos que parecían dibujar en el aire sus frases o detener su vuelo. La cabeza poderosa, demasiado pesada para un cuerpo ligeramente debajo de la altura media, atraía la mirada, pues daba la sensación de que allí pasaba de continuo algo. Era como estar delante de una chimenea encendida: uno sigue el baile de las llamas⁶.

En aquel entonces, y es posible que no podamos afirmar esta situación como superada, una admiración expresada de manera tan poética y a la vez claramente por parte de una mujer y hacia un hombre era muy fácilmente malinterpretada y confundida. Victoria Ocampo intentó sin duda advertir de este error. Ella le había propuesto a Ortega ««una amistad», con ímpetu infantil. Sentía por él además de admiración, de fascinación, amistad. Ortega pareció aceptar». Y, sin embargo, en una carta de Ortega que Victoria Ocampo cita en su *Autobiografía* leemos lo siguiente.

Me anuncia usted que soy reo de *lo más grave*, de confundir. El fundir no me espanta. Pero tanto más me espanta confundir y si lo confundido *es lo único*, entonces me aniquila. No obstante, del

⁴ OCAMPO, V., *Darse. Autobiografía y testimonios*. Selección y prólogo de Carlos Pardo. Madrid: Fundación Banco de Santander, 2016, p. 177.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

fondo de mi aniquilación, extraigo fuerzas para intentar corregirme, para aprender a disociar. Esté segura que ni esfuerzo, ni lealtad, ni probidad habré de escatimar⁷.

Es la propia Victoria Ocampo la que nos explica la raíz de esta confusión:

Tal vez ignorara (como la mayoría de los hombres) hasta qué punto era yo capaz de apasionarme (al margen de la pasión amorosa) por un libro, una idea, un hombre que encarnara ese libro, esa idea, sin que mi pasión invadiera otras zonas de mi ser. Esas zonas parecían tener sus leyes, sus exigencias, oponían su veto de acuerdo con su naturaleza. Si el hombre-libro-idea no era aceptado por esa otra parte de mí misma (la zona de la limalla de hierro y de cierto tipo de afinidades), la distancia era definitiva en ese sector. No pasaría las fronteras. Esto ocurrió con Ortega⁸.

Encontramos aquí, además de esta suerte de paralelismo entre el hombre-libro-idea y aquella obra que citábamos con anterioridad de 1916: *Personas, obras, cosas*, la razón por la cual Victoria no llegaría nunca a traspasar aquella amistad, admiración y fascinación que ella misma anunciaba y proponía. Victoria escribe en 1931 una carta a Ortega que incluirá –gracias a la colaboración de Soledad Ortega, con quien mantendrá una amistad heredada– dentro de su *Autobiografía*. En ella escribe: «Las traiciones de mi carne a mi inteligencia y de mi inteligencia a mi carne, me han empujado hacia el reino del espíritu». Para Victoria, lectora de Henri Beyle, más conocido por su pseudónimo, Stendhal, el amor verdadero era el amor-pasión y, por tanto, debía existir una atracción tanto a nivel espiritual, como físico. Hablando de Julián Martínez dirá: «No necesitaba la Boca sino «il disiato riso» (la ansiada sonrisa), que iba más allá de los labios»⁹. «Desear la sonrisa de la boca es desear esa boca en su expresión. Imposible desear así sin amor»¹⁰. Ocampo sugiere que el punto culminante de este amor-pasión reside en la plena y absoluta conexión de cuerpo y espíritu entre dos personas que se aman. Victoria juega así con la sinécdoque en la que la parte: boca/sonrisa, es tomada por el todo: cuerpo/espíritu. Para ella, ambas dimensiones tenían un peso esencial en una relación amorosa. No era suficiente la primera sin la segunda, y viceversa. Efectivamente, para Victoria, de entre los cuatro tipos de amor enumerados por el Stendhal en su obra *Del Amor* (amor-pasión, amor-placer, amor-físico, amor-vanidad), sólo el amor-pasión sería, como para el propio Stendhal, en rigor legítimo.

También Ortega y Gasset será lector de esta obra stendhaliana. En 1926 publica una serie de artículos que conforman su ensayo «Amor en Stendhal», donde se propone hacer un análisis adecuado sobre la teoría central expuesta en la citada obra stendhaliana, a saber: la teoría de la cristalización. Stendhal defiende la cristalización como «la operación del espíritu que en todo suceso y en toda circunstancia descubre nuevas perfecciones en el objeto amado» y, para explicárnoslo mejor, enuncia la famosa metáfora que dará nombre tanto a su teoría como al tomo III de la *Autobiografía* de Victoria Ocampo:

En las minas de Salzburgo, se arroja a las profundidades abandonadas de la mina una rama de árbol despojada de sus hojas por el invierno; si se saca al cabo de dos o tres meses, está cubierta de cristales brillantes; las ramillas más diminutas, no más gruesas que la pata de un pajarillo,

⁷ Victoria OCAMPO, *Autobiografía*, selección, prólogo y notas de Francisco Ayala, Madrid: Alianza, 1991, p. 200.

⁸ *O. c.*, p. 199-200.

⁹ OCAMPO, o. c., 1981, p. 64.

¹⁰ OCAMPO, o. c., 1981, p. 78.

aparecen guarnecidas de infinitos diamantes, trémulos y deslumbradores; imposible reconocer la rama primitiva¹¹.

Para Ortega, este planteamiento cae en los dos errores propios del Romanticismo: el idealismo y el pesimismo. La crítica orteguiana a esta teoría amorosa que encontramos en el texto *«Amor en Stendhal»* nos permite entender con mayor profundidad el concepto filosófico del amor en el pensamiento de Ortega y Gasset.

Ortega define la teoría de la cristalización como idealista en tanto que enuncia que el enamoramiento surge a través de la proyección de perfecciones inexistentes sobre una persona y por tanto «hace del objeto externo hacia el cual vivimos una mera proyección del sujeto». Ortega critica como error básico de la teoría de la cristalización, por tanto, su dimensión de «solución imaginaria». Así mismo, critica el pesimismo de la visión stendhaliana, que llega a comparar el amor con una enfermedad y a proponer, en consecuencia, consejos para procurar la curación del enfermo enamorado.

El amor, para Ortega, lejos de ser una enfermedad, un pozo donde brotan los cristales ilusorios y traicioneros, es fuente de lucidez y vía de conocimiento. Quien ama conoce toda virtud –y defecto– del objeto amado y, sin embargo, no es ésta la causa del amor, sino que es el amor el motor de dicha cognición. Sin embargo, las consideraciones sobre la autora que hemos podido descubrir hasta ahora –y aun muchas otras, como la que puede leerse en testimonios como el siguiente: «Es su corazón, señora, un nido de perfectos entusiasmos y rigurosos desdenes» (III, 726)– nos invitan a presentar algunas dudas. Ortega se refería a Victoria Ocampo bajo diversos pseudónimos. Uno de ellos: «la Gioconda Austral», dio lugar al rótulo distintivo de «Gioconda de las Pampas» del que, años más tarde, Ocampo querría desprenderse pues sentía que, de algún modo, la «inventaba». ¿Cabría, desde esta perspectiva, considerarse que, en cierto modo, Ortega hubiera podido cristalizar a Victoria Ocampo?

BIBLIOGRAFÍA

- CAMPOMAR, M., «Victoria Ocampo en la cultura del amor de Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos* 3 (2001) pp. 209-290.
- MARÍAS, J., *Ortega. I. Circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza 1960, p. 346.
- OCAMPO, V., *Autobiografía*, Buenos Aires, Sur, 1981, tomo III.
- , *Autobiografía*, selección, prólogo y notas de Francisco Ayala, Madrid, Alianza, 1991.
- , *Darse. Autobiografía y testimonios*, Madrid, Fundación Banco de Santander, 2016.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, Madrid, Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010, Tomo I-Tomo X.
- STENDHAL, *Del amor y Ortega y Gasset, Amor en Stendhal*, Traducción, prólogo y notas de Consuelo Berges, Madrid, Alianza, 1973.
- VÁZQUEZ, M. E., *Victoria Ocampo. El mundo como destino*, Buenos Aires, Seix Barral, 2002.

¹¹ STENDHAL, *Del amor y Ortega y Gasset, Amor en Stendhal*, Traducción, prólogo y notas de Consuelo Berges, Madrid: Alianza Editorial, 1973, p. 101.

LOVING, ABILITIES AND ARISTOTELIAN HABITUS

ANNA MENSE

Justus-Liebig-University Giessen

ABSTRACT

The idea that we have to cultivate our loving in order to flourish in intimate relations (cf. Fromm 1956) might not sound very interesting at first sight. The thought loses its apparent triviality though when looking at instances, in which peoples' intimate relations seem to be loving and not loving at the same time. Such relations might be characterized by, for example, togetherness, reciprocity, permanence and particularity and *none the less* fail in their loving performance in a way that produces anguish, helplessness, harm and inhibition (cf. Moser 1981)¹. I therefore argue (I) that there are good reasons to think about love as mutually performed actions instantiating a set of abilities and creating a personal relation. The idea to develop one's capacity to love by means of performing what could be love and thereby practicing certain abilities, reminds of how Aristotle describes the formation of a virtuous character and habitus (cf. Aristotle 2014). In this essay I want to test this idea, which can be reformulated as the following: (II) Cultivating one's abilities to love contributes to set up a loving habitus beyond the scope of an intimate relation and applying to a social sphere. Clarifying (I) and (II) might help to gain a more profound understanding of the concept of love as well as the conditions under which loving can be projected onto a social sphere (cf. Nussbaum 2013, Honneth 2011).

Key-words: *abilities to love, habitus, reciprocity, social sphere*

RESUMEN

La idea de que tenemos que cultivar nuestro amor para que florezcan las relaciones íntimas (cfr. Fromm, 1956) puede no sonar muy interesante a primera vista. Esto pierde su aparente trivialidad cuando vemos ejemplos en los que las relaciones íntimas parecen ser amar y no amar al mismo tiempo. Tales relaciones se podrían caracterizar como, p. ej., cercanía, reciprocidad, permanencia y particularidad y *no menos* como fracaso en su realización de tal modo que producen angustia, indefensión, daño e inhibición (cfr. Moser, 1981). Mis argumentos son (I) que hay buenas razones para pensar sobre el amor como acciones mutuamente realizadas que ejemplifican un conjunto de habilidades y constituyen una relación personal. La idea de desarrollar nuestra capacidad de amar por medio de la realización de lo que podría ser amor y por tanto practicando ciertas habilidades recuerda cómo describe Aristóteles la formación de un carácter y hábito virtuosos (cfr. Aristóteles, 2014). Aquí, quiero probar esta idea, que se puede reformular así: (II) Cultivar nuestras capacidades de amar contribuye a establecer un hábito que excede la relación íntima y se aplica a la esfera social. Aclarar (I) y (II) puede contribuir a ganar una comprensión más profunda del concepto de amor así como de las condiciones en las cuales amar puede proyectarse en la esfera social (cfr. Nussbaum, 2013, Honneth, 2011).

Palabras-clave: *capacidades para amar, hábito, reciprocidad, esfera social*

1. INTRODUCTION

IN THE FOLLOWING I want to reflect upon the question whether interpersonal loving, that is loving between at least two persons, may contribute to evolving a posture or an attitude that can be called solidary, communal or loving. I'll be trying to describe loving relations in a way

¹ Such instances challenge the clearly idealised concept of love that has been promoted by the analytic tradition (cf. Frankfurt 2005, Solomon 1981 and 1988, Velleman 1999 and 2008), since they suggest the *compatibility of love and deficiency*. One way of dealing with such deficiency is to move on from an idealised concept of love towards an understanding of *loving* in terms of abilities and their instantiation, which are inherently prone to failure. Awarding failure as an option of instantiating abilities within acting is a theoretical move made more frequently in descriptions of *akrasia* as failure of self-mastery (cf. Aristotle 2011), error as failure of knowledge (cf. Kern 2006) and self-deception as failure of self-determination (cf. Beier 2010).

that firstly allows a maximum of diversity in how people actually shape their relations, and secondly in a way that anticipates that potential failure in loving relations may just be incidents of *learning* without conceptually disqualifying them as being part of a *loving practice*.

In the introduction to her book *Constructing Love, Desire and Care* Martha Nussbaum argues that no society can afford *not* to *cultivate* sympathy and care and that a society *does* need all the love and sympathy it can mobilise.² In the same spirit Erich Fromm argues in *The Art of Loving* that loving needs to be *cultivated*.³ Fromm emphasises that it's a misbelief to think waiting for the right object in order to being able to execute one's loving, is enough for loving.⁴ Fromm criticises the idea that if only the right person appeared loving would work automatically.⁴ I want to be serious about this particular thought and ask why a person should be able to love another person, for instance in the social form of a romantic couple, if he or she neither *practices* loving in other social form as for instance in friendship, in a family or in loving interaction with one's fellow human beings. In short: *where should the loving be coming from?* A common idea, with which I get in conflict easily, is the idea that loving is only a feeling or an emotion that is part of humans' nature. At some point everybody is *falling* in love and then you'll be needing a little bit of luck that the beloved will reciprocate and a little bit of luck that the feeling will be stable.

The model I am suggesting is different from that. I will be talking about love as a *relation* between at least two subjects that has the four qualities of *personality, reciprocity, togetherness* and *endurance*. The loving relation is created by the *actual activities* of the respective people, whereas these activities are dependent on the *peoples' abilities*. This way the cultivation of loving abilities works upon the actual *mutual performance* of people and therefore upon their shaping of the relation.

In the first part of my essay I want to explain this image of the loving relation and the respective aspects and abilities. In the second part I will suggest to bring together the idea of cultivating one's own loving with the forming of an Aristotelian *héxis* or habitus. Critical questions that I enjoy thinking about at the moment and that I find worthwhile to direct at my approach are the following: if my speaking of cultivating one's abilities is sound and if the idea of a loving *héxis* makes sense in any way (i) is romantic love shattered by learning, practice and work? (ii) Is the cultivation conception in danger of favouring self-optimisation? (iii) Is the particularity of the beloved endangered by the lover's stable disposition to love?

2. THESES 1: THERE ARE GOOD REASONS FOR ANALYSING LOVE IN TERMS OF ABILITIES AND THEIR PERFORMANCE

The main idea of my approach is based on Fromm's hypotheses that loving abilities need to be cultivated in order to flourish in intimate relations.⁵ Fromm connects his hypotheses with the psychoanalytic assumption that a successful disengagement with the parental figures is necessary in order to love. Unsuccessful parental disengagements result in a variety of *neurotic loving*.⁶ With the category of *neurotic love* Fromm introduces a *topos* that can also be found in psychoanalysis as

² Cfr. NUSSBAUM, Martha Craven, «Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge», in: *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge*, Stuttgart: Reclam, 2002, p. 12.

³ Cfr. FROMM, Erich (1956), *Die Kunst des Liebens*, Frankfurt am Main: Ullstein, 1980, for example p. 11.

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 12.

⁵ Cfr. *Ibid.*

⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 106.

for instance in Tilmann Mosers *Levels of Proximity*⁷, in psychology investigating on pathologies of attachment or in cultural studies as for instance in Byung-Chul Han's *The Agony of Eros*.⁸ In philosophy though, the topos is hardly mentioned.⁹ In fact, talking of *cultivation* seems to make sense especially if there is a *conflict* and if the lived reality of loving diverts from what is medially distributed as *real* or *true* love¹⁰ – or from what *philosophers* have to say about love.

In his worthwhile book *The Reasons of Love*, for instance, Harry Frankfurt describes love as a *modus of interest-free care* that becomes paradigmatically manifest in parents' love for their children.¹¹ For Frankfurt *romantic* or *sexual* relations are no authentic paradigms of love but connected with such confusing elements as for instance infatuation, lust, obsession, possession and dependence, that they do *not* belong to the *nature* of love.¹² Thereby Frankfurt posits an idealised conception of love and excludes aspects the cultivation of which might be real challenges in intimate relations and by means of which loving subjects could actually and maybe *have to* grow and thrive. Infatuation, lust, obsession, possession and dependence – these are *real existing* facets of loving that do *not* mark an area that is not love, but *indicate* what love *can* also look like because loving is something that people perform relatively to their abilities and it is the nature of abilities that their actualisation in an activity might fail – just as it is the case in error, self-deception or Aristotelian akrasia.¹³ The possibility of failure indicates that love is no flawless entity or a trouble-free emotion, an on or off button. Looking at instances of conflict helps to see what the common ground of a successful or unsuccessful performance is – which is, amongst others, human abilities. Good examples for failure in loving I find in Moser's *Levels of Proximity*, in Ingeborg Bachmann's novel *Malina*, in Elfriede Jelinek's novel *The Pianist*, in Wim Wender's movie *Paris, Texas*, or for those, who are short on time, in Lauryn Hill's song »Ex-Factor« from the record *The Miseducation of Lauryn Hill*.

3. SUGGESTION: TO BREAK DOWN THE IDEALISED CONCEPT OF LOVE INTO A TERMINOLOGY OF ABILITIES AND THEIR ACTUALISATION IN ACTIVITIES IN THEREBY CREATED RELATIONS

In order to allow for the possibilities of failure, lived diversity, personal growth and learning it seems to be helpful to leave the content of a loving relation as open as possible. My suggestion is to understand loving as a *personal, reciprocal relation* that is characterised by *enduring togetherness*. With this phrasing I emphasise two things: first of all I foreground that love is something people *actually do*, it is *loving* and no abstract entity. Secondly I draw attention to the idea that

⁷ Cfr. MOSER, Tilmann, *Stufen der Nähe. Ein Lehrstück für Liebende*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

⁸ Cfr. HAN, Byung-Chul, *Agonie des Eros*, Berlin: Matthes & Seitz, 2012.

⁹ Aaron ben-Ze'ev's and Ruhama Goussinsky's book *In the Name of Love* (2008) is one rare example of philosophers elaborating on the negativity of love and the possibility of love to include all sorts of negative emotions as well as the compatibility of loving and hating the same person (chapter three).

¹⁰ Cfr. Ibid. The authors present an analysis of romantic ideology that they claim to be widely distributed in contemporary Western society.

¹¹ Cfr. FRANKFURT, Harry G., *Gründe der Liebe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, pp. 47ff.

¹² Cfr. Ibid., p. 48.

¹³ For instance Andrea Kern investigates knowledge as the ability of forming epistemic judgment with the possibility of fallacy (Kern, 2006), Kathi Beier argues that self-deception is only possible because people have the ability to determine their self (Beier, 2010), and in the *Nicomachean Ethics*, book 7, Aristotle elaborates on *akrasia* as regressive self-mastery (Aristoteles 2009, Stocker 2000).

loving is something that happens *between* people and is not a subject's state of mind or feeling the content of which is that You Love is not sufficiently described by referring to an individual state or a bundle of states. I therewith want to point to the *in-between-subjects*, which is dynamically formed in a process depending on how people actually interact with each other.

To speak of love as a relational phenomenon is my way of handling the question how to bridge the gap between subjects, between the I and the You. The phrasing of a gap in between people might appear to be creating an ontological problem where there is none. What should this gap be? Even though being far from satisfactory in response, I'd like to indicate at this stage of thinking that love frequently seems to be understood as intimacy, which then is described in spacial terms such as closeness. Closeness or distance however suggest individual entities that each have a position in space. The distance between these positions might be bigger or smaller, in any way, it indicates a space in between the entities, to which I like to refer as a gap.¹⁴ I treat loving relations as multi-digit relations, which are relations with at least two relata but possibly three, four or eight relata. The proper formal form to spell out this relation would be *a is with b and b is with a*, or *a and b are together*.

In contrast to being next to each other, *togetherness* or *being with each other* demands focussing on the beloved in a way that his or her interest become the object of the lover's own interests, so that the lover includes the other's intentions as conditions for his or her own actions. Cfr. Honneth (2011), pp. 224f. And this dynamic movement of togetherness may offer various content-wise challenges: a person, for whom autonomy has a particular value, may be especially challenged by being *with* someone instead of being *next* to someone.

Togetherness is no mere cooperation though because it takes place in a *personal* relation, which is a relation that only exists with a particular person. The members of a team are not (necessarily) particular in that they could be replaced without fundamentally changing the relation between the members if they don't have a *personal* but a *functional* role.¹⁵ However, a personal relation is *not* to be confused with an exclusive relation. I can be in a personal relation with as many people I am capable of. Some people are overcrowded by a single other person and some flourish in networks.

Furthermore loving is a *reciprocal* relation, this is a relation that is mutual and that is no mere *for-someone*, but a *for-one another*. This might be the most controversial aspect of my conception: a relation, in which – on the long run – only one person performs for the other, is no loving relation, because the performing subject doesn't even get the chance to perform aspects that might denote togetherness, such as balancing autonomy and independence, generating a practice of mutual understanding, handling conflicts, finding the appropriate closeness or distance with each other, or *seeing each other* and *showing oneself to the other*. This last aspect is especially helpful to emphasise the role reciprocity has: The lover cannot see someone, who does not want to show him- or herself to the lover. No matter how much he or she tries and wishes to grasp the other person – if the other doesn't allow this perspective the lover will only catch sights. Reciprocity is not *symmetry* though: not everyone gives the same and what people give depends on their individual conditions and on what the beloved wants or needs.

Loving, I want to argue, is something that is only being done together and this points towards a sort of relational phenomena that cannot be performed solitarily: peace-making, trading, voting, quarrelling, having a conversation, gifting and, to my mind, *loving* are relational phenomena.

¹⁴ Cfr. BADIOU, Alain, *Lob der Liebe*, Wien: Passagen Verlag, 2011, p. 25.

¹⁵ Cfr. HONNETH, Axel und Beate Rössler (Eds.), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008, pp. 10f.

na.¹⁶ I cannot solitarily make peace with you or quarrel with you. I cannot give you something as a present without you accepting my present. If you don't accept my present, I simply *give* you something. And if you're not in a conversation with me and I talk none the less, we're not making conversation but I am bending your ears. I can also not solitarily vote for something but only *decide* for something, and without a counterpart I can also not trade. In trading your intentions to buy something are the conditions for my action to sell something and this necessarily is a mutual performance.

Loving togetherness enfolds in a dimension of *time*. In this it differs from infatuation. Infatuation, or having fallen in love, might be one-sided *or* reciprocal and it might be sparked by a moment or fulfil a moment or last a while, but loving turns out in length. None the less it appears illusory to analytically mark the moment, in which something is only infatuation and when it already is loving. Endurance though is not to be confused with the *great meta-narrative of romantic love*. Enduring loving togetherness does not need to last a life – and if a loving relation ends after 25 years it does not necessarily mean that it didn't work out in the end because it didn't last until death. Instead it could mean that there might have been 23 enjoyable years in *loving togetherness*. What *length* actually means might again be relative to individual conditions. One of my professors in philosophy used to tell me that it's only after the fourth semester that he regards philosophy students *as philosophy* students. What might stand behind this thinking is that philosophy demands a certain attitude that can neither be installed nor proven in a moment. Loving and taking part in a philosophical practice need time.

What is the connection between the loving relation with the sketched four characteristics, and loving abilities? In my opinion personal relations can only be constituted on a performance level for otherwise it remains unclear how the gap between subjects might be bridged. Somebody, who claims to be a lover but never acts accordingly will lose his or her fellow lover's trust just as somebody claiming to be a just person without ever getting the chance to actually act justly. What people *do* with each other will determine how their relation is going to look like, but what they do is also dependent on their abilities and it will at the same time form their abilities. Talking of capacities and abilities and their actualisations in activities within a mutual performance is not trivial though, for as I've tried to explain the actualisation of abilities is prone to failure. Through the (artificial) separation of abilities and activity or performance the *potential* for cultivating one's own loving becomes more apparent.

Now suggesting itself rather urgently is the question what sort of abilities I'm speaking of when speaking of *loving* abilities. I'm not pretending to have a finished list in my pocket, but I do believe that first of all there is no single loving ability and secondly that the abilities in question concern one's own person and other people. Thus the abilities in question are intra- and interpersonal abilities. To grow sensitivity for one's own needs and desires for instance, to re-enact another person's situation, to make it through a conflict and struggle through emotional damage or to tackle another person's changes. Right now I'm especially attracted to looking at abilities that are structurally relational. *To see each other and to show oneself in front of the other* illustrates structural relationality: I'm always seeing *someone* and I'm always showing myself to *someone*. This someone is the other relatum, without which seeing or showing wouldn't be happening. Seeing and showing each other though should not be taken for granted: to show myself in my vulnerability, with my childish needs, my fears and worries, my wishes, my crying, my experiences of loss and my erotic desires doesn't go without saying. And it's not taken for granted to see and respect someone

¹⁶ Cfr. HONNETH, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp, 2011, pp. 222ff.

else's erotic desires and find a way that works for both, to grasp someone, to sense someone, and to grow sensitivity and a loving sight for someone.

4. THESES 2: TO CULTIVATE ONE'S LOVING ABILITIES CONTRIBUTES TO A LOVING HABITUS IN THE SENSE OF AN ARISTOTELIAN *HÉXIS* THAT TRANSCENDS THE PERSONAL SPHERE AND EVOLVES IN A SOCIAL DIMENSION

A person's capacity to love is cultivated while she performs what could be love and thereby trains her personal abilities. I now want to elaborate the idea that this cultivation process and its impact on character development might be better understood when looking at how Aristotle describes the evolvment of a virtuous character and habitus, or in greek *héxis*. Important references for the term *héxis* are to be found in the *Nicomachean Ethics* and in *Metaphysics*.

In *Metaphysics*, book V, Aristotle offers two meanings of *héxis*: Firstly *héxis* literally means posture as the action that mediates between the holding person and the object being held. A posture is an »agitation of the performing subject and the held entity in some kind of an action«¹⁷. In its second meaning *héxis* means disposition, according to which something that has a particular condition finds itself in a good or in a bad condition. Health or the right functioning of human organs are examples for this reading. Especially the second reading of *héxis* has led to a general understanding of *héxis* as a state or as a disposition.¹⁸ But according to Joe Sachs the translation of the Latin *habitus* into the English *habit* has led to the German translation of *habit* into *Gewohnheit*, whereas a German *Gewohnheit* really is the opposite of an Aristotelian *héxis*¹⁹ for a *héxis* is characterised by its activity, its forming and achievement character and it is nothing we passively reproduce like a habit.²⁰ The word *héxis* builds upon the Greek word *echein*, which, well translated in Latin *habitus*, means »to hold«.²¹ Matthew Lu suggests to imagine adopting a straight posture, simply standing upright, in order to understand the etymological importance of the first reading.²² After one hour the person standing upright will have to make an effort and it will be clearer that keeping one's composure is an activity that *achieves* and preserves something by means of an effort.

Sachs criticises the reading of *héxis* as mere disposition pointing towards a differentiation Aristotle makes in *De Anima*²³ and in *Categories*²⁴: Aristotle distinguishes between two kinds of dispositions, the first one being a category of passive states that might be changed easily such as being cold, warm or, diseased. The other category refers to active *doings* that involve, as Aristotle says, the *soul in its depth*.²⁵ Examples for this second category are perception and knowledge – the person, who knows, brings something into the light. Sachs argues that Aristotle uses the general

¹⁷ ARISTOTELES, *Metaphysik*, transl. by H. Hermann (Ed. U. Wolf), 6. Ed., Reinbek: Rowohlt, 2010, book 5, 1022b.

¹⁸ Cfr. LU, Mathew T., «Hexis within Aristotelian Virtue Ethics», in: *Proceedings of the ACPA*, Vol. 88, 2015, pp. 197-206, p. 199.

¹⁹ Cfr. Joe Sachs in: Lu, 2015, p. 198.

²⁰ Cfr. Ibid.

²¹ Cfr. Ibid.

²² Cfr. Ibid., p. 200.

²³ Cfr. ARISTOTELES, *Über die Seele (De Anima)*, Text: W.D. Ross [1956], transl. and ed. by Klaus Cornélius/Tim Wagner [01/2007], 417b, 15-17.

²⁴ Cfr. Aristoteles, *Die Kategorien*, Stuttgart: Reclam, 1998, 8b, 29.

²⁵ Cfr. LU, 2015, p. 199.

Greek term for disposition, *diathesis*, only for the first kind, the passive states, whereas he reserves the term *héxis* for the active doings.²⁶

Thus when Aristotle claims in the *Nicomachean Ethics* that all virtues are *héxeis*²⁷, he also claims that all virtues involve a manner of actively retaining a habitus or a posture: may this, in the case of courage, be to resist one's own fear of something threatening, or in the case of temperance resisting one's desire or a temptation.²⁸ I don't want to argue that loving is a virtue, and to be fair, Aristotle does argue that loving is a virtue when speaking of friendship. But I do want to argue that loving might be a *héxis* in the very same way as virtues are and I want to play with the idea that loving evolves just in the same way as *héxeis*, namely through practice and cultivation.

In the *Nicomachean Ethics* this cultivation process follows the Mesotes-principle, according to which agents are to grow sensitivity for an action neither to be deficient nor excessive: Aristotle wants us to be neither too fearful nor too daring, but courageous. To gain a sense for this principle might need a lot of practice and might not be achieved, but only the person, who tries to act justly for instance, has the chance to become a just person. Aristotle also offers criteria of accuracy for the state of complete justness: we know that we've become a just person if our just actions are accompanied by pleasure. If we have to overcome inner resistance in order to enact what we think is just, we have not yet become a just person.²⁹ I understand this self-empowerment concerning one's own ethical character as a sort of ethical activism or existentialism. And the perspective I am offering to cultivate personal loving in intimate relations might accordingly be understood as *personal* empowerment. Following this train of thought might in the very end lead to the following idea though: that loving only completes in a *héxis*.

BIBLIOGRAPHY

- ARISTOTELES, *Die Kategorien*, Stuttgart: Reclam, 1998.
- ARISTOTELES, *Über die Seele*, text: W.D., Ross [1956], transl. and ed. by Klaus Cornelius and Tim Wagner, 01/2007.
- ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*, Brown, Lesley (Ed.), Oxford: OUP, 2009.
- ARISTOTELES, *Metaphysick*, transl. by H. Hermann (Ed. U. Wolf), 6. Ed., Reinbek: Rowohlt, 2010.
- BADIOU, Alain, *Lob der Liebe*, Wien: Passagen Verlag, 2011.
- BEIER, Kathi, *Selbsttäuschung*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010.
- BEN-ZE'EV, Aaron und Ruhama GOUSSINSKY, *In the Name of Love. Romantic Ideology and its Victims*, New York: Oxford University Press, 2008.
- FRANKFURT, Harry G., *Gründe der Liebe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- FROMM, Erich (1956), *Die Kunst des Liebens*, Frankfurt am Main: Ullstein, 1980.
- HAN, Byung-Chul, *Agonie des Eros*, Berlin: Matthes & Seitz, 2012.
- HONNETH, Axel und Beate RÖSSLER (Eds.), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- HONNETH, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp, 2011.
- KERN, Andrea, *Quellen des Wissens*, Berlin: Suhrkamp, 2006.
- KREBS, Angelika, *Zwischen Ich und Du*, Berlin: Suhrkamp, 2015.
- LU, Mathew T., «Hexis within Aristotelian Virtue Ethics», in: *Proceedings of the ACPA*, Vol. 88, 2015, 197-206.
- MOSER, Tilmann, *Stufen der Nähe. Ein Lehrstück für Liebende*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

²⁶ Cfr. Ibid.

²⁷ Cfr. ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*, Brown, Lesley (Ed.), OUP Oxford: 2009, book II, 5.

²⁸ Cfr. LU, 2015, pp. 200ff.

²⁹ Cfr. ARISTOTLE, 2009, book II, 2.

NUSSBAUM, Martha Craven, «Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge», in: *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge*, Stuttgart: Reclam, 2002.

STOCKER, Michael und Elizabeth HEGEMAN; Akrasia, «Aristotelian Akrasia, Weakness of Will and Psychoanalytic Regression», in: M. Levine (ed.), *The Analytic Freud*, London: Routledge, 2000.

LITERARY TEXTS

BACHMANN, Ingeborg (1980), *Malina*, 25. Ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.

JELINEK, Elfriede (1983), *Die Klavierspielerin*, Reinbek: Rowohlt, 38. Ed., 2006.

SOBRE UNA CONDICIÓN NECESARIA DEL AMOR INTERPERSONAL. LA APORTACIÓN DE J. DAVID VELLEMAN

EDUARDO ORTIZ
Universidad Católica de Valencia

RESUMEN

Considerar el amor como una emoción moral es la propuesta de J. David Velleman para dar cuenta de la parcialidad del amor de un modo que no atente contra la imparcialidad requerida por alguna tradición ética. Implantada en nosotros a través de la experiencia del carácter no instrumental del amor paterno- y materno-filial, esta emoción moral descubre al amado como un fin en sí mismo, dotado de dignidad. Esta caracterización, inspirada en I. Kant e I. Murdoch, identifica la condición necesaria, pero no suficiente, de la vivencia genuina de todo tipo de amor.

Palabras clave: *amor interpersonal, emoción moral, el amado como fin en sí, etapas y tipos del amor, confusiones del amor, jerarquía de amores.*

ABSTRACT

To consider love as a moral emotion is J. David Velleman's approach, so as to take into account the partiality of love but not in a way that offends the impartiality required by some tradition in ethics. Implanted in us through the non-instrumental character of parental love, this moral emotion displays the beloved as an end-in-itself, endowed with dignity. Velleman's proposal, inspired by I. Kant and I. Murdoch, identifies the necessary, but not the sufficient condition of the genuine experience of each type of interpersonal love.

Keywords: *interpersonal love, moral emotion, the beloved as an end in itself, stages and types of love, love's confusions, hierarchy of loves.*

1. SOBRE EL CARÁCTER NO INMORAL DE LA PARCIALIDAD DEL AMOR

A FIN DE TERCERAR entre la parcialidad en el trato con el prójimo a la que parece empujarnos la experiencia del amor y la imparcialidad para con todos que recomienda alguna tradición moral, hay quien ha propuesto recientemente *repensar la parcialidad del amor*. Es el caso del filósofo norteamericano contemporáneo J. David Velleman, para quien el amor es un evento mental. Más concretamente se trata de una 'emoción', un «estado de suspensión atenta, semejante al asombro o a la perplejidad o al temor» (Velleman 1999, 360). En una publicación ulterior, confirma esta caracterización del amor, según la cual la esencia de este fenómeno es «un estado de asombro ante la realidad vivamente percibida de otra persona» (Velleman 2008, 199).

Hay que subrayar que una actitud así de atenta descubre al amado no como un objetivo o meta a alcanzar a través de las acciones del amante, sino como un fin-en-sí mismo, es decir, algo por mor del cual el amante actúa.

¿Cómo tiene lugar la vivencia del amor? Según este pensador, es algo que el amado provoca en el amante, a través de su 'persona empírica', la cual es expresión o símbolo o recuerdo de su naturaleza racional (Velleman 1999, 371). En virtud de su naturaleza racional, el amado tiene 'dignidad', pero no precio. Estamos ante un valor compartido por todo ser humano, en este nuevo eco del imperativo categórico kantiano. En efecto «apreciar el valor de alguien como persona no es distinto de amarlo: es el núcleo evaluativo del amor» (Velleman 2008, 199).

Así pues, esta emoción merece el calificativo de 'moral', dado que en ella el amante experimenta una percepción tal del amado que lo liga al valor de este como persona. Así concebida, la experiencia amorosa no tiene nada de superficial, porque quien la vive, descubre al otro como

un alguien igual a sí, a ese yo (*self*) para sí mismo que somos cada uno de nosotros. El amante advertiría entonces que también el otro es un ser autoconsciente y autónomo, un fin en sí mismo, dotado de dignidad y no de precio.

Por lo que se refiere a los orígenes de la experiencia amorosa y en línea con las aportaciones de Freud, apunta Velleman que nuestro primer contacto con el amor así caracterizado, es decir, como una actitud centrada en el valor del amado como un alguien dotado de dignidad, es la experiencia que como hijos solemos tener del carácter no instrumental del amor de nuestros padres. A lo largo de nuestra infancia, introyectamos la autoridad de los padres como un alguien distinto a nosotros (un otro) que nos ama. Ello permite combinar el carácter externo de la ley moral con nuestra voluntad, una facultad 'interna', de un modo tal que no violenta la autonomía y no pone entre paréntesis por tanto la dignidad de las personas. El caso es que el amor es «la emoción mediante la cual las sensibilidades morales quedan implantadas por primera vez en los niños y mediante la cual son animadas y restablecidas las sensibilidades morales de los adultos» (Velleman 2008, 201).

2. IRREEMPLAZABILIDAD DEL AMADO Y PARCIALIDAD DEL AMOR

Si ese asombro del amante (en que consiste el amor) viene desencadenado por la dignidad del amado, la cual se deriva de su naturaleza racional, y eso es un valor que todo ser humano tiene, no está de más preguntar, «¿cómo es posible que ser valorado a partir de una base tan genérica sea compatible con ser valorado como alguien especial?» (Velleman 1999, 366). La respuesta del propio Velleman es que, en la medida en que cada uno de nosotros es una persona, cada uno de nosotros es especial e irremplazable.

Sin embargo, a esa respuesta bien puede añadirse un matiz. En efecto, aunque la dignidad inherente a las personas (por el hecho de disponer de una naturaleza racional) permita semejante combinación de lo común y lo particular en ellas, cada persona quiere ser valorada como alguien especial 'para alguien'. Eso es precisamente lo que ocurre cuando una persona se convierte en el amado de un amante. Es algo que solamente sucede en algunos casos. Concretamente, en aquellos en los que es bien clara para el amante la presentación de la naturaleza racional del amado a través de su 'persona empírica' (Velleman 1999, 372).

La naturaleza racional de los seres humanos suele identificarse con la capacidad de ser movido por razones o con la capacidad de tener una buena voluntad, que determina la conformidad de nuestra conducta a la ley moral. Es también la capacidad de apreciar el valor de los fines. De todos modos, no sería justo atribuir el cargo de racionalismo o intelectualismo a la contribución vellemaniana al amor, como hace por ejemplo Millgram (2004, 511-513). Porque para Velleman, la naturaleza racional de la persona, en la que consiste su dignidad, comprende el intelecto (teórico o práctico), la capacidad de apreciar o valorar y también «una capacidad de preocuparse por las cosas de ese modo reflexivo, que es propio de las criaturas auto-conscientes como nosotros» (Velleman 1999, 365) -unas palabras que recuerdan el pensamiento de Harry Frankfurt sobre las personas y el amor.

De modo que sí: el amor no puede dejar de ser selectivo y, por tanto, parcial. Y es que, en realidad, la respuesta mínima exigida para con cada persona, cuyo verdadero yo es esa naturaleza racional que la inviste de dignidad, es el 'respeto' (*reverentia*, *Achtung*). Tal actitud somete a revisión nuestros motivos empíricos, por ejemplo, cuando son motivos que nos inclinan a utilizar a los demás. Según este punto de vista, el 'amor' sería entonces la respuesta máxima opcional que corresponde a una persona. Velleman explica que la experiencia del amor consigue que quienes se aman, levanten las barreras afectivas propias de las personas, quedando así en un estado de gran receptividad... y vulnerabilidad ante quien se ama. De este modo, las personas gastamos en aquellos a quienes amamos «la atención que podríamos haber dedicado a encontrar y apreciar el valor [en

cuestión] en otros» (Velleman 1999, 372). En línea con lo anterior, hay quien ha apuntado que «el ser-persona es una razón insistente, decisiva para el respeto y una razón suficiente, no insistente para el amor» (Setiya 2014, 262). El caso es que nuestra constitución nos limita en el número de personas que efectivamente podemos amar. Explica así que seamos selectivos a la hora de amar.

2.1. UN CÉLEBRE EJEMPLO DE BERNARD WILLIAMS

Es difícil negar cierta base al tratamiento precedente de la parcialidad a que nos empuja el amor. Tal base o fundamento es la que corresponde a las innegables limitaciones de la naturaleza que nos corresponde como personas. A la vez, la plasticidad de nuestra naturaleza la hace capaz de ensanchar esos límites, lo que no puede dejar de repercutir en nuestros amores y por ende en el número de personas a las que amamos.

Pero de vez en cuando la existencia nos pone delante una situación en la que hemos de tomar partido por una persona en detrimento de otra. Son acontecimientos como el recogido en un ejemplo célebre utilizado por Bernard Williams (1981). Se trata de un escenario en el que un hombre se encuentra ante dos personas que se están ahogando, una de las cuales es su esposa. Lamentablemente, el hombre solamente puede salvar a una de ellas.

Williams estima que la muy previsible elección del hombre en favor de preservar la vida de su mujer está más allá de todo razonamiento. De hecho, sería pensar demasiado (*one though too many*) el avanzar una u otra justificación moral que defendiera lo que este hombre hace frente a una supuesta imputación de parcialidad.

Por su parte, Velleman considera que las razones por las que el hombre ha de salvarla

no tienen nada que ver esencialmente con el amor. Los fundamentos de la preferencia en este caso incluyen...los compromisos mutuos y las dependencias propias de una relación de amor. Lo que la mujer habría de decir a su marido si este duda en salvarla, no es '¿qué hay de mí?', sino '¿qué hay de nosotros?'. Es decir, ella habría de invocar su consorcio o historia compartida más que el valor que le atribuye a ella el amor de su marido. Invocar su valor individual a los ojos del amor de su marido, le recordaría a este que ella no merecería sobrevivir más que las otras víctimas potenciales, cada una de las cuales podría preguntar '¿qué hay de mí?' (Velleman 1999, 373)

Para nuestro filósofo, el profundo apego del marido a su mujer, presumiblemente derivado del valor que él le confiere, no es razón para amarla más que a otra persona, de un modo tal que no pueda más que ser parcial en el contexto imaginario del ejemplo en cuestión.

Dejamos para otra ocasión la revisión crítica del comentario que le merece a Velleman la solución normal a la elección a que aboca este ejemplo.

3. AMOR VELLEMANIANO

3.1. TIPOS DE AMOR

Lo que parece claro es que la consideración del amor como una emoción moral siguiendo las líneas trazadas por Velleman, enfatiza sobremanera el papel del amado. Además de la ética kantiana, las agudas observaciones de Iris Murdoch sobre el amor configuran otra de las fuentes de inspiración de la reflexión de este filósofo norteamericano sobre el amor. Según la escritora irlandesa, el amor es

un ejercicio de distanciamiento...de justicia y realismo y *mirar* de verdad /al amado/.../eludiendo así/ el principal enemigo de la excelencia en la moralidad...la fantasía personal. El tejido del autoengrandecimiento y los consoladores deseos y sueños que le impiden a uno ver lo que hay fuera de sí (Murdoch 1970, 64, 89, 57).

Aunque parece evidente que «se siente amor por muchas otras cosas que no son los poseedores de naturaleza racional» (Velleman 1999, 365), la aportación de Velleman se centra en el amor personal. Como acabamos de indicar, su consideración del amor sitúa el foco en el amado y en lo que reparar en él trae consigo para el amante. Así,

es evidente que este amor en cuestión no es un amor romántico—el amor de ‘estar enamorado’ o ‘enamorarse’. Tampoco es el afecto voluntario que surge del comportamiento solícito de las ‘amantes madres’ o de los ‘amantes esposos’ elogiados en los obituarios habituales... Existe sin embargo una variedad del amor a la que han hecho frente algunos filósofos que conlleva la participación de la atención... Este amor es el que Iris Murdoch describe como ‘un ejercicio de justicia y realismo y es realmente *mirar*’ (Murdoch 1970, 64), lo que conduce a ‘la comprensión extremadamente difícil de que algo diferente a uno mismo sea real’ (Murdoch 1999, 215). Esta descripción del amor es más plausible desde el punto de vista de la persona amada» (Velleman 2015, 154)

Mi sugerencia es considerar esta variedad de amor en la que Velleman centra su aporte al tema, peculiar combinación de elementos kantianos y murdochianos, como la condición de posibilidad de toda otra variante de amor genuino. Para dar cuenta del amor genuino o adecuado, vale la pena recordar una conocida caracterización genérica del mismo, según la cual el amor consiste en «querer para alguien lo que se cree bueno, por causa de él y no de uno mismo» (Aristóteles 2003, II, 4, 1380b 35-36). Es decir, en el amor «el amante quiere el bien del amado» (Tomás de Aquino 2007, III, c.90) por el amado. De modo que el amor es una operación dirigida hacia dos objetos, el amado y el bien de uno u otro tipo que el amante le transmite o comunica al amado. A este bien lo quiere el amante como un medio para promover o agradar o satisfacer al amado. No es el mismo tipo de querer que el amante manifiesta para con el amado. De ahí la distinción entre amor de medios o de dominio y amor de fines o de amistad. El primero se le tiene al bien para el amado; el segundo, al amado mismo.

La variedad vellemaniana de amor continúa reconociendo esta primacía del amado en relación con el bien que el amante quiere para él. Como hemos tenido ocasión de notar, Velleman afirma que el amado no es un objetivo del amante, hasta el punto de que se empeña en identificar las huellas (advertidas o inadvertidas) de instrumentalización del amado por el amante en las reflexiones que sobre el amor han llevado a cabo un número no pequeño de pensadores contemporáneos, empezando por Freud. Lo que convierte la concepción freudiana del amor en moralmente criticable, es que se refiere a este como una pulsión (*Trieb*), esto es, un estímulo interno que el sujeto pretende despejar a fin de lograr una satisfacción temporal y, si puede ser, repetible. Así las cosas, la vinculación de la pulsión (del amante) con el objeto (el amado) es puramente instrumental. La pulsión no es una respuesta a un objeto. Entendido como una pulsión, el amor deja en la penumbra la persona del amado (Velleman 1999, 349-351)

No obstante, la referencia al bien parece plausible en una reflexión sobre el amor. No está fuera de lugar la afirmación de que «la autoridad del amor deriva del hecho de que apunta al bien» (Lear 2002, 286). Además, son precisamente los bienes que se transmiten en las relaciones amorosas, los que nos ayudan a diferenciar entre unos y otros *tipos* de amor (interpersonal): erótico o conyugal o de pareja, de amistad, paterno- y materno-filial, fraternal, incluso el amor al enemigo.

Asumir la existencia de tipos de amor ayuda a dar cuenta del hecho de que «estamos constitucionalmente limitados en el número de personas que podemos amar» (Velleman 1999, 372), ya que ahora podemos completar esta aserción con una salvedad: nuestra constitución nos limita en relación con el número de personas a que podemos amar ‘con el mismo tipo de amor’. En realidad, toda persona merece ser amada. Esto es lo que Karol Wojtyła identificó como la ‘norma personalista’. De acuerdo, toda persona merece ser amada, ¡pero no con el mismo tipo de amor! De lo contrario, nos precipitaríamos en una «pesadilla halagadora, entrometida» (Velleman 1999,

353), nada menos que embarcarnos en el mismo tipo de relación amorosa con todas las personas que amamos y que nos aman.

En esta línea, vale la pena añadir que una cosa es empeñarse en denunciar los malentendidos que tienen lugar y padecemos en el amor —¡son legión!— y otra es calificar de «fantasía sentimental» el que el amor conlleve necesariamente el «deseo de ‘preocuparse y compartir’ o de ‘beneficiar y estar con’ otra persona» (Velleman 1999, 353). Dependiendo siempre del tipo de amor de que se trate en cada ocasión, ¿quién negará que estos y otros deseos son ingredientes, en distintos grados, de nuestros amores? Más aún, ¿no es cierto que «la exclusión que hace Velleman del deseo hace difíciles de explicar los rasgos familiares del amor» (Milligan 2013, 114)?

Sin reducirse a ellos, nuestras relaciones interpersonales amorosas incluyen un complejo elenco de emociones, sentimientos, modificaciones fisiológicas..., en suma, movimientos afectivos, que no pueden dejarse de lado. Como ha sido dicho, «el amor no puede lavarse del todo las manos en relación a lo que mueve a hacer [y padecer] al amante» (Kennett 2008, 218)

3.2. ETAPAS DEL AMOR. JERARQUÍA DE AMORES. CONDICIÓN SUFICIENTE DEL AMOR GENUINO

La elucidación vellemaniana del amor como una emoción moral no pasa por alto el aspecto contemplativo inherente a la experiencia del amor. Recordemos, se identifica esta con «un estado de suspensión atenta...», centrado en el amado por sí mismo. «Uno de los méritos que quisiera reclamar para la hipótesis presente sobre el amor es que ayuda a explicar por qué y cómo queremos ser amados» (Velleman 1999, 363), a saber, no de un modo instrumental —como meros medios para una u otra meta de quien nos ama—, sino como fines. Queremos ser amados por nosotros mismos, sin comparación con otros

apreciamos al objeto de nuestro amor como especial, no mediante su comparación con otros objetos de amor alternativos, sino centrando la atención solamente en él...merecer ser valorado de un modo singular, sin comparación, es lo que Kant tenía en mente cuando hablaba de una persona como un fin que existe en-sí-mismo (Velleman 2008, 200)

Parece disolverse el conflicto, al que aludimos al comienzo de este trabajo, entre por un lado la parcialidad a que nos inclinan nuestros amores para con quienes amamos (y correspondientemente nos aman) y por otro la imparcialidad que según algunos está en el núcleo de la moralidad. Porque cuando alguien es amado como una persona, lo es según Velleman a causa de un valor compartido por todos los seres humanos. Pero como hemos aprendido ahora que este valor evita toda comparación del amado con otra persona, su pretensión de ser tratado como único se disipa.

Sin embargo, sería un error entender de un modo estático esa atención del amante en el amado. Es el peligro que corren los enfoques que dan cuenta del amor como un mero evento mental, ni siquiera como una disposición (Naar 2013, 342-344). Y es que el amor interpersonal es un fenómeno esencialmente dinámico, algo que resulta más sencillo tener en cuenta si no olvidamos que además de una emoción moral, es también una relación (Kolodny, 2003; Grau, 2010). Advertirlo ayuda a reconocer que el drama (o la tragedia) característica del amor es la ausencia de reciprocidad: el amante quiere ser correspondido mediante el amor de su amado. ¿Cómo podría ser de otro modo? Ninguna persona es autosuficiente. Sencillamente, sin amor, no hay personas. Este enunciado no es una fantasía sentimental, sino un asunto ontológico. La persona es un ser que existe por sí mismo, pero no de un modo absoluto.

Esta sugerencia nos invita una vez más a no restringir la complejidad del amor. Nuestra fenomenología ha de hacer justicia a su riqueza. Por tanto, además de tipos de amor, vale la pena tomar nota de que, adecuadamente entendido, el amor tiene *etapas*. Es algo que ya tuvo en cuenta Platón al describir una ‘escalera del amor’ en *El Banquete*. En primer lugar, el cambio provocado

en la afectividad del amante por parte del amado, que suministra los primeros materiales del tipo de relación amorosa en la cual van a embarcarse quienes se aman; luego, la experiencia del inicio de una mayor o menor armonía y de un consiguiente mayor o menor disfrute mutuo del amante y el amado. En relación con la consideración realizada por Velleman acerca del hecho de que la persona empírica del amado compromete la atención del amante, no está de más tener en cuenta el siguiente truismo: la atención del hombre que ama a su mujer, a su madre y a su hermana ha sido capturada por todas ellas, pero no del mismo modo. Un reflejo de ello son las diferentes relaciones interpersonales amorosas que aquel tiene con cada una de ellas. Pero la fenomenología de las etapas del amor no ha de detenerse en este punto.

Una vivencia de amor genuino incluye la formación de la intención de amar al otro de parte del amante y por último, la dedicación recíproca a la dialéctica del mutuo dar y recibir su tiempo y su energía (o parte de ellos), es decir, sus vidas (o parte de sus vidas).

El suplemento que estamos añadiendo a lo que Velleman ha escrito sobre el amor, no estaría completo si dejáramos en la penumbra que, dado que solemos tener distintos tipos de relaciones amorosas con las personas que amamos (y nos aman) y que no amamos a todos los que amamos con la misma dedicación y cuidado, no es inusual experimentar antes o después que nuestros amores entran en conflicto (por ejemplo, Rorty 2016). Enfrentados a estas tensiones, intentamos organizar o adaptar nuestras relaciones interpersonales amorosas. De un modo inevitable, mejor o peor, nos implicamos en esta labor organizadora. El caso es que nuestros amores muestran una 'estructura jerárquica', la cual puede ser detectada en nuestras vidas. Por ejemplo, las vidas de algunas personas exhiben una mayor dedicación en primer lugar a su amor conyugal o de pareja; en segundo lugar, una entrega importante pero inferior a la anterior, al amor a uno mismo involucrado en la promoción propia a través de su profesión; después se halla el cultivo del amor a sus hijos y luego, el correspondiente a sus amistades, etc. Nuestros amores vienen reflejados en el dar o entregar una parte más o menos significativa de nuestras vidas a aquellos que amamos y en el recibir una parte más o menos significativa de sus vidas de parte de quienes nos aman. Cada uno de estos episodios de intercambio ('dar-recibir') muestra los rasgos de cada una de las relaciones interpersonales amorosas que tenemos los amantes y los amados. Cada uno de estos episodios de intercambio mutuo destapa también el lugar que la relación interpersonal amorosa en cuestión tiene en la jerarquía de amores de cada una de nuestras vidas. La condición suficiente de la vivencia genuina de nuestros amores interpersonales equivaldría a dar con (y vivir de acuerdo a) la adecuada jerarquía de amores para cada uno de nosotros, una ordenación en la que habrá elementos comunes a todas las personas y otros privativos de cada uno de ellas.

Hemos de dar un paso adelante. Reconocida la existencia de tipos y de etapas del amor, tampoco habría de eludirse que una comprensión adecuada del amor supone atender al hecho de que nuestros amores crecen o disminuyen, van a más o a menos. al lado de las disminuciones, están las depreciaciones del amor, es decir, sus confusiones e incluso sus patologías. Estas últimas aparecen cuando un amante reduce su comprensión y su vivencia del amor a la ya mencionada alteración afectiva (primera etapa del amor) que el amado provoca en el amante, o cuando uno limita su comprensión y su vivencia del amor a una armonía con el amado que no es sino exclusivamente imaginaria (segunda etapa del amor), lo que por cierto trae consigo una instrumentalización del amado debida a su cristalización en la imaginación del amante. Sobre los peligros de la cristalización en el amor ya avisó Stendhal en 1822.

La capacidad de amar del amante puede quedar reducida si se detiene en nada más que formar su intención de amar a su amado (tercera etapa del amor) y no llega a la citada dialéctica del dar y recibir su vida o al menos parte de su vida a quien ama (última etapa del amor). Participar en semejante dialéctica de intercambio de sus vidas, pero no de un modo circunstancial ni inter-

mitente sino más bien sostenido a lo largo de sus existencias, suele garantizar a quienes se aman una experiencia amorosa no estrecha o reducida.

Las confusiones y patologías del amor aparecen también si confundimos un tipo de amor con otro, intentando por ejemplo transmitir bienes a un amado (o recibir bienes de un amado) que no corresponden a la relación amorosa que tenemos con él.

En cualquier caso, el argumento planteado por David Velleman a favor del amor como una emoción moral, esclarece algunos elementos de este fenómeno, tan rico como decisivo para nuestras personas y reconoce la atención al amado en tanto que persona dotada de dignidad (fin en sí mismo), como condición necesaria de la vivencia adecuada de cualquier tipo de amor interpersonal.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Retórica*, traducción, prólogo y notas de A. Tovar, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- GRAU, C., «Love and History», *Southern Journal of Philosophy* 48 (2010), pp. 246-271.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M.García Morente, Madrid: Espasa Calpe, 1963, 2ª edición.
- KENNETT, J., «True and proper Selves: Velleman on Love», *Ethics* 118 (2008), pp. 213-227.
- KOLODNY, N., «Love as Valuing a Relationship», *The Philosophical Review* 112 (2003), pp.135-189.
- LEAR, J., «Love's Authority», en Buss, S. & Overton, L. (eds.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2002, pp. 279-292.
- MILLGRAM, E., «Kantian Crystallization», *Ethics* 114 (2004), pp. 511-513.
- MILLIGAN, T., «Valuing Love and Valuing the Self in Iris Murdoch», *Convivium* 26 (2013), pp. 109-122.
- MURDOCH, I., *The Sovereignty of Good*, London & New York: Routledge, 2001. La 1ª edición es de 1970.
- , *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, London: Penguin, 1999.
- NAAR, H., «A Dispositional Theory of Love», *Pacific Philosophical Quarterly* 94 (2013), pp. 342-344.
- PLATÓN, *El Banquete, Fedón, Fedro*, trad. L.Gil, Barcelona: Labor, 1994.
- RORTY, A.O., «The Burdens of Love», *Journal of Ethics* 20 (2016), pp. 341-354.
- SETIYA, K., «Love and the Value of a Life», *The Philosophical Review*, 123 (2014), pp. 251-280.
- STENDHAL, *De l'amour*, Paris: Gallimard, 1980. La 1ª edición es de 1822.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra Gentiles*, libros 3º y 4º, edición bilingüe dirigida por L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra, Madrid: BAC, 2007.
- VELLEMAN, J.D., «Love as a Moral Emotion», *Ethics* 109 (1999), pp. 338-374.
- , «Beyond Price», *Ethics* 118 (2008), pp. 191-212.
- , *¿Cómo nos entendemos?* prólogo de A.Gaitán y M.Rivero, trad. M.Rivero, Madrid: Avarigani, 2015.
- WILLIAMS, B., «Persons, Character and Morality», en Williams, B., *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, UK.: Cambridge University Press, 1981, pp. 1-19.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Madrid: Palabra, 2015, 5ª ed.

AMISTAD E INTERSUBJETIVIDAD. LA ÉTICA DEL PLACER EN EPICURO

EVA ORTIZ MAINAR
Universidad Nacional de Cuyo

RESUMEN

Las sentencias de Epicuro constituyen la rebeldía de un hombre de inusual carácter, sensibilidad e intención; al abordar la cuestión de la amistad y la intersubjetividad, prueban que el epicureísmo, juzgado sin mala intención y rigurosamente, es un fenómeno histórico importante. El movimiento epicúreo estaba destinado a extenderse por medio del contacto personal; por medio del ejemplo y la persuasión porque la verdad es que no hay otra manera de que se extienda la amistad. La concepción epicúrea de la amistad como la esencia última del hombre y también de lo divino, es el corazón, el núcleo, la síntesis de lo que Epicuro dejó al mundo y lo que le legó. Con su mensaje barrió las ideas del viejo mundo que ya no servían para aliviar al hombre en una sociedad corrupta y en proceso de desintegración.

Palabras clave: *amistad, intersubjetividad, epicureísmo, ética, placer*

ABSTRACT

Epicurus' sentences constitute the rebellion of a man with an unusual personality, sensitivity and intention. In dealing with the matter of friendship and intersubjectivity, they prove that Epicureanism is an important historical phenomenon. The Epicurean movement was intended to extend by means of personal contact, example and persuasion, due to the fact that there is no other way to outspread friendship. The Epicurean conception of friendship as the ultimate essence of both men and the divine is the heart, the core, the synthesis of which Epicurus left as a legacy to the world. Through his message, he swept away the ideas of the Old World that were no longer useful to alleviate men in a corrupted and near to disintegration society.

Key words: *friendship, intersubjectivity, Epicureanism, ethics, pleasure*

I

BIGNONE REIVINDICA que Epicuro (341-270 a. C.) fue el primero de los grandes educadores de la Grecia que asentó sus enseñanzas en el fuego de la vida interior, en la práctica de la perfección espiritual de todo hombre sensato. Farrington, citando a Lucrecio, dice que Atenas ha salvado a la humanidad por tres veces. Primero, del hambre, extendiendo el conocimiento sobre la sabiduría; después, de la anarquía, instituyendo el reinado de la ley; finalmente, siendo la cuna de Epicuro, que enseñó a los hombres cómo vivir rectamente. Porque cuando vio que, a pesar de ver satisfechas sus necesidades materiales y a pesar del dominio de la ley, los hombres eran aún incapaces de vivir en paz consigo mismo en sus casas, comprendió que el hombre era todavía una vasija infecta que manchaba las bendiciones que contenía. (cfr. Farrington, 1974).

Sobre la «necesidad» que tenía Atenas y todo el mundo conocido de una filosofía como la de Epicuro, nos hablan en sus crónicas gente de su tiempo. Atenas era una ciudad decadente, muy alejada de la imagen que de ella podríamos tener, aquella que resplandeció en el siglo V. En la época en la que Epicuro vivió, los datos biográficos de quien la gobernó durante ese tiempo nos darán la justa medida. Demetrio Falera en el 307 a.C., se propuso restaurar la democracia. Los agradecidos atenienses proclamaron a él y a su padre Antígono como dioses salvadores; se imploró a Demetrio, como si realmente fuera un dios, que les diera, después de la celebración del sacrificio requerido, un oráculo que vaticinara la política pública; y escogieron como residencia

el Partenón. Tomó como compañera a su hermana mayor, llamándola Athene, en recuerdo de la diosa del templo. Una vez instalado allí, convirtió la Acrópolis en el escenario de sus ultrajes a mujeres y niños: aunque no fuera en la Acrópolis, sino en una casa de baños de la ciudad, en donde un niño, al que había acorralado, evitó su abrazo saltando dentro de una caldera de agua hirviendo. (cfr. Farrington, 1974).

He aquí un ejemplo del panorama político y religioso en el que Epicuro se desenvolvió para llevar a cabo su reforma. Así era la ciudad de cuya vida pública estimó mejor retirarse. La ejecución de Sócrates es uno de los hechos que nos revelan que la democracia ateniense no era un instrumento perfecto. Fue en Atenas donde éste trabajó y pensó, libre y a salvo. Irónicamente tanto Platón como Jenofonte (y algunos historiadores modernos) idealizaron Esparta, oponiéndola a Atenas. Esparta era, en Grecia, la sociedad cerrada por excelencia. En ella, Sócrates jamás hubiera podido comenzar a enseñar, y ni a pensar tan siquiera.

En el año 322 la ciudad perdió para siempre su independencia por obra de Antípator, general de Alejandro Magno: dos centurias de gestión democrática casi permanente, lo que, como observa García Gual, es un logro que no verá la historia hasta la era moderna. Tras la destrucción de la democracia ateniense quedaron prácticamente eliminadas de la sociedad occidental dos ideas vitales:

- la primera, que los hombres son capaces de regirse por un autogobierno popular;
- la segunda, que la política es una actividad legítima y necesaria en la que todos los miembros de la sociedad deben tomar parte y compartir las responsabilidades.

Es cierto que la Atenas del siglo IV carece de la exuberancia y ebullición del siglo V, la centuria de los grandes autores dramáticos e historiadores, del Partenón y Pericles. No obstante, el tono moral de los atenienses siguió siendo sorprendentemente elevado hasta el fin de la guerra del Peloponeso, y también más tarde, bajo Filipo y Alejandro. Si los atenienses tardaron en comprender del todo la amenaza que representaba Filipo, fue porque carecían de la ventaja de poder mirar atrás. Y fue en el siglo IV cuando Atenas se convirtió de verdad en «Escuela de la Hélade». Aquella ciudad corrompida, regida por la plebe, vulgar, atrajo a otros griegos y extranjeros por decenas de millares. Eran muchos los que acudían a estudiar en las escuelas superiores, que ahora eran las mejores y las más famosas del orbe griego, entre ellas la academia platónica. Atenas era una sociedad irremediabilmente corrupta al igual que lo era cualquier estado heleno. Y también cualquier sociedad moderna.

Finley, en su minucioso estudio sobre la sociedad en esta época observa que la Atenas del siglo IV era el centro magnético de la vida intelectual griega, y principalmente de la filosofía. (cfr. Finley, 1975).

La historia, la vida, la filosofía y la forma de ver el mundo de Epicuro están fuertemente influidas, como es lógico y normal, por el origen ateniense de este. Verdad es que no nació en Atenas, sino en Samos, pero la historia de Atenas le condicionó antes incluso de su propio nacimiento. Al cabo de tres años del nacimiento del futuro filósofo, los atenienses sufrieron una de las derrotas más graves de la historia, en Queronea, en agosto del 338, a manos de Filipo II de Macedonia. Tras el descalabro, la ciudad tuvo que disolver la llamada Segunda Liga y se vio obligada a unirse a la Liga Helénica, creada por Filipo II como instrumento de hegemonía macedónica en la Hélade, lo que supuso una limitación de su autonomía exterior. En lo interno, la derrota supuso una afirmación de la democracia y de la propia creencia en el destino de la ciudad. Pocos meses después de la muerte de Filipo II, en 335, Eucrates introdujo la ley contra la tiranía y la oligarquía y se reformó también el entrenamiento de los efebos. Bajo esta nueva ley sobre la efebía, serviría Epicuro unos pocos años más tarde.

La muerte de Filipo II (en el 336) produjo un movimiento anti-macedonio en Atenas, pero la destrucción de Tebas por parte de Alejandro desanimó el ímpetu de ese movimiento y condujo

a la llamada guerra lamiaca. El resultado de la guerra fue una derrota desastrosa para Atenas y la guarnición macedonia se instaló de forma permanente en Atenas. Se estableció una oligarquía que reservó la plena ciudadanía a aquellos que contaran con una fortuna superior a dos mil dracmas. De este modo, la mayoría de la población se vio excluida de la participación en las instituciones. Los colonos fueron expulsados de las colonias, lo que convirtió a Epicuro en un meteco.

En estos años, Epicuro comenzó a dedicarse a la filosofía, abrió su primera escuela y reunió a sus primeros discípulos. Todo el conjunto de acontecimientos por las que atravesó Atenas y que vivió Epicuro, además de la proliferación de adivinos y agoreros que aparecían en las ciudades griegas pudieron influirle y pueden ayudarnos a comprender el pensamiento del filósofo, mucho más de lo que generalmente se ha tendido a considerar.

Frente a la teoría y la práctica política habituales, la comunidad política quedaba reducida para los epicúreos a representar un cometido meramente subsidiario del filósofo, de la filosofía y de la comunidad filosófica. Esta estaba destinada, única y externamente, a proporcionar la tranquilidad imprescindible a una comunidad de *philoí*, de amigos con las mismas creencias, dentro del mismo contexto y convencidos de que el maestro, Epicuro, tenía razón, es decir, convencidos de su doctrina en todos los aspectos; así la comunidad filosófica se constituía como una comunidad autárquica en que la felicidad o el placer eran cuestiones que competían básicamente al individuo, al filósofo y no a la *pólis*. (cfr. Pascual, 2011).

II

Es en este contexto convulso y problemático donde las filosofías helenísticas triunfan por su practicidad. Las filosofías de esta época, tanto los epicúreos, como los cínicos o los estoicos abogan, cada uno a su manera, por las filosofías prácticas, donde lo fundamental es, digamos, un conjunto de «instrucciones» para conseguir una vida feliz o consecuente con sus pensamientos. De ahí que también sean vistas como sectas.

De las conquistas de Alejandro surge, como ya se ha visto, un nuevo mundo histórico y se hace necesaria una nueva filosofía. Los filósofos de la época helenística ya no se dirigirán a los ciudadanos como hacía Sócrates, sino a los individuos como personas aisladas en un universo que no conocían y que no se correspondía al ideal del ciudadano ateniense. Esta nueva filosofía de la que Epicuro se hace cargo sostiene que el alma es también cuerpo, y que parece como todo lo corpóreo, al disgregarse los átomos que la componen. Epicuro predica una moral relativa, en la que el bien no es algo en sí, trascendente, sino que está referido al placer humano, y deja de preocuparse por la consecución de un orden justo para toda la sociedad.

El Jardín, por ejemplo, era, sin duda, un retiro apacible en una ciudad frecuentemente agitada y empobrecida, de ilustres recuerdos y de apasionados vaivenes políticos, como ya hemos visto antes, y una escuela de pensadores modesta, en competencia con el Liceo y la Academia de amplia reputación, en el centro intelectual por excelencia del mundo griego.

Los discípulos conviven en un ambiente afectuoso y fraternal (dice también Aristóteles sobre el concepto de amor fraternal que la amistad como modo de ser de los hombres buenos se manifiesta en actos de virtud), celebran comidas en común. Los fragmentos que nos han llegado de la correspondencia entre este y sus discípulos muestran el cariño con el que se tratan y el clima de cordial amistad que su círculo cultivaba.

Epicuro envejece allí, y escribe muchísimo. Polemizó con otros filósofos (con Platón, por ejemplo sobre el desarrollo y origen de la lengua o sobre la religión política). Sus escritos ocupaban más de trescientos rollos de papiro, cuenta Diógenes Laercio. Desgraciadamente a nosotros nos han llegado muy pocos, tres cartas y las *Máximas capitales* que resultaba algo así como la doctrina a seguir por los epicúreos, su propio libro «sagrado». Allí Epicuro discute con otros sabios,

aunque sin citarlos directamente, y compone, a modo de breviaros de su doctrina, las cartas, lo único que hemos conservado de cierta extensión de tan numerosa obra.

Los placeres, la alegría del progresar en el estudio de la Naturaleza, y el recuerdo de los momentos felices del pasado animaban los días de Epicuro, que a veces no podía abandonar su lecho de enfermo. Esta alegre moderación del jardín, un hedonismo que por su limitación resulta casi una ascética, armoniza bien con las antiguas máximas apolíneas que recomiendan la mesura y la conciencia de los límites humanos. Gozar al máximo de lo dado, ya que la Naturaleza nos ha dejado siempre al alcance la posibilidad de una felicidad terrena sencilla, y contrarrestar los embates de la Fortuna inconstante con la fuerza del espíritu, con el recuerdo y la imaginación, son consejos que Epicuro nos ha dado no sólo en la teoría, sino también a través de su ejemplo personal.

Epicuro ensalza y enseña una ética del deseo y del placer rescatando así la autarquía como sana distancia frente a los mandatos sociales de la moda y el consumo; contraponiéndoles una sabiduría del cuerpo y las sensaciones atemperada por la reflexión y el ánimo de la tranquilidad (*ataraxia*). Plantea la pregunta sobre las auténticas necesidades y los verdaderos afanes en torno a la posesión, la riqueza y la ambición de dominio; colocando el problema de la justicia en el ámbito de la amistad y las relaciones interpersonales e intersubjetivas. Nietzsche, al hablar de él, dice: «Sólo alguien que sufría constantemente pudo inventar felicidad semejante, la felicidad de unos ojos ante los que se ha encalmado el mar de la existencia y que ahora ya no se cansan de su superficie y esa epidermis marina de mil colores, delicada y estremeada; nunca antes se presentó una moderación tal de la sensualidad» (*La gaya ciencia*, máxima 45).

Para Epicuro la filosofía es mucho más que un teorizar y un saber objetivo, una actitud personal, una actividad que proporciona felicidad a la vida y que, a la manera de las medicinas al cuerpo, aporta salud al alma y por esto se han llamado filosofías prácticas. Filosofar es no un lujo, sino una urgencia vital en un mundo caótico y alienante; podríamos decir lo mismo de nuestra época, de cualquier época en realidad, de hecho, se podría decir que hay algunos filósofos que actualmente defienden esta idea en medios, convengamos también, populares, ya sean diarios o conferencias, como Garcés o Guisán. Desde esta perspectiva enfoca el filósofo la función salvadora que tiene su profesión, y desde este punto de vista el filosofar es una praxis ineludible. La filosofía es una «especie de saber para la vida» y por eso para Epicuro la filosofía es una actividad que con palabras y razonamientos proporciona una vida feliz. El tema de la prudencia, como demuestra esta referencia, es también de vital importancia en toda la filosofía griega en general. Habla también de distintos tipos de placer, ya que no todos son igualmente deseables. Hay placeres naturales y necesarios, naturales y no necesarios y otros que no son ni naturales ni necesarios pero igualmente son placeres. Epicuro no defiende con su filosofía y su forma de vivir el placer por el placer como lo hicieran los cirenaicos. Tampoco podemos decir que le es ajena, pero dotó de cientificidad a esta doctrina de una forma tal que la convirtió en una filosofía seria, con una física, canónica y ética que podría competir con cualquier sistema filosófico. En su física, por ejemplo, en el *Rerum Natura* que nos llegó por Lucrecio, se posiciona como antideterminista y fue tan impactante para Einstein que escribió el prólogo a la edición alemana de *Rerum Natura*. Esto es sólo un ejemplo de la solidez del sistema de Epicuro.

Dice Hegel hablando de Epicuro en su Historia de la Filosofía: «Epicuro eleva al plano del pensamiento el principio de que el placer constituye un fin buscando lo placentero en un algo general determinado que es el pensamiento». La filosofía práctica de Epicuro tiende, también como la de los estoicos, a la individualidad de la conciencia de sí mismo; la meta de su moral es, en este sentido, la misma: la inmovilidad del espíritu y el goce puro y diáfano de sí mismo. Epicuro deja la puerta abierta en todo momento a la subjetividad individual de la conducta. Sin embargo, debe observarse como algo muy esencial que cuando Epicuro determina el placer como fin sólo accede a ello en la medida en que el disfrute del mismo sea un resultado de la filosofía.

Epicuro determina el placer como el criterio de lo bueno, postula, sin embargo, una conciencia plenamente desarrollada, una reflexión encargada de calcular si el placer no llevará aparejadas consecuencias desagradables que lo contrarresten y de llegar, en este punto, a un juicio certero.

Diógenes Laercio (X, 144) afirma refiriéndose a este punto de vista de Epicuro y recogiendo su pensamiento acerca de él: «El sabio debe poco a la suerte; lo más grande y lo más importante lo consigue la razón, que es la que lo ordena y la que lo ordenará durante toda su vida». Así pues, el placer se considera solamente en su conjunto, y no puede decirse que la sensación sea todo el principio de los epicúreos, sino que estos, al erigir el placer en principio, hacen su principio al mismo tiempo de la felicidad por medio de la razón y que sólo es posible adquirir de este modo. Esta felicidad debe adquirirse de tal modo que sea libre e independiente de las contingencias exteriores, de las contingencias de las sensaciones. Los verdaderos epicúreos se hallaban, lo mismo que los estoicos, por encima de todos los vínculos de carácter particular, ya que también Epicuro se trazaba como meta el estado de impassibilidad e identidad consigo mismo, característico del sabio.

El hombre debe vivir libre y sin inquietudes de ánimo que lo apesadumbren: tal es el principio de Epicuro; para ello, es necesario justo que sepa renunciar a las muchas cosas que dominan y empequeñecen el espíritu del hombre y en las que este encuentra placer. Placer como medio y no como fin. Placer como ausencia de dolor. Hay placer en la quietud, por ejemplo. Y se admite tanto el placer del cuerpo como el del alma.

La vida dichosa sólo nos la procura la serena razón, que investiga las causas de toda elección y de toda repulsa y se encarga de eliminar las opiniones que más convierten al alma en prisionera de la inquietud. Es preferible ser desgraciado con arreglo a la razón que feliz en contra de ella, pues vale más que el hombre enjuicie certeramente sus actos a que sea favorecido por la suerte. Para los epicúreos, la esencia es el placer, pero un placer buscado y disfrutado y, por lo tanto, puro y sin mezcla, intelectual, racional, sin destruirse a sí mismo con males mayores, es decir, contemplado como un todo, lo que vale tanto como decir que de suyo algo general.

Epicuro, concibe la amistad como la esencia auténtica del hombre, y también de Dios, es el corazón de la doctrina que Epicuro ha de comunicar a su tiempo. Podríamos decir que se anticipó en este aspecto y en muchos otros al contrato social de Rousseau. Este contrato recíprocamente ventajoso, esta liga de la amistad, fue para Epicuro la verdadera fuente y base de la sociedad humana. El historiador Eusebio dice de él y de Jardín: «La secta de Epicuro fue un modelo de auténtica sociedad política (*politeia*), de la que había sido desterrado todo belicismo y en la que no existía más que un espíritu común y una creencia común».

Epicuro debe mucho a sus predecesores, pero sobre todo a Aristóteles, en quien el tema de la amistad, como ya hemos visto alcanza un asombroso desarrollo (cfr. Farrington, 1975). En su *Política*, Aristóteles acepta la justicia como base del Estado y el mismo Estado como natural:

El hombre forma parte de un todo político y es conducido por un impulso íntimo hacia tal asociación. De acuerdo con esto, el hombre, que siendo el primero en formar una asociación de tal naturaleza, fue el mayor beneficiado. Porque el hombre, al perfeccionarse, es el mejor de los animales; pero sin ley y sin justicia es el peor de todos... La justicia es la base de la polis, y la constitución de una asociación política es lo mismo que la comprensión de lo justo. (*Política*, 1252a).

A Epicuro le apasiona este argumento, sólo la forma del Estado era natural, por eso fue mantenido unánimemente por el impulso natural de la amistad. El Estado evolucionado, con la fuerza coactiva de la justicia, no era natural al hombre. El legado de Epicuro duró 700 años, su noble idea fue a devolver a la humanidad la felicidad perdida y fueron muchos los que después de muchos siglos seguimos admirando y tratando de pelear el mundo con sus ideas. Diógenes Laercio, Lucrecio, Marx, Stuart Mill, Tomás Moro, Erich Fromm, Spencer, Pío Baroja, Shakespeare, Guisán, etc. tomaron en algún momento algo suyo para inspirarse.

El epicureísmo constituyó un llamamiento universal que atrajo tanto a la élite intelectual como al hombre de la calle, que admitió en su jardín a esclavos, ricos, mujeres, prostitutas.

Fue un hombre popular y conocido que recibió honores a su muerte tanto en Grecia como fuera de ella. Diógenes Laercio, termina su libro al llegar a Epicuro porque piensa que con él la filosofía ha cerrado su ciclo de evolución y progreso. «Vamos, dejadme poner el sello a toda esta obra mía citando, como broche final, los principios de la doctrina de Epicuro. De forma que el final del libro coincida con el inicio de la felicidad»

BIBLIOGRAFÍA

- BOERI, M. (1997). *Epicuro sobre el placer y la felicidad*. Buenos Aires: EUDEBA.
- BURCKHARDT, J. (1998). *The Greek and Greek civilization*. Harper Colins Pub.
- LAERCIO, D. (2013). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.
- FARRINGTON, B. (1974). *La rebelión de Epicuro*. Barcelona: Laia.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1960). *Epicuro y sus dioses*. Buenos Aires: EUDEBA.
- FINLEY, M. I. (1975). *Aspectos de la Antigüedad*. Barcelona: Ariel.
- GARCÍA GUAL, C. (2008). *La filosofía helenística*. Madrid: Síntesis.
- , (2013). *Epicuro*. Madrid: Alianza.
- GUISÁN, E. (2011). *Manifiesto hedonista*. Barcelona: Anthropos.
- HEGEL, F. (1997). *Lecciones sobre historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LUCRECIO (1969). *De la naturaleza de las cosas*. Madrid: Espasa-Calpe
- NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*. (2002). Madrid: EDAF.
- PASCUAL, J. (2011). «Epicuro y Atenas. La creación de una comunidad identitaria distinta de la *Pólis*». *Studia historica. Historia antigua*, N° 29, pp. 39-63.
- REYES, A. (1959). *La filosofía helenística*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RODRÍGUEZ DONG, M. (2007). «Gassendi y la teología de Epicuro». *Fragments de filosofía*, N° 5, pp. 179-205.

WANTING TO KNOW WHAT LOVE IS. A LOVER'S DIRECTIONS OF SURVIVAL

CONSTANTINOS V. PROIMOS
Hellenic Open University

ABSTRACT

Jean-Luc Marion provides a phenomenological reading of the erotic phenomenon departing from the love between the couple, the man and the woman and by abstraction from his own amorous experience. Philosophy has neglected love because it has allocated it to the order of irrational passions whereas love, to the extent that it allows me to receive my flesh is indeed essential for my being to the point that I am in so far as I am either loved or I love.

Key-words: *reciprocity, love, erotic phenomenon, self-hatred, desire*

RESUMEN

Jean-Luc Marion ofrece una lectura fenomenológica del fenómeno erótico a partir del amor entre una pareja, el hombre y la mujer, y haciendo abstracción de su propia experiencia amorosa. La filosofía ha dejado de lado el amor porque lo ha situado en el orden de las pasiones irracionales, siendo así que el amor, en la medida en que me permite recibir mi carne, es ciertamente esencial para mi ser hasta el punto de que yo soy en tanto que soy amado o que amo.

Palabras-clave: *reciprocidad, amor, fenómeno erótico, odio-propio, deseo*

THIS PAPER CONSISTS of a partial reading of Jean Luc Marion's work *Le phénomène érotique*, translated into English as *The Erotic Phenomenon*.¹ Marion who is a keen reader of Descartes organizes his book in six chapters which resemble Descartes's *Meditations*. He does not cite or refer to other philosophers although, as he himself admits those who are familiar with the history of phenomenology may indeed be reminded, along the pages of a long parade of phenomenologists, notably Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas and even psychoanalysts like Jacques Lacan. He also claims that he consciously abstains from any references as he wishes to provide a clear phenomenological reading, pure and simple, of a meditative character.

His inquiry on love is modeled after the love between the couple, namely erotic love, the erotic phenomenon or else the erotic reduction as he specifically characterizes it, employing the phenomenological vocabulary, according to which the phenomenological reduction aspires to the pure and simple phenomenon of love. Saying the couple he means the man and the woman because what distinguishes his meditation is his wish to speak in the first person singular, «speak of love in the same way as one must love,»² from the point of view of a man as he is and by way of abstraction from his experience that involved amorous episodes with women.³ He apparently wishes to form a very specific point of view which goes against the global aspirations of

¹ MARION, J.-L., *Le phénomène érotique*, Paris: Grasset 2003, in English, MARION, J.-L., *The Erotic Phenomenon*, transl. Stephen E. LEWIS, Chicago: The University of Chicago Press, 2007. I am going to use the English translation which I shall regularly quote.

² *Ibid.* p. 9

³ *Ibid.* p. 10.

philosophical discourse but is nonetheless compatible with the aspirations of phenomenological discourse wishing to return to the things themselves and turn away from theories.⁴ The fact, however, that what he clearly has in mind is a man and a woman does not seem to prevent the reader, at any stage, to form the couple partners as the reader wishes: these partners might easily be man to man or woman to woman.

My take on Jean Luc Marion comes from a partial perspective. I would first like to see, through a close reading, how he reflects on love, what he thinks love is and the value that he assigns to it and then I would like to see how to survive love in our days, how to go about it, given the ephemeral and teleological character of attachments that people tend to form among themselves.

1. FROM SELF-HATRED TO BEING LOVED

From the very beginning until the end of his meditation, Marion maintains a very polemical attitude towards metaphysics for its reluctance of the subject of love. Despite the fact that Plato, Montaigne, Rousseau, Kant to a certain extent, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Levinas have written in one way or another about love and love does play a role in their respective philosophical theories, Marion claims that philosophy remains silent on the topic of love. What he means is that philosophy does not value love as much as it should, given the fact that its very term includes love in its coinage as well as the assumption that to attain wisdom you must first love it or desire it.⁵ Love is defined by philosophy as a passion «and therefore as a derivative modality, indeed as optional to the subject who is defined by exercise of the rationality exclusively appropriate for objects and to beings and who, by thinking, is originally *Ego cogito, ego sum*.»⁶ Passions are irrational and need to be controlled, claim the philosophers who limit their quest for wisdom to the inquiry into truth and the inquiry into truth to the conquest of certainty which, when they attain it on behalf of the object, they extend it to the ego.⁷ Contrary to this, «love lacks neither reason nor logic; quite simply it does not admit reason and logic other than its own, and only becomes legible from there.»⁸

Establishing the certainty of our existence is hardly any reassuring. What is reassuring is rather the response to another question and this is: «Does anybody love me?» The response to this question opens for me my future possibilities⁹, for to be is essentially to be loved. I cannot recognize myself as a certified object, nor as a certifying ego not even as a being having properties, but as an ego which puts into motion the erotic reduction by receiving a response to the question «Does anybody love me?»¹⁰ I am not in so far as I think but in so far as I am loved. Nothing unloved or unloving holds, according to Marion.¹¹ I hold to the place where I pose the question

⁴ Ibid. p. 9.

⁵ Ibid. p. 4.

⁶ Ibid. p. 6.

⁷ Ibid. pp. 16, 17.

⁸ Ibid. p. 217.

⁹ Ibid. p. 20. The reference to possibility is here meant in contrast to Edmund Husserl's emphasis on actuality and echoes Martin Heidegger's notion of Being as «transcendens pure and simple» and his concomitant emphasis on Dasein's comportment toward its utmost possibility, i.e. its death but also towards «its ownmost potentiality-for-Being.» See HEIDEGGER, M., *Being and Time*, transl. John MACQUARRIE and Edward ROBINSON, San Francisco: Harper & Row, 1962, par. 38, 262, 299.

¹⁰ MARION, J.-L., *The erotic phenomenon*, o. c., . p. 22.

¹¹ Ibid.

«Does anybody love me?» If I receive a positive response, then I take flesh,¹² I start feeling myself and getting hold of myself *via* the Other.¹³ Only my taking flesh assigns me to myself, gives me my unique individuality and grants me my ipseity, in short, delivers me to myself.¹⁴

However, I am not awaiting an answer from someone else, nor do I hasten to answer whether someone loves me, because this very question puts myself into question.¹⁵ Love of self by oneself and perseverance in one's being are illusions because «every man for himself finds, more original than the alleged self-love, self-hatred in himself.»¹⁶ Erotic reduction exposes self-hatred in the center of the ego.¹⁷ Self-hatred, on the other hand, threatens to annul erotic reduction.¹⁸ And such self-hatred is also apparent in the case of the «happy idiots,» those handsome, stupid, rich and lucky guys for whom everything goes well «without any merit, difficulty or failure.»¹⁹ However the figure of the happy idiot allows me to divert my hatred from myself to the other and by extension to all others whom we all hate and who all hate us in return.²⁰

2. LOVING FOREVER WITHOUT RECIPROCITY

The question of reciprocity in love is crucial because very often the ego expects from love a more or less honest exchange: «I will love only if someone loves me first and only as much as one loves me first.»²¹ In fact, reciprocity and furthermore justice is impossible and also makes love impossible. But reciprocity is also important in an altogether different sense: after asking «Does anyone out there love me?» I may continue the erotic reduction and reach the point to ask the other question: «Can I love first?»²² a question that annuls the desire for the return of investment in love and for reciprocity. Love is then defined as loss, waste and abandon, because it gives without return or chance of recovery. She or he who continues to love, without assurance and without reciprocity wins against the vanity that threatens existence and is led to ipseity. Furthermore, the lover loves without being able to give reasons because reason itself goes lacking when love is concerned and appears only as a principle of insufficient reason.²³ Seeing is mediated by desire and we essentially see what we desire to see.²⁴ This is why they say that love is blind. From the lover's point of view love is its own sufficient reason.²⁵

¹² Taking flesh is, as it will be shown later, an effect of the Other. The notion of flesh is employed here as it first occurs in Maurice Merleau-Ponty's «Eye and Mind.» There Merleau-Ponty advances the thesis that the flesh is not a property of my body but a matrix that underlies the entire world of which I become conscious by the commerce with this world. See MERLEAU-PONTY, M., «Eye and Mind» in *The Primacy of Perception*, transl. Carleton DALLERY, Chicago: Northwestern University Press, 1964, pp. 159-192.

¹³ MARION, J.-L., *The Erotic Phenomenon*, o. c., p. 38.

¹⁴ Ibid. pp. 39, 40.

¹⁵ Ibid. p. 40.

¹⁶ Ibid. p. 53.

¹⁷ Ibid. p. 54.

¹⁸ Ibid. p. 58.

¹⁹ Ibid. p. 59.

²⁰ Ibid. p. 63.

²¹ Ibid. p. 69.

²² Ibid. p. 71.

²³ Ibid. p. 79.

²⁴ Ibid. p. 80.

²⁵ Ibid. p. 82.

The example of Don Juan is indicative for a radicalized erotic reduction that initiates a love with return, called seduction. Seduction betrays love in that it establishes reciprocity and because it inverts it. The seducer wants to make him- or herself loved without loving in the end²⁶ and takes pleasure only for herself. Whereas in erotic reduction of love, the advance is definitive and is constantly repeated. The lover renders the beloved possible as he enters first in the erotic reduction with the anticipation that the loved will also do it.²⁷ However, love can only come if I renounce possession and the concomitant objectification of the loved one.²⁸ I decide to love and thus appear to myself for the first time²⁹ as I am invaded by «an affective tonality that is powerful, deep and durable and which little by little or quite brutally will contaminate the totality of my inner life.»³⁰ I learn to envisage the face of the other which holds me with the gaze that it casts upon me commanding «Thou shalt not kill»³¹ as well as with an alterity and a signification altogether foreign to my ego. This signification imposes on me having come from the other but my intuition is allowed, via this signification, to make the phenomenon of the other appear to me and arise like an oath.³² Each ego assures the other by oath with a unique signification and the two form a crossed phenomenon, two intuitions fixed by a common signification.³³

Love is about recognizing the privilege of the other, making the other my point of reference.³⁴ From the moment the other professes «Here I am!» establishing a full signification in these very words, he establishes, at the same time, a radical individuation of the lover.³⁵ In other words, the lover is individualized by his own desire for her, the beloved; she assigns me to myself by assigning me to her.³⁶ This desire for her is a desire projected to eternity, by the conviction that this time will be for good and forever.³⁷ For saying I love you for the moment amounts to saying I don't love you at all. Without maintaining even a tiny possibility that this time I will love once and for all, love disappears.³⁸ Thus the oath is accomplished in every way, in its success or in its failure. The lover is individualized in passivity, summing up all the impact that the other has on me.³⁹ I love and know that I love but I do not know whom I love, who is in fact this person that summons my passivity.⁴⁰ The way I am affected by the other is of the order of the flesh which makes me feel, experience and sometimes suffer its dominance.⁴¹ When the lover is born through and for the other in front of whom I promise «Here I am!», then my flesh feels the flesh of the

²⁶ Ibid. p. 83.

²⁷ Ibid. p. 85.

²⁸ Ibid. p. 89.

²⁹ Ibid. p. 92.

³⁰ Ibid. p. 95.

³¹ Ibid. pp. 99, 100.

³² Ibid. p. 104.

³³ Ibid. p. 105.

³⁴ Ibid. p. 106.

³⁵ Ibid. p. 108.

³⁶ Ibid. pp. 108, 109.

³⁷ Ibid. p. 109.

³⁸ Ibid. pp. 109, 110.

³⁹ Ibid. pp. 109, 110.

⁴⁰ Ibid. p. 111.

⁴¹ Ibid. pp. 112, 113.

other and I feel my flesh.⁴² In order to remain the object of desire, the object strives not to strip itself too much and too quickly in order to maintain the distance that is necessary for desire to refuel itself.⁴³ Stripping nude fast transforms the object of desire into a simple object. Eroticization does not proceed from denuding; it is phenomenalized by not letting itself be seen but by allowing simply and radically to be felt.⁴⁴ I free myself and become myself by touching another flesh, which gives me pleasure.⁴⁵

3. THE COMMERCE OF DESIRE

The phenomenon of the other is absolutely immanent and appears to the extent that she gives me my flesh.⁴⁶ This giving depends on the oath and completes it. Without the oath neither myself nor the other could rationally assume the crossing of the two fleshes, each appearing not in itself but in the other and uniquely in the other.⁴⁷ Eroticization admits neither limit nor interruption and confers no privilege to sense or organs.⁴⁸ Auto-eroticization is meaningless since I always depend on another to give me my flesh.⁴⁹ In the situation of mutual eroticization in which each gives to the other the flesh he or she does not have, each aims at individualization in individualizing the other.⁵⁰ The eroticized face recapitulates all its flesh; in the gaze, I see the irrepressed wave of its flesh surging up in it.⁵¹ I stand there where I receive myself as flesh.⁵² I am not in an objective space but in an erotic environment.⁵³ Desire lasts for as long as it does not cease to increase and thus for as long as it is not achieved in the present. The erotic conversation between the lovers consists of never concluding but also is modified by the absolute need to conclude ineluctably, a contradiction that one may call the orgasm.⁵⁴ Orgasm is not a summit from which one would descend in stages but resembles a cliff that opens onto a void, where one falls all at once.⁵⁵ Orgasm is an erased phenomenon because it leaves nothing to say, nothing to see and

⁴² Ibid. p. 114.

⁴³ Ibid. p. 116.

⁴⁴ Ibid. p. 117.

⁴⁵ Ibid. p. 118. Marion addresses critically the notion of caress as «insufficient» and «superficial,» as this was developed by Emmanuel Levinas in his seminal *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris: Kluwer Academic, 1971, pp. 288-289 and claims that if one were to speak of caress this should be freed of all contact «so as to banish from it all worldly spatiality and thus think it beginning from what renders it possible...» p. 120.

⁴⁶ MARION, J.-L., *The erotic phenomenon*, o.c. p. 121.

⁴⁷ Ibid. p. 121.

⁴⁸ Ibid. p. 122.

⁴⁹ Ibid. p. 123.

⁵⁰ Ibid. p. 126. It was Jacques Lacan who first proclaimed love as to give what one does not have, a theme that is recurrent in his work and is also made extensive use of by Marion. The lover gives the loved one what he/she does not have, namely his/her flesh, i.e. his/her principle of individuation. Lacan's saying occurs very often in his work but one can single out the Seminar V, 7th May 1958, entitled «The formations of the unconscious» where it is explicitly stated. See www.lacanonline.com, 26/12/2018.

⁵¹ MARION, J.-L., *The Erotic Phenomenon*, op. cit., p. 127.

⁵² Ibid. p. 129.

⁵³ Ibid. p. 130.

⁵⁴ Ibid. p. 132.

⁵⁵ Ibid. p. 135.

carries away everything with it, even its memory.⁵⁶ The erotic phenomenon endlessly ceases while it ought never to do so. When the flesh ceases to be eroticized it ceases as flesh, it disappears and is replaced by the body.⁵⁷ Disappointment arises from the suspension of eroticization.⁵⁸

In the process of erotic reduction, my flesh is aroused and eroticized of its own accord.⁵⁹ Desire is the strength of my flesh eroticizing itself that it decides on its own as an automaton.⁶⁰ Finitude is precisely this event of my flesh eroticizing itself on its own initiative, provoked by another flesh, in me but eventually without me.⁶¹ The other exerts on me this erotic finitude to the extent that the eroticization of the flesh takes place without me or even against me from another that escapes me and from whom I do not escape.⁶² Suspension which is my being in the world alternates with eroticization although the flesh cannot be eroticized infinitely. Climax and suspension are nearly coincident. Of eroticization one cannot say anything even to oneself, even from one lover to the other. Great suffering and climax are of the order of the unspeakable but my climactic enjoyment needs to be said. Precisely by virtue of that about which I cannot speak, I must speak to the other and redefine the rules of language.⁶³ My address to the other is of the order «Here I am,» «Come,» «Again» and this address is very intimate, very precise and very earnest.

We speak only to arouse ourselves and these utterances have a performative function, in the sense that they make what they say.⁶⁴ Erotic language most often says nothing and indeed the less I say, the more I give the other a flesh.⁶⁵ The language I use is sometimes obscene, reducing the other to her sexual organs and this is a kind of invoking of the other, giving her, her naked flesh while asking for mine. Other times the language used between the lovers is puerile, children's language who do not know how to speak properly and here we have the same case of invoking.⁶⁶ Likewise when we use the language of spiritual union of man with God we perform erotic speech in exactly the same circumstances as before.⁶⁷

BIBLIOGRAPHY

- HEIDEGGER, M., *Being and Time*, transl. John Macquarrie and Edward Robinson, San Francisco: Harper & Row, 1962
- LACAN, J., «The formations of the unconscious» Seminar V, 7th May 1958, www.lacanonline.com, 26/12/2018
- LEVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris: Kluwer Academic, 1971
- MARION, J.-L., *Le phénomène érotique*, Paris: Grasset, 2003
- , *The Erotic Phenomenon*, transl. Stephen E. Lewis, Chicago: The University of Chicago Press, 2007
- MERLEAU-PONTY, M., «Eye and Mind» in *The Primacy of Perception*, transl. Carleton Dallery, Chicago: Northwestern University Press, 1964

⁵⁶ Ibid. p. 138.

⁵⁷ Ibid. p. 137.

⁵⁸ Ibid. p. 138.

⁵⁹ Ibid. p. 139.

⁶⁰ Ibid. pp. 140, 141.

⁶¹ Ibid. p. 142.

⁶² Ibid. pp. 142, 143.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid. p. 147.

⁶⁵ Ibid. p. 148.

⁶⁶ Ibid. pp. 148, 149.

⁶⁷ Ibid. p. 149.

EL AMOR COMO PRUEBA DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN JOSEF SEIFERT

MIRIAM RAMOS GÓMEZ
EUM Fray Luis de León, Valladolid

RESUMEN

En el presente estudio exponemos las pruebas de la existencia de Dios a partir del amor según Josef Seifert. Estas pruebas son llamadas la «sexta vía» del conocimiento de Dios. Consideran a Dios no sólo como causa eficiente del alma humana, sino también como meta y último garante de sentido de la persona humana. El filósofo austríaco parte de la esencia del amor, acto personal en el que Dios se manifiesta y por medio del cual es conocido de modo mucho más directo que en las llamadas pruebas cosmológicas. Al final, se concluirá con una breve reflexión al respecto.

Palabras clave: *J. Seifert, pruebas del conocimiento de Dios, amor, sexta vía*

ABSTRACT

In this study we present the proofs for the existence of God starting from love according to Josef Seifert. These proofs are called the «sixth Way» to God's knowledge. They consider God not only as an efficient cause of the human soul, but also as a goal and ultimate sense guarantor of the human person. The Austrian philosopher begins his reflection with the essence of love, a personal act in which God manifests himself and through which He is known in a much more direct way than in the so-called cosmological proofs. Finally, the study concludes with a brief reflection about the subject.

Keywords: *J. Seifert, proofs for the existence of God, love, sixth Way*

INTRODUCCIÓN

JOSEF SEIFERT (1945-), quizá el principal exponente de la fenomenología realista en nuestro tiempo, en su obra *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor* (2013)¹, trata de restaurar la validez metafísica de las pruebas de la existencia de Dios. Con este objetivo, revisa en clave personalista las vías de santo Tomás de Aquino y las reordena y reintegra en un nuevo elenco de ocho vías.

En el presente trabajo queremos destacar especialmente la sexta vía, ya que considera a Dios no sólo como causa eficiente del alma humana, sino también como meta y último garante de sentido de la persona humana. Pero, sin duda, lo más relevante de la exposición de Seifert es el hecho de que no parte de datos empíricos, de los que se deduce la existencia de Dios. El filósofo austríaco parte de la esencia de actos personales en los que Dios se manifiesta y por medio de los cuales es conocido de modo mucho más directo que en las llamadas pruebas cosmológicas. Entre tales actos personales, analiza la gratitud y el amor. Nosotros nos centraremos en las pruebas a partir del amor y concluiremos con una breve reflexión al respecto.

¹ SEIFERT, J., *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, Madrid, Encuentro, 2013. Traducción de P. J. Teruel a partir de: Seifert, J., *Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*, Bonn, Lepanto Verlag, 2010. Revisión de J. Seifert. Dado que J. Seifert revisa la traducción española, omitimos el referirnos al texto alemán.

I. PRUEBAS A PARTIR DEL AMOR

Seifert divide las pruebas de la existencia de Dios a partir del amor en dos grupos: las pruebas a partir del amor humano y las pruebas a partir del amor a Dios.

I.1. PRUEBAS A PARTIR DEL AMOR HUMANO

El primer grupo se refiere a los argumentos que parten de la experiencia que tenemos del amor humano. Como dice Seifert, «se trata (...) de la experiencia de que la persona humana, el niño, el cónyuge, el padre, la madre o el amigo son dignos de ser amados» (Seifert, 2013, 146). Esta experiencia de que la persona humana tiene un valor destacado que pide de nosotros una respuesta correspondiente que solo puede ser el amor, nos lleva a formular la pregunta por la fuente de este valor personal. Para Seifert, no sería posible que una causa impersonal, «o incluso una persona fría y carente de amor» (Seifert, 2013, 146), explicara el valor de la dignidad de ser amado.

Asimismo, ni la *intentio benevolentiae*, ni la *intentio unionis*, que son propias de la dinámica del amor, podrían realizarse si no existiese Dios. En el caso primero, porque la enfermedad, el sufrimiento, la muerte... que tarde o temprano dejan su huella en nuestras vidas, suponen un desafío para la impotencia del amante que, deseando su bien, ve padecer al amado. Y en el segundo caso –el de la intención unitiva–, porque si la unión entre las personas tiene como único fundamento valores y bienes finitos, entonces dicha unión queda «esencialmente limitada» (Seifert, 2013, 148). Pensemos, por ejemplo, en un matrimonio que se fundamenta en el sentimiento de enamoramiento que tuvieron los cónyuges durante su etapa de noviazgo. O una amistad que se asienta en un interés material o profesional.

Sin embargo, Seifert destaca especialmente algo que es mucho más importante aún para la realización de las intenciones intrínsecas del amor humano y por lo que, según su concepción, se exige la existencia de Dios: solo si Dios existe como bien sumo y es percibido en su justo lugar dentro de la jerarquía de valores del amante, se evita el peligro fácil de idolatrar al hombre o a la mujer que se ama y que, en palabras de Seifert, es «fuente de muchas tragedias en las relaciones de amor humano» (Seifert, 2013, 148), porque «amamos mejor al otro cuando lo hacemos en la verdad del amor humano, no cuando lo endiosamos» (Seifert, 2013, 148).

I.2. PRUEBAS A PARTIR DEL AMOR A DIOS

Si pasamos al segundo grupo –las pruebas a partir del amor a Dios–, hay que decir que Seifert, tras considerar las características esenciales del amor en general, afirma que dichas notas solo llegan a realizarse y consumarse de manera radicalmente profunda y nueva en el amor a Dios. Ello se debe a que, según el filósofo austríaco, dado que no puede ser ilusorio aquello que el amor humano presupone, entonces el amor a Dios, en cuanto forma suprema de amor, debe revelar la realidad de su objeto.

Para solucionar la *petitio principii* en que parecen incurrir este segundo grupo de pruebas –tratar de demostrar que Dios existe cuando ya se presupone su existencia al amarlo– el autor analiza la esencia del amor a Dios no solo como mandamiento supremo, sino como parte de la ética natural para, de ahí, derivar su existencia.

A continuación, pues, pasaremos a considerar las características esenciales del amor según Seifert para ver cómo, a su juicio, se cumplen en el amor a Dios.

- a. La primera de todas es que el amor es propio de seres personales e implica a toda la persona. Esto quiere decir que es un acto personal que solo en sentido figurativo puede aplicarse a seres o entidades impersonales. Es decir, cuando hablamos de que «amamos a un perro», «amo la música», «amo tal partido político», «amo a la naturaleza», estamos utilizando la palabra amor en un sentido impropio y, en modo alguno ha de identificarse

con el amor a Dios, solo porque no lo vemos con los ojos de la carne, igual que no vemos «las ideas». Del mismo modo, el amor no es simplemente una dependencia respecto a algo «como cuando alguien dice que el bebedor ama el vino y Don Juan ama a las mujeres» (Seifert, 2013, 155). Para Seifert:

Sólo cuando entendemos la mera atracción sexual hacia una mujer o la cualidad puramente subjetiva de un vino agradable no hablamos de ‘amor’ más que en un sentido muy superficial y no, en absoluto, en aquel único sentido en que puede ser considerado algo en sí mismo pleno de valor (Seifert, 2013, 155).

En definitiva, solo la persona –un ser inteligente, libre, que quiere el bien en sentido moral– puede ser actor y destinatario del amor.

Esta característica es expresión de lo que, especialmente en la línea de los filósofos de la Escuela de Lublin, surgida en torno a Karol Wojtyła, se ha llamado la ley fundamental de la ética o el principio personalista: *persona est affirmanda (amanda) propter se ipsam*, es decir, «la persona ha de ser apreciada (amada) por sí misma». Y, en el fondo, significa que «no amamos a una persona sólo porque es un bien para nosotros o nos hace felices sino, en primera instancia, en virtud de ella misma: porque es, en sí misma, buena y preciosa» (Seifert: 2013, 157). No amamos a un violinista en cuanto violinista, sino por él mismo. No dirijo mi amor hacia él porque hay algo valioso en él, o adherido a él, sino hacia la persona en cuanto tal, por su dignidad y valor ontológicos, y por su bondad, que sólo puede presentarse en una persona a través de valores morales que actualiza en sí misma a través del ejercicio de su libertad. No podríamos amar a una persona totalmente perversa.

Para Seifert, esta característica esencial del amor «asume su más perfecta forma en el amor a Dios» (Seifert, 2013, 159). Por varias razones. Primero, porque el valor de una persona finita es eminentemente alto, pero, con todo, sigue siendo finito. «En Dios, por el contrario, el valor personal es infinito, por lo cual resulta infinitamente más digno de amor que cualquier criatura» (Seifert, 2013, 159). Segundo, porque la dignidad ontológica y moral pueden no coincidir en el hombre y, sin embargo, están unidas en Dios. Por eso, «Dios puede y debe ser amado en un modo incondicional completamente distinto, ya que la bondad de Dios no está amenazada en modo alguno» (Seifert, 2013, 159). Tercero, porque dado que Dios es la fuente de todas las demás personas, la dignidad de ser amados y la bondad de las personas no es equiparable a la bondad y a la dignidad de ser amado de Dios. Y cuarto, porque: «para llegar en el hombre al ser y a la esencia auténticos y dignos de amor de su persona (...) debemos pasar por copiosas imperfecciones y sombras que invaden ese valor personal. En cambio, en la perfección divina todo es perfecto y digno de amor» (Seifert, 2013, 159).

- b. La segunda característica es el *ordo amoris*. En el amor existe un orden. Este orden del amor que, en el fondo, significa la «lógica del corazón», tiene una serie de criterios: la altura del valor del amado, la orientación especial hacia el amado, el grado en el ser amados por el otro y un plus en el amor que se da en virtud de una categoría del amor. El primero de ellos es la altura del valor del amado. Esto hace referencia al hecho de que uno ama a una persona por su dignidad ontológica, por la cual tiene un valor inconmensurable. Por este motivo, por ejemplo, si Dios es infinito, también Él es infinitamente digno de amor. Por eso le corresponde un amor por encima de todo otro amor. El segundo es la orientación especial hacia el amado. ¿A qué se alude con ello? A que, en el amor conyugal y en el de amistad, hay una especial orientación hacia el amado, una afinidad especial con él, que no tenemos con todos los seres humanos. Es decir, el tipo de afinidad que uno tenga con el amado condiciona el tipo de amor, la categoría de amor de la que hablemos.

En cambio, respecto de Dios existe una orientación y una correspondencia mucho más profunda y perfecta (...) como no se da en ningún otro amor, por lo cual no se precisa aquí ninguna orientación especial que un ser humano pudiera tener hacia Dios y otro en cambio no (Seifert, 2013, 161).

El tercer criterio es el grado en el ser amados por el otro. Según el autor «habríamos de amar más a aquella persona que más nos ama» (Seifert, 2013, 162). Es decir, en el amor no sólo hay «una respuesta a la dignidad de la persona de ser amada, sino también una respuesta al ser amados, al amor de los otros, a la otra persona misma en la medida en que se dirige y se adhiere a nosotros por el amor» (Seifert, 2013, 162). Por este motivo, hemos de amar a nuestros padres más que a otras personas, porque nos han regalado la vida por amor. Y debemos amar más a Dios, porque nadie nos ha dado más que Él. Por último, el cuarto criterio, es un «más» como consecuencia de una categoría del amor. Es decir, también el tipo de amor del que hablamos puede implicar un «más» en función de si es uno u otro. Así, «el amor conyugal requiere, en virtud de su esencia, un «más» de amor comparado con el amor de amistad o el amor de los hijos.» (Seifert, 2013, 163). Evidentemente «de la esencia y estructura categorial del amor a Dios – ...) más completo, total y adorante– se sigue que, como amado con este amor, Dios ha de ser amado más que el amado en cualquier otra categoría de amor». (Seifert, 2013, 163).

- c. La tercera característica es la donación de sí. En el amor, el sujeto se da a sí mismo en su integridad: se dona todo entero. Esto significa que no sólo entregamos en el amor algo de nuestra persona, sino que es la persona misma la que se dona y se entrega a otra. Por una parte, ninguna persona debe ni puede ser entregada o entregarse a sí misma como posesión. De hecho, en la Antigua Roma, los esclavos debían ser declarados primero una cosa, una *res*, antes de fundamentar jurídicamente una vinculación de posesión respecto de ellos. Por otra parte, únicamente la persona puede simultáneamente entregarse y darse completamente a sí misma, y esto solo puede acaecer por medio de un amor personal del que tanto las cosas como los animales son capaces. De ahí que sólo sea aparente la paradoja que se nos plantea: «en realidad, el acto de donación personal a la persona amada se diferencia radicalmente de toda incoación de una relación posesiva» (Seifert, 2013, 164). Esta donación que, naturalmente varía en función de los tipos de amor, se realiza de un modo totalmente distinto y nueva en el amor adorante –propio de Dios–, que acaba siendo la expresión más perfecta del amor conyugal y que, en relación a cualquier criatura, acabaría constituyendo una idolatría.
- d. La cuarta característica es el reconocimiento de la belleza del amado. Esto significa que, para amar a una persona, no basta con reconocer la majestad de su valor personal, que nos impide moralmente hacerle daño. Hay que captar también su belleza. Según Seifert, «para poder amar a Dios con todo el corazón se debe aprehender ese íntimo aspecto interno de la plenitud de valor de Dios, que se manifiesta en su hermosura» (Seifert, 2013, 166).
- e. La quinta característica es que el amor es un acto que implica la afectividad. No es sólo un acto del querer o del pensar, sino que es un acto en el que está implicada profundamente la afectividad espiritual. Ésta pertenece a toda persona, y expresa la lógica del corazón. De este modo, «en el amor a Dios (...) el sentimiento asume un significado inédito y profundo que llega hasta el éxtasis espiritual y la beatitud, hasta un gozo indescriptible» (Seifert, 2013, 167).
- f. La sexta característica es que el amor se expresa también en la gratitud y en la alabanza a la persona que amamos. Por esta razón, celebramos su cumpleaños, le dedicamos una canción o un poema. Y esto lo hacemos con alegría y espíritu festivo. Esta característica asume una forma totalmente nueva en el amor a Dios: la adoración y la alabanza litúrgica.
- g. La séptima característica es el triple regalo del amado, del ser querido y del amor. Por otra parte:

Regalo y amor están conectados entre sí de múltiples maneras: la persona amada misma es un regalo, su amor y su donación a nosotros –posible sólo por medio del amor– son un regalo y nuestro amor, el poder amar y el atreverse a ello son igualmente un gran regalo (Seifert, 2013, 168).

Todo esto halla su cumplimiento perfecto en el amor a Dios.

- h. La octava característica es la libertad. A la libertad le corresponde en el amor una función relevante, tanto en la preparación para recibir el triple regalo del amado, del ser querido y del amor, como en el progresivo desenvolvimiento del amor: hay que sancionarlo y hacerlo propio por la libre voluntad. Cuando esto se realiza en el amor a Dios, se está mostrando con ello la prueba del amor a Dios con las obras.
- i. La novena característica es la fe y la esperanza. En toda forma de amor hay un momento de fe en la persona amada para amarla verdaderamente, pues la belleza integral de la otra persona no nos es dada jamás de modo completo, sobre todo porque depende también de su bondad moral. Esta fe tiene que ver con tres aspectos. ¿Cuáles son? Veámoslos.

II. LA FE Y LA ESPERANZA

El primero es el carácter incompleto de nuestro conocimiento y de nuestra experiencia de esa persona, que se manifiesta en que la belleza de la persona amada se nos manifiesta, pero no plenamente. Hay una parte que queda oculta. Hemos de dar un salto para pasar de lo poco que vemos a lo que no vemos, de lo que conocemos a lo que no. Aquí se revela la audacia del amor, porque uno se expone a una posible decepción en lo humano. En el caso del amor a Dios:

Este salto del hombre religioso puede ser llevado a cabo igualmente por medio de una fe profunda en toda la belleza divina que no vemos. En principio, dicho salto puede ser realizado también en el caso de un conocimiento puramente filosófico y también de un conocimiento evidente que da un paso especulativo más allá de todo lo dado por sí mismo. Un tal paso, movido por la evidencia cognoscitiva desde lo conocido hacia la desconocida e incognoscible belleza divina, resulta imposible en el amor a un ser humano. [...] Con todo, y a diferencia del amor humano, podemos realizar el salto desde un conocimiento imperfecto de Dios hasta la perfección de su esencia incluso sin fe; esto sucede cuando penetramos racionalmente la necesidad interna de la esencial bondad infinita de Dios (Seifert, 2013, 170-172).

El segundo aspecto es la contingencia e imperfección de la persona amada: tenemos carencias en nuestro saber sobre la belleza de un ser humano, debido también a la contingencia e imperfección de la personalidad de dicho ser humano. Hay que creer en la persona y confiar en que posee aquella dignidad de ser amada, aquella belleza y fidelidad que constituyen el fundamento de nuestra amistad o amor conyugal, y esto también en aquellas profundidades de su ser y de su vida anímica que son objetivamente precarias y frágiles. (En el caso del amor a Dios, no existe contingencia o imperfección del amado, pero sí que, por el carácter incompleto de nuestra experiencia, podemos tener una experiencia que nos lleve a pensar que Dios está ausente, cuando en realidad, sigue siendo Dios).

El tercer aspecto es la contingencia del futuro. Tal contingencia se refleja en la siguiente pregunta: ¿resistirá el otro las pruebas del amor? No conocemos el futuro, ni lo que el otro será en el futuro. Por eso, también desde este nivel hemos de creer en el amado.

Por otra parte, en relación con la esperanza, cuando amamos a un ser humano, esperamos que sea tan hermoso como se manifiesta—incluso en aquellos ámbitos que no conocemos de él, porque no podemos conocerlo todo—, y que pueda seguirlo siendo en el futuro. Esperamos también que cuando esté a solas se comporte como cuando está en público; que a mis espaldas tiene la misma concepción de mí que cuando está delante de mí. Y «que un acto suyo, aparentemente injusto (...), pueda ser bueno o que no haya sido cometido por él. De Dios esto lo sabemos y no necesitamos esperarlo» (Seifert, 2013, 174).

En último lugar, hay que destacar la *intentio benevolentiae*, la intención de benevolencia, el anhelo ardiente de que la persona amada alcance todo bien y toda felicidad, el deseo de hacer nosotros feliz al amado por medio de nuestro amor y la alegría por su felicidad y fortuna. Y la

intentio unionis. Es propio del amor el anhelo de unidad y de unión con la persona amada. Pero esto sólo es posible cuando se da un amor mutuo.

Expuestas las características esenciales del amor y visto cómo alcanzan su cumplimiento en el amor a Dios, para Seifert, es posible plantear al ateo una prueba de la existencia de Dios a partir del amor a Dios de dos modos:

1. El primero se fundamenta en la esencia del amor y en el hecho de que todos los elementos esenciales del amor alcanzan su consumación en el amor a Dios. Según esto, «entonces, ¿cómo puede ser ilusorio el objeto necesariamente presupuesto por el amor en su forma más perfecta (que, por otra parte, plenifica todo otro amor puramente humano), a saber, Dios?» (Seifert, 2013, 179).
2. El segundo, plantea «cómo la esencia necesaria del acto del amor a Dios pueda abrir el acceso a la esencia necesaria y a la objetividad de su objeto» (Seifert, 2013, 179). De la misma manera en que el arrepentimiento es la puerta de acceso a la realidad de su objeto y los presupuestos implicados, sin presuponerlos (responsabilidad moral, libertad y culpa), el amor a Dios, como forma suprema y perfectísima de amor, cuya esencia y valor nos es cognoscible, «revela la realidad de su objeto. Este acto de amor adorante, que sobrepasa todo otro amor y en el cual, no obstante, el logos del amor culmina, demuestra el sentido, la necesidad y la realidad de Dios, su objeto». (Seifert, 2013, 179).

III. REFLEXIÓN FINAL

A modo de reflexión quisiéramos destacar que, verdaderamente, entre las pruebas de la existencia de Dios planteadas por Seifert, las de la sexta vía son las más amables, las que quizá, basándose en experiencias personales (gratitud, amor) pueden ser más accesibles para el hombre moderno. Sin embargo, surge la cuestión de cómo hacer comprensible desde la razón que existe un Dios Amor a quien no ha experimentado ni la gratitud ni el amor, o lo ha hecho en un modo ínfimo.

Pero, sin duda, son las pruebas de la existencia de Dios a partir del amor a Dios las que plantean un reto al pensamiento, porque Seifert plantea su validez en el ámbito teórico y también para proponerlas a un pensador moderno o incluso ateo y dialogar con él. Con todo, de cara al futuro, sería interesante investigar más a fondo dos aspectos. En primer lugar, dado que Seifert no se refiere al hecho de que las personas que aman a Dios, que con su vida muestran su amor a Dios con obras, susciten una experiencia en personas que no aman o no conocen a Dios –ateos, agnósticos o indiferentes– que les permita cambiar su modo de pensar y abrir a su razón el acceso a Dios, se podría investigar este tipo de experiencias. Una investigación fenomenológica sobre el fenómeno de la conversión, al modo como Beckmann-Zöller (2003) la realiza puede resultar un complemento valioso al respecto.

No podemos detenernos aquí en el hecho de que, en el fondo, como el propio Seifert expone en la obra, esta prueba de la existencia de Dios, como todas las demás, descansa en el argumento ontológico. Invitamos al lector a leer el capítulo noveno de la obra, donde se expone esa «octava vía» del conocimiento racional de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- BECKMANN, B., *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- SEIFERT, J., *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, Madrid: Encuentro, 2013. Traducción de P. J. Teruel a partir de: Seifert, J., *Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*, Bonn: Lepanto Verlag, 2010. Revisión de J. Seifert.

EL TRABAJO Y LA MUERTE COMO FORMAS REALES DE CONSENTIMIENTO AL AMOR EN SIMONE WEIL

SAGRARIO ROLLÁN ROLLÁN

I.E.S. Mateo Hernández, Salamanca

«Cualquiera que sea en el cielo la significación misteriosa de la muerte, aquí abajo es la transformación de un ser hecho de carne temblorosa y de pensamiento, de un ser que desea y que odia, espera y teme, quiere y no quiere, en un montoncito de materia inerte...

El trabajo físico es una muerte cotidiana. Trabajar es poner el propio ser, alma y cuerpo, en el circuito de la materia inerte, hacer un intermediario entre un estado y otro estado de un fragmento de materia, hacer de éste un instrumento».

S. Weil

A la memoria agradecida de mi madre.

RESUMEN

En esta reflexión nos gustaría enfatizar la manera inusual en que S. Weil entiende el amor. Al margen de las convenciones sentimentales o el análisis emocional, el amor es un «ethos» específico que se expresa en la sumisión al trabajo y en el consentimiento a la muerte, colocándose junto al dolor de los desheredados en la historia.

Palabras-clave: *S. Weil, amor, trabajo, muerte, dolor*

ABSTRACT

In this discussion we would like to emphasize the unusual way in which the philosopher S. Weil understands love. Apart from the sentimental conventions or emotional analysis, Love is a specific «ethos» expressed in labor submission and in consent to death, thus placing itself next to the pain of the disinherited in history.

Key-words: *S. Weil, love, labor, death, pain*

I

PARA PRESENTAR A SIMONE WEIL como es debido tendríamos que extendernos más de lo que aquí corresponde, sobre todo por el tema a desarrollar, donde se resalta de alguna manera la filosofía –su filosofía–, como forma de vida. La dedicación docente de esta joven profesora, su escritura, su compromiso político, el trabajo en la fábrica, etc., emanan de un único *ethos*: honestidad radical que tiene su fundamento en la manera como ella entendió el amor y la compasión, más allá del cualquier resonancia sentimental o emocional. Simone Weil nace en París en 1909 en una familia judía acomodada, es hermana del matemático André Weil por el que sentía una gran admiración. Su breve existencia da fe de un compromiso de búsqueda de la verdad, que trasciende con mucho lo meramente intelectual, para tratar de encarnar esa verdad en una realización actuante y paciente por así decir, en absoluta coherencia con la manera en que se le va desvelando, que la llevará hasta la autoinmolación. Muere en Londres en 1943.

Poco a poco sus peripecias sociales y políticas la van desngañando de las posibilidades de una verdadera revolución que transforme la vida de las gentes con las que se identifica y su afán

por comprender el mal y la injusticia se va impregnando de una mística del sufrimiento y del trabajo que cobrará nueva orientación por el contacto con el cristianismo (entre la experiencia espiritual de su visita a Asís, 1936 y la Semana Santa vivida en la Abadía de Solesmes, 1938). La segunda etapa de su breve existencia se abre a los problemas religiosos, que vendrán a ocupar en adelante el centro de su atención, sin renunciar a las preocupaciones sociales, más bien dándoles su verdadera luz.

Esta reflexión que se me presentó como una intuición poderosa hace algún tiempo, se ha ido enriqueciendo con lecturas, relecturas y nuevas reflexiones o preguntas, que han hecho que mi ensayo haya perdido su estructura inicial, para quedar hoy más como un esbozo que como una tesis acabada... En realidad es difícil buscar tesis o argumentos en la obra de Weil, con frecuencia las contradicciones de su pensamiento llevan a interminables polémicas. Parece más adecuado dejarse llevar por el movimiento, inacabado, que los mismos escritos entrañan y seguir quizás lo que podríamos denominar ejes de gravitación, por ser los suyos escritos sueltos. El amor, el trabajo y la muerte, con el interludio constante de la desgracia («*malheur*») son, a mi parecer, los ejes fundamentales que apuntalan todo su pensamiento. Estos aparecen en varios escritos, sobre todo en *El arraigo* y *La gravedad y la gracia*, escrito póstumo el primero y recopilación de cuadernos sueltos realizado por el P. Perrin el segundo. El trabajo es una preocupación temprana y permanente para ella, que la hace entrar en diversos compromisos y discusiones políticas y sociales desde el momento en que se incorpora a la docencia. Pero nos engañamos si sólo admitimos esta preocupación del trabajo en el ámbito social o político. Para Weil el trabajo cobra todo su sentido en el cuerpo del mundo y tiene una dimensión espiritual-trascendente que algunos parecen ignorar, en el debate entre la Weil mística y la Weil sindicalista. La propia muerte temprana, así como las condiciones en que tiene lugar, inscriben su reflexión sobre la misma muerte, exhausta en su búsqueda intelectual y en su carne, en un compromiso de entrega radical.

II

Paso a exponer en diez puntos el periplo que enlaza los tres conceptos, —*trabajo, amor y muerte*— tomando estos puntos en forma de indicaciones para un estudio más amplio y sobre todo de mayor profundidad.

1. El mundo material se rige por las leyes de la necesidad mecánica, en tanto que el mundo social o humano se mueve en la misma dirección por las fuerzas implacables del poder, la violencia y la fuerza. El «*amor fati*» de la joven Weil expresa su obsesión por el orden como necesidad esencial del alma humana:

La necesidad es el velo de Dios. Dios ha confiado todos los fenómenos sin excepción a la mecánica del mundo¹.

La historia de lo que llamamos civilización sería —salvo raras excepciones—, el arrastre ciego en pos de estas fuerzas y bajo las mismas, sucesión de imperios, guerras, colonizaciones, de modo que el ámbito de la acción socio-política es prácticamente un círculo cerrado bajo esta sucesión de fuerzas.

2. ¿Hay otra dimensión racional honestamente asumible más allá de esto? ¿Se puede reconocer el orden de la creación, la belleza, lo divino fundante y al mismo tiempo soportar la violencia y el crimen? Sí la hay, apenas sostenida, intuída, entrevista desde muy temprano, desleída en el magma oscuro casi indescifrable, a no ser por una voluntad pura, pues se

¹ S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, Madrid: Trotta, 1994, p.84.

vuelve invisible; es un movimiento de dolor y desgracia que sufre en silencio... bajo esas fuerzas. Quedan entonces dos opciones, o reconocer en el orden del universo, aunque velado, otro principio, o ponerse del lado de la fuerza:

Si la fuerza es absolutamente soberana, la justicia es absolutamente irreal. Pero esto no es cierto. Lo sabemos experimentalmente. Es real en el corazón de los hombres... Si la justicia es imborrable del corazón del hombre, entonces tiene una realidad en este mundo ².

3. Es el ámbito de los pobres, los desheredados, los esclavos, los trabajadores; ese es en efecto el que el realismo político, la técnica, la ciencia, dejan siempre al margen, o aquel que utilizan en vistas al poder, desde el imperio romano a Hitler, pasando por Maquiavelo. Hasta aquí, por tanto la gravedad o pesantez, pues:

Todos los movimientos naturales del alma se rigen por leyes análogas a las de la gravedad física. La única excepción la constituye la gracia. Siempre hay que esperar que las cosas sucedan conforme a la gravedad, salvo que intervenga lo sobrenatural³.

Por eso es tan importante en Weil la atención, que luego se convierte en oración, la única capaz de enfocar «eso» que nos repugna.

4. Solo la gracia podría rescatarnos de la ignominia, barbarie y crueldad, o cualquier modo de bajeza, que destruye tanto a la víctima como al verdugo. Pero la gracia no es ningún milagro que adviene desde arriba, se pone en juego prestando atención al mundo, al sufrimiento silencioso, al dolor mudo que se nos resiste y nos hace apartar la mirada:

El objeto de la búsqueda no debe ser lo sobrenatural, sino el mundo. Lo sobrenatural es la luz: si hacemos de ello un objeto, lo menoscabamos.

Es el mundo lo que hay que mirar en su crudeza:

El mundo es un texto de variadas significaciones, y se pasa de una a otra mediante un trabajo. Un trabajo en el que el cuerpo siempre participa, como cuando aprendemos el alfabeto de una lengua extranjera: ese alfabeto debe ir metiéndose en la mano a fuerza de escribir las letras.⁴

La gracia viene entonces propiciada por ese impulso sobrehumano y desde lo inhumano que se coloca a los pies de la miseria del mundo, o, lo que es lo mismo, a los pies de la cruz, es un movimiento apasionado y voluntario del alma, de compasión absoluta, en perfecta y humilde atención, que se pone en el lado de la debilidad del amor, en la intención de restablecer el equilibrio de la justicia. Justicia y caridad son lo mismo para nuestra autora.

5. El amor no es pues para Weil un sentimiento, ni una emoción, tampoco es algún género de encuentro o intercambio afectivo interpersonal propiamente dicho, y a suponer entre iguales, en tanto que se establezca sobre alguna correspondencia. Ella no puede leer el mundo de los hombres entre iguales, desde muy pronto el sentimiento de la injusticia le genera un tal desequilibrio, que sólo da cabida en su inteligencia y en su voluntad al sentimiento de la desgracia bajo el peso de la realidad pura y descarnada. Es primero la obligación, antes que el derecho, así comienza *El arraigo*, del mismo modo es primero el dolor que el amor.
6. El amor como tal es amor siempre de Dios y desde Dios, de la luz, de lo absoluto, al modo místico. Por eso en los escritos que componen *A la espera...* presenta diversas formas im-

² S. WEIL, *L'Enracinement*, Paris: Gallimard, 1959, pp. 306-307.

³ S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, p. 32.

⁴ *O. c.*, p.96.

plícitas de lo que ella entiende por el amor de Dios: El amor de Dios se revela definitivamente en el vacío de Dios y en la ausencia de Dios:

La religión como fuente de consuelo constituye un obstáculo para la verdadera fe: en ese sentido, el ateísmo es una purificación. Debo ser atea en aquella parte de mí misma que no está hecha para Dios. De entre los hombres que no tienen despierta la parte sobrenatural de sí mismos, los ateos tienen razón y los creyentes se equivocan.⁵

Las formas implícitas del amor son el amor al prójimo, el amor de la belleza (o el orden) y el de las ceremonias religiosas. Trata también brevemente, con menor interés, el tema de la amistad que para ella parece ser una asunto psicológico más que filosófico, y como tal, desde esta perspectiva, irrelevante. Por el amor del prójimo imitamos a Dios que nos ha creado, vaciándose de su ser, por el amor al orden y a la belleza imitamos la *(des)creación*. En tanto la belleza es orden, y el orden requiere a su vez el cumplimiento o satisfacción de las necesidades del alma, donde la nuclear y fundante es el arraigo, todo lo que opera en la dirección contraria al arraigo destruye como un crimen la humanidad. Por eso el amor efectivo consiste en ponerse del lado de la desgracia, ello se hace en el trabajo, sometiéndose obediente a su esclavitud. Una vez que se ha comprendido esto no hay subterfugios:

Tratar de amar sin imaginar. Amar la apariencia desnuda, sin interpretación. Entonces eso que amamos es verdaderamente Dios. Después de pasar por el bien absoluto, encontramos los bienes ilusorios y parciales, pero dentro de un orden jerárquico que impide que nos permitamos ir en pos de un bien si no es dentro del límite permitido por la apatencia de otro determinado. Este orden es trascendente respecto de los bienes que agrupa, y constituye un reflejo del bien absoluto (...) Sigue tratándose de una relación con el tiempo. Perder la ilusión de la posesión del tiempo. Encarnarse. El hombre debe realizar el acto de encarnarse, pues está desencarnado por la imaginación.⁶

7. En este punto se inserta precisamente el trabajo: entre la gravedad, el peso del mundo, la necesidad mecánica y la violencia, y ahora desde la nueva perspectiva sobrenatural, la contemplación por la gracia del vacío, que es como el anverso de la belleza. El trabajo es bisagra de inserción, encaje, atadura, en tanto nos invita a amar dolorosamente la realidad como tal. Aun más, el trabajo es una muerte cotidiana, el trabajo como la muerte, más allá de teorías, ilusiones o mistificaciones, constituye el centro de gravitación de esta filosofía que ha evolucionado desde la lucha revolucionaria y ahora es conversión cristiana, Weil apunta como en esbozo toda una mística del trabajo, con la que finalizan las páginas dedicadas al arraigo:

El trabajo físico es una muerte cotidiana. Trabajar es poner el propio ser, alma y cuerpo, en el circuito de la materia inerte, hacer un intermediario entre un estado y otro estado de un fragmento de materia, hacer de éste un instrumento. El trabajador hace de su cuerpo y de su alma un apéndice de un útil que maneja (...) La muerte y el trabajo son cosa de necesidad y no de elección. El universo no se da al hombre en el alimento y el calor más que si el hombre se da al universo en el trabajo. Pero la muerte y el trabajo pueden ser soportados en rebeldía o en consentimiento. Pueden ser soportados en su verdad desnuda o revestidos de mentira.⁷

8. El arraigo lo es en la pertenencia, y la pertenencia última a la que pertenecemos todos es a la materia inerte, en tanto que asumida, sin embargo, materia transfigurada, iluminada;

⁵ *O. c.*, p. 89.

⁶ *Ibid.*, p. 58.

⁷ *L'Enracinement*, p. 378.

desembocamos así en la aceptación del trabajo físico y su potencial espiritual, despreciado por las civilizaciones, cuanto más modernas y más lejos del origen. Fascinadas por la idea de progreso, las sociedades modernas desdeñan en un alarde de soberbia el trabajo físico, e ignorantes como son de su función sagrada reveladora del orden divino, dan la espalda al problema; por eso hay que consentir al reino de la necesidad mecánica en la materia, este consentimiento y no otra cosa es para Weil el amor. «El trabajo físico constituye un contacto especial —en la carne— con la belleza del mundo».⁸

El trabajo físico debería ser, por ende, el centro de atención de una sociedad verdaderamente cristiana. El rostro vuelto en el cuerpo entregado a la materia, esto es amor del orden del mundo, de su belleza. La belleza misma, como idea abstracta, es considerada por Weil una trampa, se hace necesario mirar de frente este problema para sustraerse a la idolatría falaz de una perspectiva que ignora el objeto, es decir, la presencia insoslayable de la cosa real en tanto se nos resiste, así como su doliente peso. En la sociedad industrial todos estos factores de seducción y falta de discernimiento corrompen nuestra relación efectiva (de desprecio) con el trabajo. Al trabajo se lo ha despojado de ese carácter sagrado de revelación del orden del mundo que debió tener en el origen, este es el crimen del desarraigo. La misma revolución obrera es una idolatría cuando lo pone en el mero suceder de las fuerzas de la materia o de la historia, por eso llega decir la autora que solo la religión puede devolver al trabajo su papel sagrado. Y entonces el arraigo se torna encarnación, al modo cristiano:

Y sólo la religión puede ser la fuente de esa poesía. No es la religión, sino la revolución, la que es el opio del pueblo. Todas las formas de desmoralización se explican por la falta de esa poesía...

La esclavitud es el trabajo que carece de luz de eternidad, de poesía, y de religión. Que la luz eterna proporcione, no ya una razón de vivir y de trabajar, sino una plenitud que exima de buscar esa razón...

Trabajo manual. El tiempo entrando en el cuerpo. Mediante el trabajo el hombre se hace materia como Cristo con la Eucaristía.⁹

9. De este modo la ética del trabajo en nuestra filósofa se inserta en la mística del amor, o en el amor místico, a través de la necesaria desembocadura en la muerte. Finalmente es en la entrega a la muerte consentida y asumida, bajo el peso oscuro de la injusticia o la opresión de la historia, donde ese amor se realiza y se expresa del todo, porque ahí es donde el hombre se cristifica obediente hasta la muerte y muerte de cruz:

El trabajo es como una muerte. Hay que pasar por la muerte. Es preciso que te maten, que sufras la gravedad del mundo. ¿Qué de extraño tiene que un ser humano se duela con todo el peso del universo sobre sus costillas?¹⁰

Por lo demás, es en esta inserción en el rudo y hostil engranaje de la materia inerte y de la historia ciega donde se hace posible (desde un horizonte sacrificial) el reconocimiento de la finitud, se trata de la experiencia radical del vacío:

Es necesaria una representación del mundo en la que exista el vacío, con el fin de que el mundo tenga necesidad de Dios. Eso entranña dolor.

⁸ S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris: La Colombe, 1950, p. 161.

⁹ *La gravedad...*, p. 122.

¹⁰ *Ibid.*

Amar la verdad significa soportar el vacío y, por consiguiente, aceptar la muerte. La verdad se halla del lado de la muerte.¹¹

10. En el vacío, en el dolor, en el silencio, Dios viene a colmar toda realidad, pues si Él no sostuviera el ser finito, éste dejaría de ser. Soportando el vacío nos hacemos semejantes a Él, en esto consiste la «*decreación*»: Dios se ama a sí mismo, vaciándose en sus criaturas, y a través de nosotros. La creación entera como vibración de Dios, incluso en su gemido, pues vivimos en la distancia de Dios a Dios, y ahí realizamos nuestra tarea.

Pero además en Cristo, por su cruz, se hace patente culminándose ese amor, revelación definitiva del poder redentor del cuerpo sometido a las fuerzas ciegas de la materia y de la historia, esto sería la «*redención*». De modo que los hombres golpeados por la desgracia están al pie de la Cruz, de una manera mucho más efectiva que cualquier otro acercamiento intelectual u oracional, el problema es que no lo saben.

La creación es un acto de amor y es perpetua. En cada momento, nuestra existencia es amor de Dios por nosotros. Pero Dios no puede amarse más que a sí mismo. Su amor por nosotros es amor por sí mismo a través de nosotros. Así Él, que nos da el ser, ama en nosotros el consentimiento para no ser.

La implacable necesidad, la miseria, el desamparo, el aplastante peso de la estrechez y del trabajo agotador, la crueldad, las torturas, la muerte violenta, la coacción, el terror, las enfermedades –todo eso es el amor divino. Es Dios quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarle...

La necesidad es la pantalla puesta entre Dios y nosotros para que podamos ser. A nosotros nos corresponde atravesar esa pantalla para dejar de ser»¹².

Esta pantalla es a su vez distancia, distancia que la última Weil interpreta como pecado a la luz del Evangelio... Atravesar esa pantalla en su espesor, transformándola e iluminándola con nuestra voluntad en atención pura y desnuda, es el trabajo, ser atravesado por su poder destructor, en aceptación humilde, es la muerte.

Del otro lado del velo, el amor de Dios.

¹¹ *O. c.*, p 36.

¹² *La Gravedad*, p. 47.

EL HUMANISMO Y EL AMOR FISICO

CARMEN SEISDEDOS SÁNCHEZ
IES María de Molina, Zamora

RESUMEN

Bajo la influencia de Catulo, de Marcial, recuperando el diálogo y el epigrama como formas de expresión literaria, pero también la crítica filológica y la reflexión sobre los fundamentos de una ética verdaderamente humana, algunos humanistas, en obras, a veces de juventud, aunque no siempre, nos ofrecen prosas muy vivas de experiencias reales, en el contexto de la curia, de los baños de Baden y de otras ciudades, poniendo de relieve que efectivamente colaboraron de forma muy directa en la recuperación del antropocentrismo del que tanto se habla en relación con ellos.

Palabras-clave: *Humanismo, erotismo, vida regular/vida secular, antiaristotelismo*

ABSTRACT

Under Catulo and Marcial's influence, recovering dialogue and epigram as forms of literary expression, but also philological criticism and serene reflection on the foundations of a fully human ethics, some humanists, sometimes in works of youth, although not only, show us very vivid frescoes of real experiences, in the context of the curia, the baths of Baden and of other cities. They highlighted the extent to which they actually collaborated straightaway in the recovery of the anthropocentrism of which so much has been spoken about them.

Key-words: *Humanism, eroticism, regular life/secular life, anti-aristotelianism*

INTRODUCCIÓN

LA APARICIÓN DEL HUMANISMO o, más bien, la atención prestada a los textos de los que solemos denominar «humanistas», depara, con frecuencia, sorpresas muy satisfactorias. Y más aún la corriente ecléctica, crítica, heterodoxa que ha venido recibiendo denominaciones variadas: antiaristotélica, filológica, retórica, epicureista incluso, que reúne un conjunto de autores cuya característica común es ser el elemento más discordante frente a la filosofía de los tiempos inmediatamente anteriores, incluso de los críticos como los nominalistas.

El humanismo, corriente, a la que he tenido la fortuna de dedicarme en muchas ocasiones y desde variados puntos de vista puede considerarse constituida en torno a 1370, fecha en la que Petrarca publica sus cartas *Familiares*¹, verdadero texto programático en el que se señala la necesidad de recuperar el griego, la elocuencia, la poesía, el mundo antiguo, en fin, de marcado carácter antropocéntrico, si quiere conseguirse un rearme de la cultura en su conjunto.

Para el tema que hoy nos ocupa quiero centrarme, muy brevemente, en tres autores y en alguno de sus textos. En ellos, desde distintas perspectivas, veremos que el eros físico, la carnalidad humana, el cuerpo, sus potencias, su naturaleza y por ello sus derechos, los sentidos como medio de expresión y de placer, expresan su visibilidad. Alejados de una visión mística e incluso exclusivamente intelectual del amor que, siempre en filosofía, y que por aquel entonces de forma muy notable en algunos contemporáneos manifiesta su vigencia, ellos apuntan de manera explícita y sin pudor a la Afrodita más sensual.

¹ PETRARCA, F.: *Epistolario*, Florencia, 1933.

1. LA REVALORIZACIÓN DEL EPICUREISMO

Sin entrar en el análisis pormenorizado de la recepción de unas corrientes y el rechazo de otras, hay que hacer notar que gran parte de la polémica intelectual se sitúa en torno al uso del término *voluptas*, en tanto traducción correcta del *Hedoné* griego. Buenos filólogos, tanto del latín como del griego, se explayan en páginas enteras sobre la conveniencia de usar el término, la posibilidad de distinguirlo o asimilarlo a otros, lo que parece situarnos en el núcleo de una interesante recepción y revitalización de la filosofía de Epicuro. Cabe decir que, por entonces, encontramos autores que ya intervienen abiertamente en controversias en defensa del filósofo de Samos: Cosme Raimondi, en polémica con Ambrogio Tignosi publica en 1429 una *Defensio Epicurii*², Francesco Filelfo³, e incluso el propio Leonardo Bruni, Aretino, uno de los más conocidos y respetados autores de la época, en *Isagogicon*⁴. La posición de todos ellos, en síntesis, radica en considerar al hombre bajo la doble condición de espíritu y cuerpo, nada nuevo, obviamente, pero señalando que el *summum bonum*, la *felicitas* debe responder a las exigencias del segundo elemento, pues ignorarlo no es virtud, como sostenían los estoicos, sino insensibilidad y dureza. En todos los casos encontramos expresiones que podían encontrarse en autores anteriores a los humanistas, pero la novedad esencial radica, por una parte, en que en ellos se excluye absolutamente la dimensión teológica, e incluso la metafísica, presentando exclusivamente una vertiente ética y antropológica. En muchos de estos autores, como tendremos ocasión de ver, al lado de la defensa del uso del término *voluptas*, encontramos textos muy críticos para las opciones humanas que hacen de la renuncia al goce sensual una forma de vida y de la castidad un voto que ofende a la propia naturaleza.

Esta breve aproximación puede servirnos para trazar las líneas que siguen: la defensa de una ética del placer y del derecho a utilizar las palabras que la denominan con rigor histórico, como veremos en el dialogo *De voluptate ac de vero bono* de Lorenzo Valla, el rechazo de las formas de vida que denigran el cuerpo y el amor físico, como en la *De professione religiosorum* del propio Valla, la carta sobre los baños de Baden y *EL Liber Facietiarum*, de Poggio. Bracciolini y el *Herma-phoditus*, de Becadelli. Estos son los textos que me propongo rastrear con una mirada rapidísima, y con ellos justificar el título de esta presentación.

2. LORENZO VALLA

Su vida se desarrolla entre 1405 y 1457, entre escuelas y cortes, papas y gobernantes, pero será la figura del rey de la corona de Aragón, conquistador de Nápoles, Alfonso V el Magnánimo su referencia más significativa. Renovador de la dialéctica desde la retórica, en *Disputationes Dialecticas, libri tres*⁵, analista minucioso del latín en *De elegantia linguae latinae, libri sex*⁶ y desvelador de abusos históricos a través del lenguaje, en *De falso credita et ementita donatione Constantini*,

² GARIN, E.: «Ricerche sull Epicureismo del Quattrocento» *La cultura filosofica nel Rinascimento italiano*, Florencia, 1961, pp 72-77.

³ GARIN, E.: *Filosofia italiana del Quattrocento*, Florencia, 1942, pp 134-148 RAO, I.G.: *Filelfo, de la disciplina morale*, a cura di A. Lenzuni, Milán, 1992.

⁴ BRUNI, L.: *Isagogi con moralis disciplinae*, Ed y estudio de M. J. Sán Cristobal, Madrid, 2009.

⁵ VALLA, L., *Disputationes Dialecticae, libri III, Opera omnia*, Ed. Fas. Bottega d'Erasmus, Turín, 1962. I, ff645-761.

⁶ VALLA, L., *De elegantia linguae latinae, libri VI, Opera*, I, ff.3-315.

*declamatio*⁷, para el tema que nos ocupa vamos a destacar dos textos, ya citados, *De voluptate ac de vero bono*⁸ y *De professione religiosorum*⁹

2.1. DE VOLUPTATE AC DE VERO BONO

Mucho podría decirse, mucho se ha dicho acerca de este diálogo¹⁰, al que el mismo autor añadió ambigüedad, no en el contenido, pero sí en los personajes que intervienen y en lo que representan, al escribir dos textos distintos. Los redacta durante su estancia en Pavía y en ellos aparecen nombres de otros autores de la época, defendiendo teorías históricas del pensamiento. La primera redacción data de 1431 y en ella dialogan Leonardo Bruni, defendiendo tesis próximas al estoicismo, Antonio Becadelli, posicionándose a favor del epicureísmo y Niccolo Nicoli, en una posición calificada genéricamente como cristiana. No sabemos por qué en 1433 rehace el texto, sin cambios sustanciales, excepto en los dialogantes, que ahora son el jurista Catonne Sacco, en la órbita del estoicismo, Vegio, epicúreo, y Antonio del Rho, cristiano. En ambas versiones el gran pedagogo Guarino de Verona compara posiciones, comenta puntos de vista, analiza mitos y extrae conclusiones.

Se ha investigado sobre el grado de conocimiento de Valla acerca del epicureísmo. Su posición básica es abiertamente antiaristotélica, especialmente en relación con el aristotelismo de las escuelas medievales. Por lo demás poco importa su grado de conocimiento del epicureísmo histórico, que se revela muy escaso, e, incluso, poco importa identificar la tesis con la que se identifica el autor, de las tres que aparecen representadas y que en cualquier caso que no parecen ser ni la primera ni la tercera de las mencionadas. Sí importa que a lo largo de muchos capítulos, en dos densos libros, se defienden cosas que inician y justifican lo que aquí venimos diciendo.

Desde el comienzo, se contraponen *voluptas*, placer, y *honestitas*, especialmente en los capítulos XV, XVI y XVII del libro primero; después se habla de la salud y de la belleza, de los bienes del cuerpo, de cada uno de los sentidos como fuente de placer, se afirma taxativamente Si quisiéramos hacer una análisis, breve pero académico diríamos que desde el, y esto es lo central, que la *voluptas* sigue a la naturaleza y que oponerse a los fines y propósitos de la naturaleza es contrario a la condición humana. A partir del capítulo 34, que se titula *El placer, señor de las virtudes*, siguen una serie de páginas del siguiente tenor: La variedad de placeres, no hay que reprobar ni la fornicación ni el adulterio, la comunidad de mujeres en la obra platónica, tema muy del gusto de estos autores, el miedo y el peligro como causa para evitar el adulterio, el miedo como causa de la profesión religiosa; sobre las vírgenes, causas y origen de la consagración de la virginidad, la recusación de la virginidad, en un sorprendente capítulo 46, la necesidad de contar con la opinión de la gente y de los eruditos, cuyas vidas tienden al placer...y así sucesivamente.

Si después de leer estos llamativos epígrafes queremos entrar en algún punto del contenido vemos que se diserta sobre la cópula como acto humano, natural y placentero, y lo mismo sobre el adulterio, pues si dos persona consienten –véase la modernidad de la posición– en mantener relaciones, nada negativo puede derivarse de ello ya que solo la imposición y la violencia llevan al mal en este punto. Los capítulos 45 y 46 presentan las causas y razones por las que la virginidad se ha presentado históricamente como un valor. Impresiona aún leer estas palabras tan directas. Y

⁷ VALLA, L., *De falso credita et ementita Constantini donatione, Declamatio, Opera I*, ff 760-791.

⁸ VALLA, L., *De voluptate ac de vero bono, Opera, I*, ff 896-988.

⁹ VALLA, L., *De professione religiosorum* en Laurentii Vallae, opuscula tria, VHLEN, Opera II, ff287322.

¹⁰ VILAR, M., «La construcción dialógica del *De voluptate*», *Studia Aurea*, 8, 2014, pp 347-369. Íd., «Huellas epicúreas en el pensamiento de Lorenzo Valla», *Cuadernos de filología italiana*, 24, pp. 131-148.

aunque es cierto que el buen filólogo que ya por entonces era Valla podía haber hilado un poco más fino y haber distinguido convenientemente entre virginidad, castidad, matrimonio, estado célibe..., pues es obvio que no todo es lo mismo, el contenido neto es innovador y matizado.

Siempre fue dado a suponer motivaciones psicológicas y sociológicas en los hechos que analizaba y, en este sentido, la denuncia de la Donación de Constantino es un texto modelo. También en esto realiza un ejercicio parecido al considerar que la consagración de la virginidad como valor moral, religioso y social se produce porque hombres sin fuerza, sin vigor y sin sangre, pobres o avaros que no querían afrontar dotes establecen la superioridad de la virginidad y consagran a Minerva, a Diana, a Vesta.... como diosas superiores. Nuestra tradición cultural ha aceptado esto acriticamente y podríamos decir, afirma, con Terencio: «Mira lo que la avaricia ha hecho con nosotros». Pero cuánto mejor es rendir culto a Venus, y Cupido.

Se aducen las razones que derivan del disfrute sin culpa del placer para defender las relaciones sexuales. En el capítulo 45 analiza lo que considera causas, en el 48 se extiende en referir los daños de la virginidad y, por extensión, de la abstinencia sexual. No hay, dice, otro ser vivo en la naturaleza que se haya impuesto esta bárbara y absurda costumbre de la virginidad. Imaginando escenarios a los que dirigirse, figura que en un senado defiende su causa: «Preguntad, padres conscriptos, dice, haciendo un quiebro, que pone el dedo en otra llaga no menos molesta, pues, sin quererlo, se centra en la virginidad de la mujer, y en la situación social de esta y en las implicaciones, incluso penales, que la diferente consideración ha comportado a lo largo de los siglos, preguntad, a vuestras mujeres, a vuestras madres qué piensan sobre esto»¹¹. Continúa la acusación poniendo de relieve los males que derivan para la salud de estas prácticas, y, en esa misma, línea acusa y pone de manifiesto que el hombre puede mantener mancebas, pero públicamente al menos, la mujer no, el hombre puede repudiar, la mujer no.

La naturaleza ha establecido con claridad todas sus leyes, incluidas las de la procreación; si la virginidad, y la abstención de relaciones fuera una práctica considerada por todos como el valor supremo llevaría a la desaparición de la especie. En capítulos posteriores del libro I y en el 34 del libro II se recrea en ciertas historias de dioses, fábulas, desde luego, pero símbolos de lo que es que es y de lo que podría ser; si antes ya ha hablado de las diosas célibes ahora habla de aquellas que, casadas o no, mantienen relaciones, de Juno y de Venus. Y contrapone la alegría de lo erótico a la melancolía de las diosas solitarias.

Incluso el mito platónico del anillo de Giges, del Libro II de *República* es traído a colación¹² en una dimensión sorprendente pues ya no se plantea el problema moral de la condición del hombre, de la contraposición de las leyes... solo se menciona que quizá la reina con la que el pastor tracio mantiene relaciones no se siente tan disgustada por el hecho, y la conveniencia de preguntarle a ella si eso era positivo o no, dando por sentado que era positivo y placentero.

El género humano tiende al placer, que colabora con la vida y con la naturaleza, y prueba de ello es que ha inventado artilugios de todo tipo que potencian las satisfacciones sensoriales. Al final del libro Guarino de Verona diserta sobre las relaciones entre retórica, poesía y filosofía, propone mitos bien conocidos por entonces como el de la alondra y la golondrina, la del canto rural y la del urbano, dando un giro más académico y erudito y también más mortecino, a lo que hasta ese momento era un largo y vibrante alegato a favor del placer. En una obra posterior y de un tono muy distinto, en el capítulo X del libro I de *Disputationes dialecticae*¹³, al hablar de las vir-

¹¹ VALLA, L., *De voluptate*, f 904.

¹² VALLA, L., *De voluptate*, f 927.

¹³ VALLA, L., *Disputationes dialecticae*, ff 655 ss.

tudes, vuelve a defender el uso del término *voluptas* y lo mismo en *Apologia contra calumniatores*,¹⁴ frente a todos aquellos que lo acusaban de desviación moral. También vuelve a plantear algunos temas similares en una obra posterior, *De professione religiosorum*, que referenciaré brevemente.

2.2. DE PROFESSIONE RELIGIOSORUM

Obra posterior a la brevemente comentada, escrita probablemente en conexión con esta y bajo su influencia, es, como era frecuente en nuestro autor un compendio de referencias a autores antiguos, especialmente el Virgilio de las *Geórgicas*, de análisis filológicos, centrados en este caso en el estudio de la palabra *vetum*, y sus implicaciones de promesa dirigida a alguien para conseguir un premio, de finos análisis psicológicos, crítica teológica y filosófica, y por todo ello, una toma de posición clara sobre ciertos modos de vida.

Desde el *Decamerón*, si no antes, era frecuente el cuestionamiento de la vida en los monasterios y de las costumbres de los monjes. por la falsedad de la misma, por la dicotomía entre lo que se decía y lo que se hacía. Ya en los años en los que nos hemos centrado, décadas 20 y 30 del siglo XV y por parte de autores humanistas, algunos de los cuales ya han sido mencionados aquí, se escriben textos de este mismo tipo: Bracciolini, por ejemplo escribe *De avaritia contra hypocritas*¹⁵, Traversari *Hodoeporicum*¹⁶, resultado de las inspecciones realizadas a los conventos de los camaldulenses, Leonardo Bruni, por citar solo el texto más significativo *In hypocritas oratio*¹⁷. Se atribuyen a los monjes todos los pecados capitales, todos los vicios y defectos, pero cada vez destacan más las críticas a la suciedad, la ignorancia, la gula y especialmente la lujuria. Y como hacen gala de lo contrario, la hipocresía. Muy cierto es que también aparecen escritos de defensa de la vida monástica, por ejemplo el de San Bernardino de Siena¹⁸, quien de alguna manera, se convierte en el revés de las polémicas, especialmente del texto de Valla, al afirmar, en la Siena de 1425, que muy pocos de los que viven en la vida matrimonial han de salvarse, pues de mil matrimonios, novecientos noventa y nueve son del diablo. Tenemos así establecidas dos coordenadas importantes que interesan a nuestro propósito: la confrontación de dos formas de vida y la superioridad, según el santo sienense de la vida regular sobre la secular, y este, aunque no entremos en el análisis, es uno de los puntos fundamentales de la obra de Valla.

Cabe señalar que, como sucede con otras materias y textos, por ejemplo en la ya mencionada *Donatione Cosntantini Declamatio*¹⁹, Valla va más allá de las obras de sus contemporáneos, pues no habla de hipocresía ni de lujuria, sino que refuta en su totalidad ésta determinada forma de vida, considerando no solo la superioridad del modelo de quienes viven en el mundo y afrontan sus obligaciones civiles y personales, sino rechazando por absurda y antinatural la vida de los monjes. Si solo los regulares, dice, pueden ser considerados religiosos, ya que la costumbre ha reservado para ellos en exclusiva el término, todos los demás parecen condenados al infierno.

Diálogo mantenido entre Laurentius, ya vemos que no se oculta tras otra identidad, y un clérigo, se acentúa la atención filológica en las palabras voto-premio-castigo-promesa condicionada e incondicionada..., para restar valor a los votos monásticos, que nada añaden a las promesas bautismales. En cuanto al contenido concreto de los votos se afirma que el de obediencia se limita

¹⁴ VALLA, L., *Apologia pro sui et contra calumniatores, ad Eugenium IIII P.Mx*, Opera, I, ff 795-800.

¹⁵ BRACCIOLINI, P., *De avaritia*, Opera Basilea, 1538, pp. 1-31.

¹⁶ TRAVERSARI, A., *Hodoeporicon*, Luca, 1681. TRAVERSARI, A. J.: *Ambrogio Traversari, e i suoi tempi*, 1912.

¹⁷ BRUNI, L., *In hypocritas oratio*, Lugduni 1579.

¹⁸ DE SIENA, B., *Opera omnia*, Ed. Pacetti, Siena, 1935. pp. 102-108.

¹⁹ SEISDEDOS SANCHEZ, C., *De falso credita et ementita constantini donatiuone Decalmatio*, De Lorenzo Valla. *Actas del II congreso internacional de retórica política e ideología*. Salamanca, 1997, pp. 179-187.

a las reglas de la orden, al sector administrativo de la vida de los conventos y se enzarza en una discusión sobre si el superior está o no sometido a él. Círculo vicioso en todo caso y reducción y huida es lo que Valla ve en este voto de las órdenes. En cuanto al de pobreza, cabe decir que por aquellos años ya empezaba a ser un tema muy recurrente, que venía de la aparición de comunidades que en el siglo XIV habían iniciado este tema de la pobreza –evangélica y de las discusiones sobre las posesiones de Cristo y las de la iglesia primitiva– y que darán lugar a trágicos cismas en el XVI. En el tiempo en que Valla escribe, en pleno comienzo de una burguesía comercial y bancaria próspera, que empleaba en todo género de buenos cargos a los humanistas más capaces, la riqueza empleada en la adquisición de bienes de cultura es considerada una virtud. Quien nada tiene, como suelen ser los que entran en los monasterios, a nada pueden renunciar. Por tanto poca virtud puede haber ahí. Pobreza de espíritu, más bien, de los apocados incapaces de ganarse la vida, refugiándose tras los gruesos y sólidos muros de los monasterios, poco propensos a gozar de la belleza de las cosas, naturales o construidas por el hombre.

El tema central por lo que a nosotros corresponde, es el de la castidad, pues no hay que olvidar que el texto gira en la confrontación de dos formas de vida en las que este asunto es nuclear. No hay, lo repito porque es importante, acusación de hipocresía contra los que la prometen y no la cumplen, sino refutación de la castidad misma, como veíamos en el texto anterior. Antinatural, insalubre, imposible de mantener. Añade, además, un motivo interesante: frente a la debilidad de carácter de quienes necesitan el refuerzo de las reglas, frente al tufo de los tristes, de los socialmente peligrosos, se afirma la superioridad del seglar que asume el cuerpo y el mundo, y afronta con alegría y serenidad todas sus oportunidades y obligaciones individuales.

3. POGGIO BRACCIOLINI

Su nombre no es, quizá, de los más conocidos en el conjunto del humanismo pero sus aportaciones son más que notable. En 2012 se publicó un libro que gozó de gran fortuna, *El giro*²⁰, de Grenblatt, que se estructura en torno al descubrimiento del manuscrito «que cambió el mundo». Ese manuscrito era el de *Rerum natura*, de Lucrecio, y Poggio su descubridor.

Secretario apostólico del papa Juan XXIII, acudió acompañándolo al Concilio de Constanza en el que la cristiandad, a instancias del emperador Segismundo, estuvo decidida a acabar con el Cisma De Occidente, que venía menoscabando la estructura del orden cristiano. Conocida por todos esta historia, baste decir que nuestro autor, que había nacido en 1380 en Terranuova, cerca de Florencia, que tenía entonces 36 años, aprovechó la estancia, especialmente a raíz de la deposición del papa, lo que lo dejó sin empleo, para dos cosas importantes: buscar manuscritos en los monasterios de Suiza y Alemania, y tratarse la artrosis que padecía en las manos, quizá motivada por su esmero en el trabajo de copista, con una caligrafía que ha pasado a la historia.

Poggio y Lorenzo Valla protagonizan invectivas de todo tipo,²¹ que son de las más famosas en una época en la que el género hacía fortuna. Partiendo de la discrepancia en usos del latín, en que Valla era más exacto y purista que Poggio, derivan en todo tipo de acusaciones sobre la vida y la parentela de cada uno de ellos. Pero esto no es sino el signo de los tiempos y así asumimos esos vibrantes textos.

²⁰ GREENBLATT, S., *El giro*, Barcelona: Crítica, 2012.

²¹ VALLA, L., *Antidoti in Poggio, ad Nicolam quintum, P. Mx.*, libri V, ff 253-365 *Opera*. Del mismo: *In eundem Poggium libellus, Primus in dialogo conscriptus*, 366-387. Muy interesante: PITTALUGA, S., «*La restaurazione umanistica*», *Lo spazio letterario del Medioevo*, Salerno, 1992-1998, especialmente vol. II, *La circolazione del testo*.

Descubridor, pues, del texto de Lucrecio, se podría pensar que las palabras de Bracciolini surgen como vívida expresión de la influencia ejercida por el autor latino. Pero no es así. Encuentra el manuscrito en 1417, lo envía, parece que sin hacer una copia para él, a Nicolo Nicoli, otro importante humanista, que ya hemos visto como contertulio en *De voluptate*, coleccionista de manuscritos que constituyen el embrión de importantes bibliotecas, especialmente de la *Laurentiana*, y que lo retiene por largo tiempo, pues aún en 1430 vemos al descubridor pidiéndole con elegancia pero con insistencia el texto al amigo. No sabemos exactamente cuando lo recuperó, pero sí se puede asegurar que los textos que voy a citar son el resultado de ese amble sentido del placer de la existencia, de esa reivindicación del cuerpo que se había instalado en estos círculo más que de un epicureísmo redivivo.

3.1. CARTA A NICOLO NICOLI DESDE LOS BAÑOS DE BADEN

Ese mismo amigo fue el receptor de algunas de las mejores cartas de nuestro autor²², género este de gran fortuna en el momento y del que él es uno de los mejores exponentes. Esta carta es un texto imprescindible para el tema que nos ocupa, y en cuanto tal estudiada y comentada en algunas ocasiones.²³ Apoteosis de la carnalidad, expresión del goce estético, de la alteridad y la relación con el otro e incluso de la fuerza con la que se sentía el renacer del mundo antiguo. El texto describe los hábitos y costumbres de los y las bañistas de Baden. Además de establecer la visión del tema entre un «ellos» y un «nosotros», entre la «paz de ellos» y las «perversiones del espíritu» de nosotros, aludiendo a las gentes del norte, ellos, y del sur, nosotros, con la divisoria de los Alpes, mostrando clara preferencia por el mundo de allende, que hace referencia al espacio y aún, parece, al tiempo. Esos *ellos* viven su casi desnudez con naturalidad, la naturalidad del desnudo, la belleza de los y las jóvenes, la aceptación de cierta decrepitud de los (y las) viejos le da ocasión para contraponer modelos de vida. Las jóvenes de los baños, le hacen pensar, con sus livianas y flotantes túnicas, en Venus aladas, y le llevan a una etérea añoranza de las costas de Chipre pues con tal perfección reproducen las costumbres y la lascivia en las que, por naturaleza, maestra del placer, están instruidas. Este es otro aspecto interesante que ya hemos visto en los textos de Valla y en el que quiero insistir: la naturaleza manifiesta su sabiduría mediante la belleza, la seducción y la capacidad de servirse del cuerpo para el amor.

Como buenos filólogos latinistas, estos autores analizan términos reivindicando, a veces con obstinación, como hemos visto en Valla el uso del término *Voluptas*. Poggio Bracciolini distingue bien entre la *animi iocunditas*, la alegría del espíritu por el conocimiento, y la *voluptas* que tiene que ver con el placer del cuerpo, con la contemplación de las jóvenes que provocan el deseo. Yo no he encontrado en estos autores ningún tipo de jerarquización de placeres, ni tampoco la tramposa costumbre de hablar de placer para ir ampliando el sentido hasta que de él no queda nada, confundiendo el hedonismo con un suerte de platonismo. En el humanismo de los albores del XV hay rigor intelectual, gusto por el conocimiento y también naturalismo, y antropocentrismo.

3.2. LIBER FACETIARUM

Otros textos escribió nuestro autor que podrían ser interesantes para el tema que nos ocupa, especialmente la *Oratio in laudem matrimonii*²⁴ y el tema, de cierta raigambre socrática, *An seni*

²² BRACCIOLINI, P., *Epistolae*, ed. Tonellis, *Opere*, vol. III.

²³ CIORDIA, M., «*Letras y humanidad en textos de P. Bracciolini*», *El texto infinito*, Salamanca, 2014, 369-390. Del mismo «*El placer en Poggio Bracciolini*», *Eadem utraque Europa*, 15, 2014, pp. 64-69.

²⁴ BRACCIOLINI, P., *Opera omnia*, editione Basilensi anno MDXXXVIII collata ed. fsc. Monumenta politica et philosphica rariora, a cargo de L. Firpo, Turin Bottega d.Erasmo, 1964.

*sit uxor ducenda, dialogus*²⁵, pero dado que no hablamos del matrimonio sino del amor físico y de las relaciones, creo más acertado centrarme, con brevedad, en el escrito probablemente más conocido del autor, del que por fortuna poseemos edición crítica en castellano²⁶. Me refiero al *Liber facetiarum*, traducido como *Libro de los chistes*. Al existir esa traducción, de muy fácil acceso, me siento eximida de leer textos, quizá muy adecuados como expresión del tema que nos ocupa, pero no del lugar en el que estamos.

Aunque el lugar en el que surgen era conspicuo: siendo de nuevo Bracciolini secretario apostólico, escribe anécdotas, chascarrillos y picardías que se narraban en las reuniones de la curia, a las que todos acudían pues como él mismo afirma, era la única manera de evitar que se hablara de uno. Anécdotas, chistes que reunio a partir de 1437. Hace honor a un género literario quizá menor, la *facetia*, heredera de apotegmas griegos, de la que podía extraerse una enseñanza moral pero que, en este caso, no parece escrito con ese propósito por nuestro autor. La naturalidad con la que se habla del sexo, la exigencia que sobre el mismo manifiestan hombre y mujeres, seglares y clérigos es expuesta como expresión de un modo de vida. No hay sombra de sarcasmo ni de crítica, sino admiración por el goce y por la agudeza verbal y el ingenio que frecuentemente manifiestan los protagonistas. Por ello, agradezco la edición castellana citada, pero no comparto el sentido del estudio ni la elección del tema pictórico del diseño de portada: no es un libro de proverbios, ni moralizante, es la expresión de una sociedad que encuentra, no solo en el sexo, pero también en él, motivo para el goce. Un texto no crítico con lo licencioso, que no conlleva burla por el deseo de placer de personas no muy jóvenes ni muy bellas. Y esto lo hay y en abundancia, hay ingenio y alegría de vivir hay placer en lo que la naturaleza nos dio para él. Lean el libro y disfruten pues de unas anécdotas entre las que reconocerán algunas que han llegado hasta nosotros con marchamo de modernidad

4. ANTONIO BECADELLI, EL PANORMITA

El nombre de Becadelli, llamado habitualmente *el Panormita* por haber nacido en Palermo en 1394, está unido al de los humanistas de los que venimos hablando y también, como Lorenzo Valla, al del rey de la corona de Aragón, el conquistador de Nápoles, Alfonso V el Magnánimo²⁷, a quien conoció en la corte de Milán cuando el Duque Visconti lo hizo prisionero, después de desastre de Ponza²⁸ en 1435 y del que fue secretario, bibliotecario, y todo aquello que podía ser un erudito humanista junto a un gobernante en aquel increíble siglo XV. De hecho, sobre el monarca escribió *De dictis et factis Alphonsi regis* y *Alphosi regis triumphans*. Nápoles y el palacio de Siza en Palermo, que recibió del rey como pago por sus servicios, fueron su residencia hasta su muerte, en 1471, pues después de la muerte del Magnánimo, en 1458, sirvió a su hijo ilegítimo, sucesor del trono de Nápoles.

En Padua, en Siena...estudió derecho y en Siena, entre 1425 y 1426 se escribió, y corrió como la pólvora en manuscritos, el texto que traemos a colación, la más famosa de todas sus obras, *Her-*

²⁵ SOLIS DE LOS SANTOS, *El dialogo An seni sit uxor ducenda, de Bracciolini* Universidad de Sevilla, Departamento de filología griega, 1993. *Habis*, 24, pp. 193-206.

²⁶ BRACCIOLINI, P., *Libro de chistes*, ed. Carmen Olmedilla Herrero, Akal: Clásicos latinos medievales y renacentistas, Madrid, 1998.

²⁷ SEISDEDOS SANCHEZ, Carmen, *Hispanicus, Siculus, Italicus*, Ed. Atlantis, 2012.

²⁸ MENDOZA, I., MARQUES DE SANTILLANA, *La comedieta de Ponza o el infierno de los enamorados*. Biblioteca clásica, ed. Rholand de Lagrehn.

maphroditus. Existe también edición crítica en castellano²⁹, por lo que hago la misma advertencia: hablaré de la obra pero no incluiré los versos.

Becadelli se relacionó con la mayor parte de los humanistas, especialmente con Valla, en la corte del Magnánimo, pero también mucho antes. En la edición de 1431 del *De voluptate* representa la posición epicúrea, quizá como consecuencia de estos poemas que se habían escrito tres o cuatro años antes. En la de 1433 es sustituido por Veggio.

4.1. HERMAFRODITA, ESTRUCTURA, FUENTES CONTENIDO

En los textos de Valla y aun de Bracciolini se puede dudar de la intención con la que fueron escritos, de la posición del autor..., especialmente cuando a veces se les ve fluctuar. No sucede lo mismo con Becadelli: el lenguaje es nítido y el mensaje claro. Sorprende aún más, por ello, el personaje a quien se dedica, Cosme de Médicis, y más aún que, si conoció el texto, nunca rechazara la dedicatoria. Escrito en hexámetros, se justifica el título porque se afrontan temas de sexualidad, tanto masculinas como femeninas, expuestas, desde luego, con poco recato, tanto del amor heterosexual como del homosexual. Por eso la figura ambigua del hermafrodita se convierte en un símbolo adecuado.

Estructurado en dos libros, da la impresión de que alguno de los elaborados poemas puede haber surgido en grupo, de forma coral, en algún modo como canto de goliardos. Compuesto, como decía, en Siena, en un momento en el que la peste muestra uno de sus episodios de virulencia, esta se presenta de forma colateral, poniendo de manifiesto que la presencia de la muerte acentúa la necesidad del placer.

En cuanto a las fuentes, los poetas clásicos, con los que se establece la relación de *imitatio* y de *emulatio*. Catulo, considerado en el primer renacimiento como autor de epigramas y especialmente Marcial y los *Priapea*, atribuidos en la época de Becadelli a Virgilio son las fuentes principales, bien estudiadas en cuanto tales por Montero Cartelle en la edición citada.

Incluir fragmentos del texto, como he indicado, va más allá de lo que considero adecuado en este escenario. Baste decir que escrito en latín y centrado en exponer de forma nítida y placentera todo tipo de relaciones sexuales no se usan expresiones eufemísticas ni metafóricas. Se llama a todo, órganos y prácticas, por su nombre, frecuentemente por el menos refinado de todos, si bien el propio autor tuvo buen cuidado en señalar qué público, por razones de edad, debía abstenerse de la lectura. Relaciones entre esposos, vivencias de prostitutas, formas para obtener un mayor placer, afrodisíacos, epitaños maldiciones por amores no correspondidos, consultas un tanto retóricas a sabios como Alberti o Aurispa, sobre estos temas, no directamente relacionados con los objetos propios de su sabiduría, componen, a través de dísticos, el contenido de uno de los libros más peculiares pero también más famosos de la primera mitad del siglo XV.

²⁹ BECADELLI, A., *Hermaphroditus*, ed. COPINI, Roma, 1990. En español *El Hermafrodito*, ed. de E. MONTERO CARTELLE, Akal: Clásicos latinos medievales y renacentistas, Madrid, 2008.

WAS SIMONE WEIL'S SELF-DENIAL A FORM OF LOVE?

THOMAS SOJER
University of Graz

ABSTRACT

The oeuvre of Simone Weil is dominated by the theme of love linked to the question of self-denial. While she vehemently distances herself from her Jewish identity, her link between love and self-denial draws especially from Jewish thinkers who were in tension with their Jewishness. For this purpose, the article discusses Weil's thought in relation to critical and traditional Jewish figures.

Key-words: *décréation, self-denial, Marcion, materialism, Kabbalah*

RESUMEN

La obra de Simone Weil está dominada por el tema del amor, vinculado a la cuestión de la auto-negación. Si bien ella se distancia vehementemente de su identidad judía, su vínculo entre el amor y la auto-negación proviene especialmente de pensadores judíos que estuvieron en tensión con su condición judía. A este respecto, el artículo discute el pensamiento de Weil en relación con figuras judías, tanto críticas como tradicionales.

Palabras-clave: *des-creación, auto-negación, Marcion, materialismo, cábala*

1. INTRODUCTION

IF WE TAKE INTO ACCOUNT the numerous occurrences of the term *amour* within the oeuvre of Simone Weil (1909-1943), it is more than reasonable to classify her as a philosopher of love. Yet, if she refers to the term *love*, it concerns a specific form of love that is different from everyday use: For her, love is an ability to recognize *nothingness* or *the void* beyond an *apparent something*. She characterizes the process of overcoming the illusions we impose on the world through our subjectivity as love of God or *love of the void*: From our point of view, God shows Himself to us as nothingness/void and the world shows itself to us as fullness/everything. This follows from Weil's consent to John Scottus Eriugena's (815-877) statement *omnia in omnibus est Deus* [there is nothing other than God]¹, which puts God's total self-denial as the condition of possibility of our existence. Consequently, our notion of subjectivity must be an illusion because the only absolute subject is the self-denied subject of God and not the relative subjects within the world. However, according to Weil love enables us to address the absolute subject of God through the relative subjects in the world.

Although a Jewish-born Simone Weil never considered Jewish thought as a source of inspiration, similarities concerning the question of self-denial are striking² and I suggest reading Weil's concept of love in resonance or dissonance with selected manifestations of Jewish thought.

¹ MORAN, D., *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p.88.

² The Weil family portrays itself as secular and non-practicing nevertheless acquainted with Jewish heritage, intellectual life and traditions, cfr. Weil, S., *André und Simone – Die Familie Weil*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2010, p.55.

2. BRETHERN OF SELF-DENIAL

With all carefulness, I would like to insinuate that Weil felt sympathy for Jewish thinkers who denied being Jewish. Writing about images of God Weil studied *Marcionism*. Marcion was an early Jewish-Christian figure presented by polemic sources as a radical Platonist from the 2nd century, considered as arch-heretic and Anti-Semite by Church history. Concerned with the contamination of the early Judeo-Christian communities by materialistic concepts of God, Marcion compiled a canon of biblical texts rejecting all, which did not match his requirements.³ Recent research⁴ demonstrates how Marcionite writings did not criticize Israel or the Jewish people but the idea of imperfect matter originating from a loving, transcendent God. The surviving polemic sources state that to solve the issue Marcionites introduced the dualist idea of a demiurge next to God. This demiurge was a powerful but limited tribal deity, who somehow brought the imperfect (material) world into being by using power and violence. To control his imperfect creation the demiurge appeared to Moses pretending to be the loving God and decreed the Torah.

This etiological debate about the nature of creation found its way into the thinking of the neo-Platonic influenced Kabbalah, which originated in 13th century Spain. Neo-Platonism depicted a cosmos continuously emanating from a *hen*, which contained all plenitude of being. Eriugena had set the biblical *creatio ex nihilo*⁵ along with the neo-Platonic *creatio ex hen*, conceptualizing an *almost* panentheistic *creatio ex deo*. Moses de Leon (1240-1305) refused the Marcionite dualist etiology but took the critique of a perfect God creating imperfect matter seriously⁶, suggesting therefore that the only concept appropriate to Eriugena's God is *ajin* [nothing].⁷ Finally, Isaac Luria (1534-1572) opposed God and nothingness declaring nothingness as the ultimate consequence of the self-contracting nature of God's existence, called *zimzum*⁸ [self-contraction]:

The *en sof* [he has no end] is God's existence thought as *pure* light that is even in its infinitesimal form all-consuming.⁹ Consequently, in order for something other than pure light to shine, the nature of pure light must be self-contracting resulting in absolute darkness or nothingness.¹⁰ However, shimmer of the pure light afterglows into the darkness as *rechinu* [reminders]. Out of the interplay between darkness and the afterglow, an ambiguity arises creating a third mode that is prevented from disappearing either into pure light or into darkness. Against the backdrop of darkness this third mode, the world, contrasts. Like planets at night, the world is not the *prima causa* of its own light and cannot maintain unity of good and evil as in the brightness of pure light, causing a continuous *shehirath-ha-kelim* [fracture of the vessels]. Through this isolated evil manifests itself as the imperfection of matter.

³ Cfr. NIRENBERG, D., *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York: Norton, 2013, p.87.

⁴ Cfr. VINZENT, M., «Marcion the Jew» in: *International Journal of History and Philology*, 2013 (1), p. 201.

⁵ II Macc.7:28.

⁶ Cfr. BLÁHA, J., *Lessons from the Kabbalah and Jewish History*, Brno: Konecny, 2010, p.141.

⁷ Cfr. SCHMIDT, K., *Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt?*, Berlin: Lit, 2006, pp.101-102.

⁸ NECKER, G., *Einführung in die lurianische Kabbala*, Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2008, pp. 80-81/107-129.

⁹ Cfr. SCHOLEM, G., *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar*, Frankfurt: Jüdischer Verlag, 1992, p.289.

¹⁰ Cfr. DUNN, D. J., *Window of the Soul. The Kabbalah of Rabbi Isaac Luria*. San Francisco: Weiser, 2008, p.25.

Besides «striking parallels»¹¹ between Luria and Weil's idea of God's creation there is no evidence that Weil considered Luria as a source. Moreover, this question is irrelevant because Weil does not build on any of Luria's concepts but simply leaves from the same point of departure and moves «along a parallel course of reasoning».¹² Analogous to the Kabbalists Weil was troubled with Marcion's denial of the idea that God created us. Entirely contrary to Marcion's etiological dualism and the Kabbalist's metaphorical solutions, Weil consults materialism based on the Jewish-born Karl Marx (1818-1883) and the French Cartesian tradition, which thinks the realm of matter under the light of strict godlessness.¹³ Weil read Marcion and Marx both as brethren in the common cause, namely in rejecting the core thought of the Judeo-Christian faith, that *God created everything*. She concludes with a radicalized version of Luria's idea of self-contraction, namely God's *absolute self-denial*. The difference between Weil and Luria manifests itself in two aspects¹⁴: Firstly, in the Lurian Kabbalah, the self-contraction of God's existence remains a mere gesture of God not inflicting His indefinite sovereignty in any way. God's light retreats because He commands it to do so. Weil's materialism, on the other hand, demands the total surrender of God as nothingness, accepting the Marxist critique of religious explanations. Weil defines God's act of being nothingness *dé-création* in allusion to the world as being creation. Secondly, the Kabbalah defines the self-contracting light of God as the very gift through which the loving donator-God gives the world to the world, making everyone a gift to oneself as well as to the world. For Weil, there is no gift but only a necessary consequence. Thus, to live in the world is to experience a twofold lack because our *relative* existence remains an illusion and God, the *absolute* existence, is absent. Weil's thought evokes both Marx's definition of religion as the expression of a lack inherent in human life and Marcion's accusation of God's creation as illusion. The inevitable confrontation with suffering and evil leads to the disintegration of our false subjectivity producing a constant awareness of lack. Reality itself remains ripped away and we experience ourselves staggering in a hall of mirrors: «When we see the world, the image we see is not only a reflection of the world; it is also a reflection of us.»¹⁵ Because everything that exists possesses only *relative existence*, it does not allow us to step out of our illusion and recognize God as the one absolute subject.

Therefore, the only path for truth is «a representation of the world including a void, so that the world may have need of God [...] to discern that all parts of the world are equally centers and that the true center is outside the world, this is to the rule of mechanical necessity in matter and of free choice at the center of each soul.»¹⁶

Through the natural occurrences of suffering and evil the rule of mechanical necessity confronts us with the vulnerability of our relative existence. This exposes our existence as *veiled void*, thus only pain and experience of denial inherits the possibility to debunk our illusions. Nishitani Keiji (1900-1990), from the Kyoto School, analyzed God's self-denial and made a distinction

¹¹ McCULLOUGH, L., *The Religious Philosophy of Simone Weil*, New York: I.B. Tauris, 2014, p.87.

¹² *Ibid.*, p.87.

¹³ *Cfr. ibid.*, p.218.

¹⁴ *Cfr. BEYER, D., Sinn und Genese des Begriffs « Décréation » bei Simone Weil*, Altenberge: Oros, 1992, p.144.

¹⁵ WEIL, S., *Oeuvres complètes. Premiers écrits philosophiques*, Paris: Gallimard, 1988, p.298.

¹⁶ WEIL, S., *Waiting for God*, New York: Harper and Row, 1973, p.160.

between *kenōsis* as the very «nature of God to be self-negating»¹⁷ and Christ's *ekkenōsis* as «the deliberate and free choice to act in accord with God's nature».¹⁸ Like Christ, it is the free choice of every human being to transform denial into self-denial: According to Weil everyone has to undergo this transformation of denial into self-denial or will inevitably be imprisoned within the very state Søren Kierkegaard (1813-1855) calls *demonic despair* of the self as a consequence of the illusion caused by our *relative existence*. In this state, the *relative subject* desires to become an infinite *master-subject* against the rule of mechanical necessity and finally ends in total impotence and paralysis.¹⁹ Weil understands self-denial as an active form of love that intends *consent to one's own non-existence as (only) relative existence*.

3. SELF-DENIAL AS A PARTICULAR FORM OF LOVE

To illuminate the significance of love for unmasking our illusions I want to look on Weil's reading of the Book of Job. Weil wrote on the edge of the third chapter of the Book of Job²⁰ that «there, the slaves no longer hear the voice of their master».²¹ She was fascinated by the figure of Job and reads within the narrative of his fate the very transformation from external denial into self-denial resulting in Job's salvation. As a prosperous head of family with countless servants, Job had not made experiences of denial before. Weil explicates Job's first-hand experience of denial as the awareness of not being heard any more. Overwhelmed by his misery, Job cries out: «Do not all mortals have hard service on earth? Are not their days like those of hired laborers? Like a slave longing for the evening shadows, or a hired laborer waiting to be paid [...] so that I prefer strangling and death, rather than this body of mine.»²² The former master Job transforms himself into a mute servant like everybody else, giving up his individuality and sovereignty. Job's insights are almost congruent with Weil's self-reflections in her Factory Journal, which made *manual labor* Weil's most preferential and concretized *practice* of the transformation from denial into self-denial. While working for the Renault factory in 1935 she laments: «I sit on the bank, on a stone, gloomy, exhausted, my heart gripped by impotent rage, feeling drained of all my vital substance. I wonder if, in the event that I was condemned to live this life, I would be able to cross the Seine every day without someday throwing myself in.»²³ Job finally does not resign but instead transforms his denial by God into an *ekkenōsis*, his freely act of self-denial and thus redeems God. God, in turn, redeems Job. Weil reads Job's self-denial as Job's love of God and Job's love of the void *through* evil and disaster, unifying the experience of good and evil without distinction. Weil uses the metaphor of *nudity* to describe Job's love as an ability to overcome the illusion of existence calling Job's self-denial «the pure, naked reality»²⁴ of materialism. As a comparison, she portrays Adam's nudity in *Genesis* as nudity that forces concealment, stating that «Adam's nudity: naked from exposure without chastity, nudity that longs for clothing»²⁵ and that

¹⁷ HEISIG, J. W., *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, Hawaii: University of Hawaii Press, 2001, p.248.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Cfr. MICKI-VOGT, M., *Simone Weil. Eine Logik des Absurden*, Bern: Haupt, 1983, p.74.

²⁰ N. b.: Weil's private edition of the Bible was from the Jewish Community of France.

²¹ MÜLLER, W., *Simone Weil und die religiöse Frage*, Zürich: Theologischer Verlag, 2007, p.197.

²² Job 7:1-2;15.

²³ WEIL, S., *Formative Writings 1929-1941*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1987, p.201.

²⁴ WEIL, S., *Oeuvres complètes. Cahiers Septembre 1941-Février 1942*, Paris : Gallimard, 1997, p.366.

²⁵ WEIL, *Cahiers*, p.376.

«all sins are attempts to fill voids»²⁶. In this context, Weil understands the virtue of Job's *naked chastity* to perceive matter as matter without illusions or superstructures. Thus, self-denial is a form of love, which recognizes the *naked totality of pure matter* through the actual non-existence of the own subject and through this act it *supernaturally relates* to the absence of the *self-denied but pure existence* of God. Weil concludes that «if a man is transformed into a perfect being, and his thought replaced by the divine thought, his flesh, beneath the appearance of living flesh, has become in a sense a cadaver»²⁷.

4. CONCLUSION

It is beyond question that Weil was psychologically disposed towards self-denial. However, Weil's life decisions did not simply reenact her thoughts as if she was trying to prove her arguments in her actions. Weil's lifeworld derived in the first place from the social and historical conditions of her milieu, namely the distinctively interlinked European Jewish intellectual elite. Although she strived to abandon her background as much as possible, it remained traceable the origin of her philosophical coordinate system. In this sense, it is perhaps more correct to say that Weil adopted and argued within intellectual frameworks that supported her perspective of leaving behind everything of her identity transforming particularly her Jewishness into a silent, tailing blind spot. The Kabbalah had linked the Jewish socio-political fate of living in exile with God's ontological fate of existing in exile. Analogously, Weil states in her diary «that it had been prescribed to me to find myself alone, a stranger and in exile in relation to any human milieu whatsoever and without exception.»²⁸ Aimé Patri (1904-1983) wrote that when he met Weil in Barcelona in the summer of 1933 she remarked provocatively «one day we will perhaps be tortured, so we ought to prepare ourselves for it. Do you want to drive some pins under my fingernails?»²⁹ It was Weil's desire to corporeally experience compassion, even suffering she was temporally or spatially unable to attend, which motivated her fellow student Simone de Beauvoir (1908-1986) to write about her name-sister that she «envied her for having a heart that could beat right across the world»³⁰.

Simone Weil understood her life as a vocation to take on the pain of others and to turn it into love analogous to Christ's deliberate and free choice to act in accord with God's nature to be self-negating. However, during the ongoing Jewish persecution in the 1930s and 1940s, Weil did not like Job or the *Man of Sorrows* but started to condemn Jewish heritage stronger than ever. Her advances towards Christianity and her anthropological insights of the human need for roots are tragically interwoven with her personal and intellectual collapse caused by her inability to handle her Jewishness against the backdrop of the Holocaust. Thus, the example of Simone Weil depicts that love expressed in the form of self-denial is very easily at risk of collapsing into a form of self-hatred –thus becoming hatred also for those who share the same identity.

²⁶ WEIL, S., *Gravity and Grace*, London: Routledge, 2004, p.24.

²⁷ WEIL, S., *La Connaissance surnaturelle*, Paris : Gallimard, 1960, p.260.

²⁸ WEIL, S., *Attente de Dieu*, Paris : Fayard, 1966, p.26.

²⁹ NEVIN, T., *Simone Weil : Portrait of a Self-exiled Jew*, Chapelhill: University of North Carolina Press, 1991, p.241.

³⁰ BEAUVOIR, S., *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958, pp.236-237.

BIBLIOGRAPHY

- BEAUVOIR, S., *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris: Gallimard, 1958.
- BEYER, D., *Sinn und Genese des Begriffs «Décréation» bei Simone Weil*, Altenberge: Oros, 1992.
- BLÁHA, J., *Lessons from the Kabbalah and Jewish History*, Brno: Konecny, 2010.
- DUNN, D. J., *Window of the Soul. The Kabbalah of Rabbi Isaac Luria*. San Francisco: Weiser, 2008.
- HEISIG, J. W., *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, Hawaii: University of Hawaii Press, 2001.
- MCCULLOUGH, L., *The Religious Philosophy of Simone Weil*, New York: I.B. Tauris, 2014.
- MICKI-VOGT, M., *Simone Weil. Eine Logik des Absurden*, Bern: Haupt, 1983.
- MORAN, D., *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- MÜLLER, W., *Simone Weil und die religiöse Frage*, Zürich: Theologischer Verlag, 2007.
- NECKER, G., *Einführung in die lurianische Kabbala*, Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2008.
- NEVIN, T., *Simone Weil: Portrait of a Self-exiled Jew*, Chapelhill: University of North Carolina Press, 1991.
- NIRENBERG, D., *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York: Norton, 2013.
- SCHMIDT, K., *Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt?*, Berlin: Lit, 2006.
- SCHOLEM, G., *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar*, Frankfurt: Jüdischer Verlag, 1992.
- VINZENT, M., «Marcion the Jew» in: *International Journal of History and Philology*, 2013 (1), pp. 159-201.
- WEIL, S., *André und Simone – Die Familie Weil*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2010.
- , *Attente de Dieu*, Paris: Fayard, 1966.
- , *Formative Writings 1929-1941*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1987.
- , *Gravity and Grace*, London: Routledge, 2004.
- , *La Connaissance surnaturelle*, Paris: Gallimard, 1960.
- , *Oeuvres complètes. Cahiers Septembre 1941-Février 1942*, Paris: Gallimard, 1997.
- , *Oeuvres complètes. Premiers écrits philosophiques*, Paris: Gallimard, 1988.
- , *Waiting for God*, New York: Harper and Row, 1973.

FORGIVENESS AND LOVE

HUGO STRANDBERG

University of Pardubice, Czech Republic

ABSTRACT

Why is it hard to forgive? How does it cease being a difficulty? How does the question of forgiveness cease being a question, how does the problem between us cease to exist? One way of starting to answer these questions is by investigating the conflict of love and pride when it comes to the difficulties of forgiveness. Specifically, this conflict plays a more pervasive part in the context of such difficulties than we initially might be inclined to believe. Referring to pride is then a way of describing how come what someone did to me puts itself between us, thereby preventing me from seeing him in love.

Key-words: *forgiveness, pride, love, friendship*

RESUMEN

¿Por qué es difícil perdonar? ¿Cómo deja de ser una dificultad? ¿Cómo deja de ser una cuestión la cuestión del perdón, cómo deja de existir el problema entre nosotros? Un modo de comenzar a responder a estas preguntas es investigando el conflicto entre amor y orgullo, cuando se llega a las dificultades del perdón. Concretamente, este conflicto juega un papel más persistente en el contexto de tales dificultades de lo que inicialmente estaríamos inclinados a creer. Referirse al orgullo es entonces un modo de describir cómo es que lo que alguien me hizo se interpone entre nosotros, impidiéndome verle con amor.

Palabras-clave: *perdón, orgullo, amor, amistad*

I

WHY IS IT HARD TO FORGIVE? Referring to such a difficulty, I am thereby referring to someone who tries to forgive, but nonetheless cannot forgive, something she sees as a failure. The situation is of course very different when I indulge in hatred and contempt -I will not discuss such a situation here. (The difficulty of forgiving should also be distinguished from the case in which I am annoyed with someone and know that it will pass; such a situation also calls for a discussion, but this is not the place for it.) So what we are now talking about is when I have a quite acceptable relation to someone who once hurt me, but since I am unable to let what he did go our relation is still marred by it. How is this problem to be understood? Not to forgive is here not the result of reasoning, in which case there would be no difficulty: the conclusion would be either correct or incorrect, that is all. The difficulty rather lies in that which comes before reasoning, in one of those things in which I take my starting point when reasoning about the issue: him and what he did perceived in the light of unforgiveness. The difficulty is precisely that not to forgive him *is* an alternative for me, even if I say to myself that I should. How does it cease being one? How does holding against him what he did to me become out of the question? How does the question of forgiveness cease being a question, how does the problem between us cease to exist?

Let us consider the following example. A friend and I are in disagreement, and we heatedly discuss the issue. After a while, he starts being sarcastic, insulting me. This confronts me with a temptation which I may have been susceptible to before, but since it was not actual then I did not have to struggle with it: the temptation to keep to pride and not to friendship, that is, answer with the same, or preferably even worse, kind of insults. The hurt pride means that I take myself to have lost some of my personal worth and dignity, which now have to be compensated by me

humiliating him (or rather, I self-deceptively believe that this will restore my personal worth even though it is bound to trigger even worse insults from his side). Since the dimensions of the loss are not given – if degrading qualities of what he did to me become present to my mind again a few days later, I am not reminded of an object with set dimensions, for by virtue of its becoming present the loss is greater than it was before, the degrading capacity of the insults now being higher – how to bring about a conclusive repayment is not at all a straightforward matter. In love and friendship, by contrast, there is no personal worth to be lost or regained. What he shouts at me is not at all serious in that respect but in the respect that it shows me that something worrying goes on in him – and perhaps also in me, for it is not at all always the case that I am able to track the conversation in such a way that I can preclude the possibility that I have contributed to a spirit of resentment which in that case is mutual – something worrying which I need to attend to and confront, for his sake as well as for ours and our relation's (and analysing this in terms of selfishness or unselfishness would thus be misleading). Crucial for a process of forgiveness to start off here is a change of tone of voice, a change of bearing generally: what is decisive is not primarily what is said, for it is perfectly possible to say that you forgive or to ask for forgiveness in a way which expresses a desire to humiliate. The forgiving taking is however far from a passive acceptance, for that would mean that I do not care about the other and about our relation of friendship (or much more likely, that I do care, but that I succumb to moral laziness and cowardice). In other words, the process of forgiveness starts off when I abstain from trying to compensate my hurt pride by insultingly answering his insults, and the process continues when he does not make use of the possibility of hurting me with impunity, the possibility which my abstention makes available.

Furthermore, contrasting forgiveness to pride sheds light on the difficulties of forgiving as well as on the difficulties of asking someone's forgiveness, which in this respect are not at all dissimilar. The prideful person would rather earn the other's «forgiveness» by doing something (penance in a broad, and from a religious point of view mistaken, sense of the word), and would rather ask for satisfaction (by means of duelling, but this should also be understood in a very broad sense of the word) than forgiving the other; the prideful person retains his personal worth by means of action and therefore sees the togetherness in forgiveness as a threat since here self-sufficiency is not possible.

II

This example – a friend of mine sarcastically insults me in a heated discussion – might seem just to be one, and the difficulties of forgiveness might seem to be of very different kinds in other situations. To some degree this is no doubt true, for every example is different in certain respects. What interests me is however if *categorically* denying that the difficulty of forgiveness in some specific case has *anything* to do with love and friendship, on the one hand, and pride, on the other hand, would not be a mistake, even though there is not always a point in drawing attention to them, depending on what kind of task primarily confronts us in the situation in question (I will come back to this last issue in a moment). So consider a case that does not seem to have much to do with love: when visiting some friends, I meet a friend of theirs whom I have not met before, and he acts towards me in the same way as in the case above. Is not this an example where the difficulty of forgiveness does not have anything to do with love, for if forgiveness is about getting back to the kind of relation we once had, that would be a relation of indifference?

Such a description would however blind us to some important features. For this example to work in the way it is intended by my imagined critic, a question of forgiveness must address me here. So what does it mean that it does? It means that my relation to the friend of my friends is not one of total indifference, for in that case I would neither mind him, nor what he is saying, nor the future spirit of my relation to him (no matter whether an actual relation or one of memory).

Furthermore, not only is my relation to him not one of total indifference, but the call to forgive shows that there are positive aspects to the significance it has. If it had no positive aspects, I would forgive only for my own sake, but even though it is possible to loosely talk about self-therapeutic forms of forgiveness, not even such forms are *purely* self-therapeutic, are not only for my own sake. For why do I make use of this particular way of dealing with the problem, the problem that I cannot let go what he said? Why not some form of revenge? That would not be possible, some will answer, for revenge is not socially accepted. Now I do not think that this is true – there are socially accepted forms of revenge, even if they often go by other names – but it is indeed important to pay attention to the fact that my relation to the man in the example we are discussing takes place in the context of the relation to our mutual friends, that is, not in the context of the socially acceptable but in the context of friendship. This means that the allegedly self-therapeutic form of forgiveness we are here discussing is not purely self-therapeutic. However, does this not mean that for me there are still no positive aspects to the significance of the relation to the man I struggle to forgive, that the positive aspects exclusively belong to the relation to our mutual friends? Such a question takes for granted a short-sighted understanding of friendship, according to which my friendship with one person does not truly change my relations to others, but I will not pursue this issue here. Instead I would like to return to the question asked a moment ago: why do I make use of this particular way – forgiveness – of dealing with the problem, why not some other, revenge, say?

The moral meaning of forgiving the man who has hurt me entails the explicit or implicit recognition that revenge would be to wrong him; if I do not think that revenge would be to wrong him, I have not forgiven him. It would be to wrong *him*, not something else, a social structure say, and to the extent not forgiving him would be to wrong someone else, that is still by virtue of wronging him, which hence is what is primary here. In other words, he is not indifferent to me, I do not forgive him only for my sake and am not totally caught up in self-therapy. This, of course, is nearly related to the crucial distinction between the person himself, on the one hand, and what he did to me, on the other hand, and also to the way in which forgiveness involves a transformed perception in which I do no longer see the person in question in the light of his badness. The call to forgive consequently shows that there are positive aspects to the significance of my relation to the man who hurt me. Another word for that is love, bearing in mind that we should not presuppose moral concepts to have an either/or-character, as if love were either fully present or totally absent.

This, love, was one side of the nature of the difficulty of forgiveness. Now consider a case that does not seem to have much to do with the other side, pride: a friend of mine has on some occasions beaten me, and for that reason I avoid being together with him, or perhaps I avoid it except in specific contexts – in other words, I have not forgiven him, and this not because of pride. What I want to question here is this «in other words»: why insist on taking the latter description as another rendering of the former one? The question whether to avoid being together with someone is independent of the question whether to forgive him: it can be difficult for me to forgive even if I know that he will never do the same thing again, and I can forgive him even if I am convinced that there is a grave danger that he will do the same thing again. In the latter case, I may avoid being together with him, but the question then concerns in which spirit I avoid it, in which spirit he is present in my thoughts: in the spirit of, say, loving grief or indignant mortification. However, the contrast between these two spirits is too stark, and leaves out other, no less significant cases. One possibility – perhaps the one that many would associate with a spirit of loving grief – is that I take his beating me to be the result of mental problems that neither of us is able to do anything about, and in such a case it is certainly of importance if he knows that I have forgiven him despite the fact that I do not dare to be together with him anymore. For forgiveness would be understood in a very restricted way if it would be understood only as my individual struggle against bitterness and not also as a matter of what I convey to him, in other words, and most fundamentally, as something that takes place between us (and forgiveness as something that takes place between us

would be even more significant in a case where I never have seen any problems at all, but the other believes that I, say, bear a grudge against him). Another possibility, however, is that I do hold him responsible, but not in a spirit of indignant mortification. If there is at all a difficulty of forgiveness in such a case, the difficulty does not lie in me, but in him, not however as if I lay down conditions that he has to fulfil in order for me to forgive him but in the sense that there are things that have to change in order for our relation to be a good one, in order for forgiveness to happen and prevail.

What all this amounts to is then this: The difficulty of forgiveness concerns the meaning, in contrast to the causal effects, that the past has in our relation, the way in which it is standing between us, preventing me from seeing you in love. The meaning of the past is not always standing between us, and even if it does it does not always prevent such a seeing, but then we have no difficulty of forgiveness to begin with. What complicates the issue is however that I may repress a problem that I do not dare, or am too indolent, to confront, in which case our relation is troubled by, say, the fact that there are issues we avoid talking to each other about. In such a case the problem must first come out in the open, which means that the way to forgiveness is here seemingly leading away from forgiveness. Anyway, the difficulty of forgiveness concerns the meaning, in contrast to the causal effects, that the past has in our relation, the way in which it is standing between us, preventing me from seeing you in love, for, speaking with Simone Weil: «The belief in the existence of other human beings as such is *love*.»¹ And so love is attention to the first side of the distinction I briefly mentioned above, the distinction -the absolute difference- between the person himself, on the one hand, and what he did to me (or, with a different kind of emphasis, specific personal traits), on the other hand. That my relation to someone I have just met is different from my relation to someone I have known my whole life is undoubtedly true but does not change this at all, for, as I have tried to show, this does not make it correct to say that the former relation has nothing to do with love and that a potential problem of forgiveness here has nothing to do with this love. The same goes for the fact that it is undeniably true that I can easily describe people, highlighting their distinctive features, but, again, what matters is not my awareness of these features but the role they have for me.

Referring to pride is then a way of describing how come what he did puts itself between us, thereby preventing me from seeing him in love. For it does not do so by itself, but needs to be given that function by what is contrary to love. The status of such a description must however be seen in the light of what a truthful description in moral philosophy is at all about. The aim of moral philosophy cannot be to come up with descriptions valid from the point of view of utmost generality, for such a description would be effectively false; truthfully seeing something as a problem means taking it seriously precisely as a problem, that is, describing it from the point of view of moral engagement. What is ultimately decisive is consequently whether the description points us in a direction in which it is important to go, by, say, reminding us of something we tend to shut our eyes to. At the end of the day, this is what the question whether the description is apt or not is about.²

BIBLIOGRAPHY

WEIL, S., *La Pesanteur et la Grâce*, Gustave Thibon (ed.), Paris: Plon, 1991.

¹ WEIL, S., *La Pesanteur et la Grâce*, Gustave Thibon (ed.), Paris: Plon, 1991, p. 122.

² This publication was supported within the project of Operational Programme Research, Development and Education (OP VVV/OP RDE), «Centre for Ethics as Study in Human Value», registration No. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15_003/0000425, co-financed by the European Regional Development Fund and the state budget of the Czech Republic.

DESEO DE BIEN Y DE BELLEZA. EROS FILOSÓFICO EN PLATÓN

ANA ESTHER VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ
I.E.S. Bernaldo de Quirós, Mieres

RESUMEN

El *éros* que plantean los diálogos platónicos toma como punto de partida el modelo homoerótico y asimétrico habitual en las clases altas de las Atenas el siglo V a.C. Platón parte de este modelo y lo transforma en amor correspondido en el *Fedro* como medio privilegiado para acceder a la sabiduría divina.

Palabras clave: *éros, philía, erastés, erómenos, antéros.*

ABSTRACT

The *éros* set out by the Platonic dialogues takes as its point of departure the homoerotic, asymmetrical model which was usual among the upper classes in Athens in the 5th century BC. Plato turns this model into requited love in *Phaedrus* as a privileged means to access divine wisdom.

Keywords: *éros, philía, erastés, erómenos, antéros.*

1. INTRODUCCIÓN

PLATÓN PLANTEA POR PRIMERA VEZ de diversos modos la relación entre amor y filosofía mediante estrategias propias de la poesía, el drama y la retórica. Si el tema del *éros* ya estaba en el centro de la llamada tradición socrática, el modo como Platón lo vincula a la filosofía lo convierte en referente ineludible, tal vez insuperable¹.

Pero al referirnos al amor en Platón conviene ser cautos: ¿entendemos hoy por «amor» lo mismo que Platón, lo mismo que los griegos del período clásico? ¿Estamos legitimados para traducir «*éros*» por «amor», con las connotaciones que le ha añadido el neoplatonismo, el cristianismo y construcciones socioculturales como, por ejemplo, el amor cortés o el amor romántico, por completo ajenas a la tradición griega clásica, aunque la reclamen como inspiración? Una reflexión sobre el amor exigirá, por tanto, delimitar el alcance del concepto.

2. ÉROS Y PHILÍA

Como es sabido, en griego clásico hay tres grupos léxicos relativos a diversos aspectos de una relación afectiva positiva: en su forma sustantiva, *éros, philía* y *agápe*, los tres bien representados en los diálogos. «*Agápê*» designa el afecto en general y se puede atribuir a los amigos, pero sobre todo se refiere al cariño propio de las relaciones familiares. «*Philía*» y «*phileîn*» significan la relación de reciprocidad que caracteriza a la amistad y no tanto a la libido, en una escala que va desde el trato informal agradable a una relación de amistad profunda, incluso entre parientes. Platón utiliza a menudo ambos términos, pero no trata la amistad como algo sustantivo, como hará después Aristóteles, sino que la refiere al contexto de la relación erótica².

¹ Ch. H. KAHN, *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2010, p. 269.

² KAHN, pp. 258-261 ha mostrado cómo la discusión misma sobre la *philía* que aparece en el *Lisis* se orienta hacia el tema del *éros*. K. J. Dover, *Homosexualidad griega*, Barcelona: El Cobre Ediciones, 2008, pp. 90-91 indica que el verbo «*phileîn*» también se utiliza con sentido sexual; así, en el *Eutidemo* de Platón

La primera dificultad al traducir «*éros*» por «amor» deriva de la naturaleza misma de una peculiar relación asimétrica que la distingue de la *philia*. Hay una diferencia radical entre el amante, el *erastés*, un adulto que desea activamente, y el amado, el joven *erómenos* objeto de deseo, de quien se espera pasividad y distancia. La lírica arcaica había puesto de manifiesto el carácter paradójico, cuando no contradictorio, de *éros*. Así, Safo alude a *éros* «el agridulce», porque su dulzura es al mismo tiempo punzante, con la capacidad de penetración de una flecha³. Aunque en la épica el amor encuentra su satisfacción en la reciprocidad heterosexual adulta o en el amor correspondido (*philótes*) entre adultos jóvenes, la lírica y la tragedia anteriores a Platón muestran sobre todo los aspectos pasionales y hasta destructivos del *éros*, al que atribuyen una crueldad implacable. La asimetría de la pasión amorosa condena a quien la padece a una constante insatisfacción⁴: *éros* es un deseo irresistible que no puede ser satisfecho.

En la poesía arcaica «*éros*» se aplica generalmente a la relación amorosa heterosexual, pero en el género denominado por Aristóteles «discursos socráticos», al que pertenecerían los diálogos platónicos, es deseo físico, predominantemente homoerótico y pederástico, el deseo por un muchacho que brota en un amante adulto y que, al menos en el período clásico, se sobrentiende que no debe ser correspondido por el amado. La aceptación social de esta forma de relación por los atenienses no está atestiguada antes del siglo V y probablemente se circunscribió a las clases altas, cuyas mujeres estaban ausentes de la vida pública. Por otro lado, la consumación física del deseo erótico debía atenerse a convenciones que la diferencian de la actual concepción de la homosexualidad: exigía ausencia de deseo y respuesta erótica en el *erómenos* y se esperaba que la relación, si se mantenía más allá de la juventud, se transformara en *philia*. La práctica homosexual entre adultos se consideraba tan censurable como el deseo del muchacho por el adulto que lo cortejaba⁵.

En Íbico, Alcmán, Píndaro o Safo la mirada es el medio del que se vale *éros* para acorralar a su víctima. El propio Platón afirma en el *Crátilo* que el término «*éros*» procede de esa penetración visual porque emana de la mirada de quien suscita el deseo para invadir al sujeto que desea⁶. Desde las cosmogonías arcaicas, el deseo es un atributo inseparable de *éros*, hace posible la fecundidad, y es el principio unificador que engendra la pluralidad en virtud de su carácter demiúrgico. En un cosmos formado por opuestos, *éros* introduce la concordia (*homología*) y la reciprocidad de la *philia* y proporciona a todas las cosas unidad e identidad⁷.

El *éros* de los diálogos es, pues, un deseo circunscrito a la asimetría pederástica. La condena explícita a la homosexualidad que encontramos en las *Leyes* se dirige inequívocamente a la consu-

(282d) se incluye entre los *philoí* de un niño a sus *erastái*. En el griego posthomérico, «*philia*» se utiliza en expresiones decorosas para la unión sexual y también para denotar relaciones de amistad y afecto entre estados, familias e individuos. Es Aristóteles quien convierte la *philia* en tema filosófico y la elogia en detrimento del *éros*. Aristóteles, *Eth. Nic.* VIII-IX, 1155a-1172a. Cf. Á. VALLEJO CAMPOS, «Amistad y amor en Platón y Aristóteles», en *biTARTE* 29 (2003) pp. 55-73.

³ Safo fr. 130. C. CALAME, *Eros en la antigua Grecia*, Madrid: Akal, 2002, pp. 20-23.

⁴ Luis GIL, *El Banquete de Platón*, Madrid: Guadarrama, 1974, 6. La sintaxis refleja esta asimetría. En todos los usos de la poesía arcaica, el complemento del verbo «*éramai*» está en genitivo, lo que indica pasividad del individuo que se designa, un estado de dependencia propio de quien está ofuscado, mientras que *phileîn*, que se construye con acusativo, indica una acción hacia el amado. Cf. Calame, p. 26

⁵ K. J. DOVER, pp. 50-77. Para Calame, en la expresión del amor de la Grecia arcaica carece de sentido tratar de distinguir netamente entre relaciones homosexuales y heterosexuales, ya que en el plano lingüístico y poético varones y mujeres adoptan el mismo lenguaje para referirse a los efectos del *éros*. *Ibidem* p. 69.

⁶ *Crátilo* 420a9-b4. Cf. C. Calame, p. 25.

⁷ *Ibidem* pp. 184-187.

mación física del deseo sexual⁸, que poco tiene que ver con los planteamientos de *Lisis*, *Banquete* o *Fedro*, orientados hacia la filosofía. Por tanto, al disociar consumación de deseo físico y erotismo como medio de perfección, se generó ese modelo peculiar de relación amorosa en el que se apoya Platón para expresar la naturaleza del deseo filosófico. La asimetría facilitó la traslación de las figuras del amante y el amado al maestro y el discípulo respectivamente, y con la incorporación de elementos procedentes de la tradición órfico-pitagórica se consolidó la fórmula de la relación iniciática: la filosofía no se adquiere mediante la enseñanza sino que exige una conversión del alma y de la existencia en su conjunto que el neófito sólo podrá realizar acompañado por un guía con experiencia, capaz de practicar la *psychagogía*, el modelo de magisterio que encarna el Sócrates platónico.

3. LA NATURALEZA DE ÉROS

Éros tiene una dimensión divina o más bien demoníaca que hace de él un mediador, ni divino ni humano y, por lo mismo, vía de acceso de lo mortal a lo inmortal⁹. *Éros* es intermedio entre opuestos, tal como se desprende del mito con el que Diotima narra su nacimiento en el *Banquete*¹⁰: el amor es término medio entre la sabiduría y la ignorancia, entre el bien y el mal; semejante a la recta opinión, es filósofo por naturaleza¹¹.

En el *Banquete* y el *Fedro* el tema del *éros* se desarrolla en una dimensión complementaria, problemática y mítica, que remite a un horizonte trascendente: en el *Banquete*, como ascenso; en el *Fedro*, como servicio al dios y promesa de plenitud. Previamente, el *Lisis* había revisado la concepción, común entre los griegos, del *éros* orientado al placer, para presentarlo como deseo de lo bello y lo bueno. El deseo propio del *éros* se sigue despertando ante la visión de la belleza, pero ahora la condición de la transposición del *éros* físico al *éros* filosófico es que el amado sea bueno.

4. ÉROS, DESEO DE Τὸ ΚΑΛὸν καὶ Ἀγαθόν

Éros es, en primer lugar, deseo de belleza física. Al comienzo del *Cármides* Sócrates se declara conmovido al entrever la intimidad del joven bajo el manto: «me sentí arder y estaba como fuera de mí»¹². Es esa intensa emoción erótica que despierta la visión de la belleza, la que el filósofo rectamente educado en asuntos amorosos podrá trasladar a la experiencia del contacto intelectual con las Ideas y con el Bien. La belleza suscita el deseo, pero sólo es deseo filosófico en

⁸ Es significativo que en *Leyes* I 636a-d, donde rechaza abiertamente la homosexualidad tanto masculina como femenina, Platón no utilice los sustantivos «*anêr*» y «*gynê*», sino «*arrên*» y «*thêleia*», que tienen un carácter más cercano a lo biológico que a lo social. En *Leyes* VIII 836c-e se abordan las relaciones homosexuales en el contexto más amplio de la legislación sobre la actividad sexual en general. La propuesta de Platón es restringir la legitimidad de las prácticas sexuales al ámbito matrimonial, orientadas a la procreación. Dover, p. 250, llama la atención sobre la debilidad de la distinción platónica entre lo que es natural o no lo es, y su alusión al mundo animal para calificar la homosexualidad como contraria a la naturaleza (*parà phýsin*, 841d4-5).

⁹ En el *Banquete* *éros* es un *daímon*, pero en el *Fedro* se muestra con una naturaleza divina. Cf. G. REALE, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Barcelona: Herder, 2004.

¹⁰ 203b-204c. Cf. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*. París: Felix Alcan, 1908, pp. 129-138; G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992, pp. 146-156, G. REALE, pp. 173-194.

¹¹ *Lisis* 218a-b, *Banquete*, 203 e, *Fedro*, 278d.

¹² *Cármides* 155d, trad. de E. Lledó.

la medida en que conduce o está unida al bien. La versión hacia el bien es consustancial al amor platónico, que aspira a su posesión perpetua¹³; pero, con independencia del estricto deseo físico, ¿puede estar orientado el amor hacia algo distinto del bien? ¿No es la percepción de lo mejor lo que despierta la atracción amorosa? El foco de la atención del amante se dirige a los aspectos dignos de ser amados, *a pesar de* que se encuentren entremezclados con lo que es inferior. Podríamos decir que la filosofía nace de la capacidad de mirar de un modo determinado para descubrir esa belleza escondida en lo mortal. Hay, pues, una *mirada filosófica, capaz de descubrir lo mejor, que está oculto, y sacarlo a la luz*, una mirada que debe ser adiestrada para poder elevarse hacia lo que es bueno sin mezcla, lo bello en sí. La razón del privilegiado papel de la belleza es que está presente en las cosas como un esplendor. Cuando la descubrimos, se genera el amor, una viva emoción que puede ser brutal en quienes han olvidado los misterios divinos o respetuosa en quien conserva su recuerdo y lo cultiva¹⁴.

Diotima explica que ese deseo de poseer para siempre lo bueno y la felicidad que acompaña al *éros* (205d, 206a), unido a la aspiración de procrear en la belleza corporal y espiritual (206b), es deseo de inmortalidad, y precisa un camino de aprendizaje para alcanzar la belleza en sí. En la palinodia del *Fedro* tal deseo surge de la irresistible atracción por lo divino; es un delirio, una *manía* que los dioses otorgan al amante y al amado para su mayor felicidad (245b). El alma inmortal, capaz de moverse a sí misma, se asemeja a la unión de un auriga y sus dos corceles alados. Al tiempo que muestra la naturaleza compleja del alma y las tensiones internas a las que está sometida, el símil sirve de apoyo para enlazar con la metáfora de las alas del alma, que sólo pueden brotar con el ejercicio del amor orientado a lo divino y que permiten seguir el cortejo encabezado por Zeus hacia el *tópos hyperouraníos*, donde reside lo real ideal.

Al leer este pasaje no podemos sustraernos a la emoción que suscitan las potentes imágenes, la plasticidad de la escena, el lenguaje apasionado: la contemplación del ser exige el más alto grado del arrebato amoroso. Porque de eso se trata, de arrebatar del plano material al amante y al amado para que ya sólo aspiren a la vida divina propia de sus almas inmortales. Si la educación en el amor del *Banquete* parte de ese amor singular que orienta el deseo de las cosas bellas al bien en sí, en el *Fedro* tal peregrinaje no sólo no requiere la renuncia a la relación con el amado, sino que la exige: una íntima y respetuosa relación, capaz de despertar en el muchacho una respuesta amorosa. La irresistible atracción que experimenta el filósofo por el esplendor de lo divino, cuyo reflejo percibe en su amado, encuentra respuesta cuando este capta en su amante, como en un espejo, el reflejo de su propia belleza, puesta ahora al descubierto por la mirada enamorada de lo bello y lo bueno. Al estar penetrada de *éros*, la mirada del filósofo descubre lo bello, esto es, lo digno de ser amado, solo patente para él. La belleza está entremezclada con las cosas, y descubrirla sin quedar anclado en lo visible requiere un modo peculiar de mirar, el mirar filosófico. El amor que experimenta el filósofo es, pues, el nexo entre lo humano y lo divino; también entre la pasión y la intelección. Nada más lejos del ideal platónico de filósofo que el desapasionamiento que más tarde defenderá el estoicismo. Esa forma divina de locura es la condición de posibilidad de trascender lo inmanente y alcanzar una felicidad sobrehumana.

El lenguaje en que se expresa el deseo filosófico es inequívocamente sexual. Platón describe la lucha interna del filósofo enamorado para abstenerse de consumir el deseo físico y poder alcanzar la verdadera belleza, idéntica al bien supremo. Se trata de un proceso que exige una conversión radical: la existencia toda se ha transformado, y la unión con el amado es ahora plena y fecunda.

¹³ *Banquete* 206a-b.

¹⁴ L. ROBIN, pp. 179-181. H. GUNDERT, «Enthusiasmus und Logos bei Platon», en K. GAISER (Hg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hildesheim: Georg Olms, 1969, p. 188.

5. SÓCRATES COMO *ERASTÉS* Y *ERÓMENOS*

Siguiendo la estela socrática –al menos, la del Sócrates platónico–, la investigación filosófica se despliega a través de un proceso, el método dialéctico, que requiere la consolidación de un vínculo personal, íntimo y permanente entre un amante iniciado y un amado capaz de ser guiado en el camino de la filosofía. Lo original del planteamiento platónico es que ese Sócrates idealizado, amante de la belleza, se termina convirtiendo en el objeto de amor. ¿Se trata de una inversión irónica de la asimetría que había atribuido la tradición al erotismo homoerótico, o más bien de una transformación imprescindible para que se consolide el proceso amoroso en el que consiste la filosofía? Lo que no se dice expresamente en los diálogos lo muestran la puesta en escena, la relación entre los personajes, las alusiones que interpelan a la inteligencia del lector. Porque, no lo olvidemos, los diálogos se escriben para ser leídos por un público a quien se le oculta cuidadosamente un núcleo doctrinal al que sólo acceden los iniciados¹⁵. La transformación radical de la existencia que sigue a la contemplación del Bien es algo inefable, y sólo se puede indicar de un modo aproximado y alusivo¹⁶. Ni la filosofía ni el amor se pueden comunicar con palabras: sólo cabe establecer un vínculo que haga posible experimentar la fecundidad del *éros*. Pero quien ha alcanzado la visión de la belleza y el bien en sí puede percibir su resplandor en las almas de los jóvenes. Sólo la mirada enamorada puede sacar a la luz el aspecto divino que se oculta tras la mera carnalidad. Es entonces cuando se convierte para el amado en un espejo que le devuelve la imagen de lo mejor de sí mismo, que le marca el camino hacia la divinidad. La desbordante emoción de Alcibiades, llena de respeto y veneración, al oír las palabras de Sócrates, le impulsa a buscar su propia perfección (*Banquete* 215c-216c). Los términos que utiliza Platón remiten a los misterios: el fin de la iniciación amorosa es la *epoptiká*. Por tanto, el amor es la condición de posibilidad de la filosofía, y Sócrates, el hombre que no sabe nada por sí mismo, es capaz de reconocer la fecundidad en los jóvenes: amante del resplandor de lo divino que descubre en su amado, suscita en las naturalezas filosóficas la atracción de quien percibe el reflejo de su propio esplendor como en un espejo. El planteamiento platónico del *éros* filosófico reinterpreta, por tanto, el modelo asimétrico común en la Atenas de su tiempo, porque ni el objeto último del ansia del amante es el amado, ni el amado puede mantener la pasiva frialdad que se espera de él. La transformación que ha experimentado el amante en su contacto con lo absoluto despierta a su vez en el amado una atracción erótica, un *antéros*.

«*Antéros*» es un *hápax legómena*: sólo aparece en *Fedro* 255e1 para designar ese amor en correspondencia que surge en el amado y que no es amor recíproco, porque es más débil que el del amante. El *erómenos* no es consciente de que experimenta un deseo especular y lo considera una forma elevada de amistad. La metáfora del espejo acerca la relación erótica a la filótica sin que lleguen a confundirse debido al deseo consustancial al *éros*. Sin embargo, el sentido de «*antéros*» es ambiguo. Desde mediados del siglo V se había extendido en Atenas el mito de Anteros, el hermano menor de Eros, que Afrodita engendra con Ares en vista de que Eros es incapaz de crecer sin él. Anteros es una figura enigmática y ambivalente, en permanente rivalidad con su hermano pero imprescindible para que Eros pueda madurar¹⁷.

¹⁵ Ch. H. KAHN, p. 22. Por eso podrá afirmar en *Ep. VII* 341b-342a que no ha escrito ni escribirá obras doctrinales en sentido estricto.

¹⁶ *Banquete* 211c-212a. *República* VI 506c-e.

¹⁷ C. E. STEPHENSON, *Anteros. Un mito olvidado*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 25-42. Según Calame, págs. 106-107, el culto a Anteros podría haber estado reservado a los metecos.

¿Qué papel desempeña esa única referencia a *Antéros* en el *Fedro*? El deseo amoroso del *erómenos* no es amor correspondido en sentido estricto, sino sólo *antéros*, un amor especular, un eco del que experimenta el *erastés*. Platón prescinde de la tradición de un Anteros conflictivo y lo reinterpretar como respuesta a la imposible reciprocidad de esa relación iniciática, necesariamente asimétrica, entre el varón adulto y el muchacho objeto de su amor.¹⁸ Como consecuencia, se cuida de mantener esa respuesta amorosa del amado en el terreno de la ambigüedad: el joven no sabe lo que le está pasando e interpreta como *philia* su deseo de intimidad con el amante, semejante al que éste experimenta, pero más débil (*Fedro*, 255 d-e). Se mantiene, pues, cierta asimetría en la correspondencia que surge en la relación amorosa iniciática propia de la filosofía.

Platón modifica así en varios aspectos el modo de entender el *éros* de sus contemporáneos. En primer lugar, propone una educación que subordine el deseo erótico de los bellos a una aspiración superior, a saber, el deseo de inmortalidad, que sólo puede satisfacer la contemplación de la belleza en sí, eterna, inmutable y divina. Frente a esta pedagogía del erotismo del *Banquete*, en la palinodia del *Fedro* Sócrates exige el autodominio del *erastés* como el modo adecuado de relación del amante con el amado. Ya no se trata de renunciar al amor a un joven bello para ascender en la escala erótica hasta la contemplación de la belleza en sí que aparecía en el *Banquete*, sino del *encuentro* con el *erómenos* en el servicio *en común* al dios. En ambos casos, el filósofo experimenta una *conversión* que afecta a la integridad de la vida y la transforma radicalmente y para siempre.

Platón incorpora además otra idea original: es la *mirada* amorosa del amante hacia el amado lo que despierta su amor y, con él, el impulso filosófico inspirado por el servicio al dios. Así se justifica la correspondencia del *erómenos* al amor del *erastés*, tan inapropiada y hasta escandalosa para la sociedad ateniense de la época. A diferencia del amante fingido, el amante genuino será querido a su vez por el amado¹⁹. Esta relación especular, esta fascinación del amado por el amante en quien descubre su propio resplandor, es la vía de acceso a la verdadera filosofía. La atracción que Sócrates despierta en Alcibiades es, por tanto, un momento esencial en la educación filosófica, siempre que el deseo físico se ponga al servicio del deseo superior de lo bello y lo bueno. En eso consiste el magisterio filosófico, porque la dialéctica se despliega en esa vida en común del amante y el amado, el maestro y el discípulo.

6. CONCLUSIÓN

La visión platónica del *éros* tiene un objetivo moral y metafísico. Ya Pausanias distinguía en el *Banquete* entre el amor físico, *pandemos*, que tiraniza, y el amor propio del alma, el amor celeste (180c-185c). El amor filosófico es una fusión perfecta de razón y pasión. En él la conmoción que desata el deseo físico ante la visión de la belleza se transforma en aspiración que trasciende la condición humana mortal para hacer posible el acceso a un modo de vida propio del alma inmortal. La consecuencia es una entrega completa a la filosofía cuyo modelo es el Sócrates platónico: el volverse del alma de las sombras a la luz (*Rep.* VII 518b-c) no es mera iluminación, sino una radical transformación –valores, prioridades, forma de vida– de la existencia de quien la experimenta. Apolodoro o Alcibiades se han enamorado de Sócrates al percibir en él esa metamorfosis, han pasado de amados a amantes.

Ningún otro filósofo en toda la historia posterior del pensamiento occidental se ha aproximado al potente vínculo que establece Platón entre amor y filosofía. Sólo en la mística encontramos un uso similar de la expresión amorosa, y no es casual que también aquí se oriente a la

¹⁸ C. CALAME, pp. 196-197.

¹⁹ *Lisis* 222a7: «*Anankaion ára toi gnésioi erastêi kai mê prospoiêtôi phileisthai hypò tôn paidikôn.*»

unión extática con lo divino. «Tal como sucede con los místicos religiosos de todas las épocas, la experiencia platónica del contacto intelectual con las Ideas es tan poderosa que solamente parece expresarse adecuadamente con el lenguaje de la unión sexual»²⁰. La consecuencia es la asimilación a lo amado, es decir, a lo divino. Platón expresa el impacto moral de la visión de las ideas en el *Teetetos* de este modo: «hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad»²¹.

²⁰ Ch. H. KAHN, pp. 284.

²¹ «*Phygê de homoiôsis theiôi katà tòn dýnaton, homoiôsis de dikaion kai bósion metá phronêseôs genésthai.*» *Teetetos*, 176b1-3. Trad. de Á. Vallejo Campos.

PUBLICACIONES DE LA SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA

Filosofía, lenguaje y comunicación
(1987)

Plotino, Porfirio, San Agustín
(1989)

En torno a la filosofía de Newton. Crisis de la modernidad
(1991)

Acercamiento a la obra de Martín Heidegger
(1991)

Reexamen del Positivismo
(1992)

Problemas fundamentales del conocimiento
(1993)

Temas actuales de Ética. Sentido y legitimación del poder
(1994)

Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche
(1996)

La filosofía de Descartes y la fundación del pensamiento moderno
(1997)

Lenguajes sobre Dios
(1998)

Filosofía y Literatura
(2000)

La filosofía en el fin de siglo: Balance y perspectivas
(2001)

Coincidencia de opuestos y concordia.

Los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa
(2002)

Naturaleza y Libertad.

La filosofía ante los problemas del presente
(2005)

Kant. Revisión crítica del concepto de razón
(2007)

Religiones e interpretaciones del mundo
(2011)

Técnica y verdad
(2014)

Filosofía, arte y mística
(2017)

El amor es uno de los temas emblemáticos que han estado presentes en las más diversas manifestaciones culturales como expresión del modo de ser y de las formas de vida humana que en su misma entraña aspiran a su mejor realización a través de un anhelo compartido y realizado con otros y entre otros. La presencia del amor en la filosofía es tan antigua como el mismo desarrollo del pensamiento humano y de las ideas que lo van perfilando a través del tiempo. Ciertamente, no es posible reducir esta presencia a la filosofía occidental, aunque es inevitable constatar que las fuentes de nuestra cultura se nutren principalmente de ella. Por ello, en la cultura helénica encontramos el origen más genuino de la nuestra y en su desarrollo aparece una multiplicidad de reflexiones en torno al amor, que forman parte de la historia intelectual de todos los tiempos. Desde entonces hasta nuestros días, la historia del pensamiento, con su sincronía y diacronía, opera tanto sobre el fecundo suelo de la especulación teórica como sobre el hondo interés que encierra toda pregunta, filosófica o no, sobre el amor y su peculiar manera de salir al encuentro del ser humano.



VNIVERSIDAD
D SALAMANCA

CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL



1218 ~ 2018

ISBN: 978-84-1311-381-4



9 788413 113814