
El *logos* del amor en *Caritas in veritate*: un acercamiento filosófico a su comprensión

The logos of Love in Caritas in veritate: *a Philosophical Understanding*

RECIBIDO: 20 DE DICIEMBRE DE 2009 / ACEPTADO: 8 DE FEBRERO DE 2010

Sergio SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Facultad Eclesiástica de Filosofía
Universidad de Navarra. Pamplona. España
smigallon@unav.es

Resumen: En este artículo se ilumina la aportación de Benedicto XVI a la comprensión del amor, tanto en su última encíclica como en otras intervenciones suyas. Respecto del amor se hallan muy difundidas ideas dispares que, o rechazan su carácter espiritual, o le privan de todo criterio objetivo, o sin más lo niegan cínicamente. Ante ello, el Papa propone recuperar el carácter espiritual y racional del amor. Pues sólo un amor así entendido es el amor cristiano, el amor verdadero; y además, sólo así el amor tendrá la capacidad y virtualidad de conformar todas las actividades humanas, también las sociales, como propone el Papa en la encíclica *Caritas in veritate*.

Palabras clave: Amor, Racionalidad, Fenomenología.

Resumen: This article focuses on the ideas of Benedict XVI on the understanding of love, as may be gleaned from his last encyclical and other pronouncements. As regards love, there exist very diverse ideas which either reject its spiritual character, or deprive it of any objective criteria, or just deny it cynically. In contrast to these ideas, the Pope proposes a recuperation of the spiritual and rational dimensions of love. For only love that is understood in this way is Christian love, true love; and only thus does love have the capacity and power to shape all human activities, including social ones, as the Pope proposes in the Encyclical *Caritas in veritate*.

Keywords: Love, Rationality, Phenomenology.

Es difícil imaginar un concepto tan maltratado desde hace mucho tiempo como la noción de «amor», tan importante vitalmente y también para la comprensión de nosotros mismos. Tal abuso es a menudo voluntario y sistemático —es preciso reconocerlo—, y secundado impasiblemente por una gran cantidad de personas y medios. Muy pocos, en cambio, se ocu-

pan de esclarecer filosóficamente la auténtica naturaleza del amor humano. Semejantes omisión y complicidad no dejan de ser paradójicas, pues pocos negarán que el amor es lo que todos deseamos en el fondo y algo esencial en nuestra aspiración a la felicidad.

Sin temor a equivocarse mucho, puede decirse que el maltrato al que me refiero es bien comprobable, al menos, en tres manifestaciones culturales –o mejor, pseudo-culturales– en vertiginoso y embriagado auge hoy: el emotivismo sensible y sensual que nada sabe ni entiende del amor espiritual que es el específicamente humano; el cientificismo naturalista y materialista ciego para todo lo vivido por la subjetividad; y el cinismo resentido procedente de Friedrich Nietzsche, tan asumido por el existencialismo, así como por buena parte de la hermenéutica y el estructuralismo actuales, para quienes sólo termina quedando el vitalismo más craso.

Respecto de lo primero, es tan patente en el ambiente y en los medios de comunicación que apenas hará falta prueba alguna. Del cientificismo, es bien conocida su tendencia reduccionista de todo lo humano a lo material, a lo biológico. Cuando menos, renuncia a toda pregunta acerca de lo inmaterial y pretende ofrecer una explicación biológica que se supone suficiente y completa (o que ha de serlo conforme progresa la investigación científica). Valga como botón de muestra la siguiente afirmación, acerca de lo mental en general, de un afamado neurocientífico que lidera proyectos y publicaciones nada menos que de la reciente disciplina llamada «Neuroética»:

«La mente puede que no sea una cosa; que no pueda ser entendida como una cosa física localizada en el espacio. Pero es enteramente dependiente, no sólo para su existencia sino también para los detalles de su funcionamiento, de simples cosas: neuronas y conexiones entre ellas. Quizá sea posible reconciliar estos hechos con la visión de que la mente es una sustancia espiritual, pero parecería una acción desesperada siquiera el intentarlo»¹.

Y de la influencia de Nietzsche tenemos también, por desgracia, sobrada experiencia. Declarando como farsa todo lo espiritual (y especialmente el amor cristiano al prójimo), hace juego al cientificismo en su pretensión de en-

¹ LEVY, N., *Neuroethics. Challenges for the 21st century*, New York: Cambridge University Press, 2007, 17. Sobre la neuroética, puede verse: GIMÉNEZ AMAYA, J. M. y SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *De la Neurociencia a la Neuroética*, Pamplona: Eunsa, 2010, 183 pp.

cumbrar a la ciencia experimental como única auténtica forma de conocimiento, al tiempo que rebaja toda manifestación civilizada y cultural a mero instrumento adaptativo del viviente humano, de suyo egoísta:

«Vosotros os apretujáis alrededor del prójimo y tenéis hermosas palabras para expresar ese vuestro apretujaros. Pero yo os digo: vuestro amor al prójimo es vuestro mal amor a vosotros mismos.

»Cuando huís hacia el prójimo huís de vosotros mismos, y quisierais hacer de eso una virtud: pero yo penetro vuestro “desinterés”.

»El tú es más antiguo que el yo; el tú ha sido santificado, pero el yo, todavía no: por eso corre el hombre hacia el prójimo»².

Por el contrario, a poco examen que hagamos, nos encontraremos con la convicción íntima e irrefutable (sólo anulable episódicamente) según la cual vivimos de amor en un sentido más amplio que lo que esas tres corrientes nos quieren hacer creer. Anhelamos y nos mueve el amor a otras personas, sin duda, en un sentido más ancho que el puramente sensible e instintivo, y realmente auténtico, sin revelarse siempre como falso o hipócrita. Además, la fe y la experiencia cristianas, así como la Sagrada Escritura, rezuman por los poros ese convencimiento. Sin embargo, hay que reconocer que desde el punto de vista intelectual no sabemos muy bien qué hacer con el amor. Evidentemente, no me refiero a que debamos intentar intelectualizar el amor, desnaturalizándolo, sino sencillamente a que es preciso hacerlo inteligible, ante nosotros mismos y ante los demás. Renunciar a ello supondría la completa autoinmolación de lo más específicamente humano y la radical abdicación a la inteligibilidad de toda la fe cristiana. O lo que es lo mismo: eludir el esfuerzo por pensar el amor es el camino más rápido para su eliminación o su rebajamiento.

Pues bien, es aquí, una vez más, donde la Iglesia alza su voz y nos ayuda incluso en el plano también filosófico hasta donde ella puede hacerlo.

En efecto, el Santo Padre Benedicto XVI, bien consciente de la visible crisis de racionalidad y de comprensión del amor que hoy padecemos, de nuevo ha abierto brecha con sus lúcidas reflexiones en su última encíclica *Caritas in veritate*. Una vez más es la Iglesia quien se hace portavoz y defensora de lo humano, aun a costa de la impopularidad que supone sostener verdades tan contrarias al ambiente intelectual y práctico dominante. Respecto a lo que

² NIETZSCHE, F., *Del amor al prójimo*, en «Los discursos de Zaratustra», *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 2001, 102.

ahora se trata aquí, ya alzó la voz el Papa directamente en su primera encíclica *Deus caritas est*.

«El amor de Dios por nosotros es una cuestión fundamental para la vida y plantea preguntas decisivas sobre quién es Dios y quiénes somos nosotros. A este respecto, nos encontramos de entrada ante un problema de lenguaje. El término “amor” se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas y también de las que más se abusa, a la cual damos acepciones totalmente diferentes»³.

«(...) se muestra también claramente que el amor no es solamente un sentimiento. Los sentimientos van y vienen. Pueden ser una maravillosa chispa inicial, pero no son la totalidad del amor. Al principio hemos hablado del proceso de purificación y maduración mediante el cual el *eros* llega a ser totalmente él mismo y se convierte en amor en el pleno sentido de la palabra. Es propio de la madurez del amor que abarque todas las potencialidades del hombre e incluya, por así decir, al hombre en su integridad. El encuentro con las manifestaciones visibles del amor de Dios puede suscitar en nosotros el sentimiento de alegría, que nace de la experiencia de ser amados. Pero dicho encuentro implica también nuestra voluntad y nuestro entendimiento. El reconocimiento del Dios viviente es una vía hacia el amor, y el sí de nuestra voluntad a la suya abarca entendimiento, voluntad y sentimiento en el acto único del amor. No obstante, éste es un proceso que siempre está en camino: el amor nunca se da por “concluido” y completado; se transforma en el curso de la vida, madura y, precisamente por ello, permanece fiel a sí mismo. *Idem velle, idem nolle*, querer lo mismo y rechazar lo mismo, es lo que los antiguos han reconocido como el auténtico contenido del amor: hacerse uno semejante al otro, que lleva a un pensar y desear común»⁴.

El amor, se dice allí, alcanza no sólo al sentimiento, sino también a la voluntad y al entendimiento. Es decir, permea todas las operaciones y dimensiones del ser humano. El amor posibilita que el sentimiento sea puro y estable, que el entendimiento conozca mejor lo amado y que la voluntad quiera lo querido por el amado. El amor, en definitiva, guía e informa las ac-

³ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 2.

⁴ IDEM, n. 17.

tividades espirituales; y todo ello según unas leyes propias de crecimiento. De hecho, aquella encíclica se dividía en dos partes: una primera en la que reflexionaba sobre la naturaleza del amor en la creación y en la historia de la salvación; y otra segunda donde exponía el ejercicio del amor por parte de la Iglesia.

Así pues, el amor ha de entrañar unas leyes, de orden y de crecimiento, y por tanto una racionalidad, un *logos*. De la necesidad de ampliar la idea de «racionalidad» a otras esferas no meramente técnicas o teóricas (como el filosófico y teológico, pero también el estético o el amoroso), Benedicto XVI ha hablado varias veces de modo expreso; por ejemplo en su memorable discurso en Regensburg:

«Con todo, como he tratado de demostrar, la razón moderna propia de las ciencias naturales, con su elemento platónico intrínseco, conlleva un interrogante que va más allá de sí misma y que trasciende las posibilidades de su método. La razón científica moderna ha de aceptar simplemente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el cual se basa su método. Ahora bien, la pregunta sobre el por qué existe este dato de hecho, la deben plantear las ciencias naturales a otros ámbitos más amplios y altos del pensamiento, como son la filosofía y la teología»⁵.

Pero las cuestiones de fondo que se entreen en estas declaraciones son, entonces, la siguientes: ¿cómo el amor puede propiamente guiar, dirigir, conformar cualquier actividad espiritual en general?, ¿qué significa una racionalidad «ampliada» incluso a experiencias tan vitales como el amor? Preguntas que desembocan en la más radical: ¿posee el amor una racionalidad, una lógica (*logos*), intrínseca? Y ¿qué significaría ello?

Es éste un interrogante que no puede eludirse cuando se sostiene que el amor puede y debe vivificar las diferentes esferas de la vida social. Y no es otro el objeto de reflexión en la encíclica *Caritas in veritate*. Dicho de otra manera: la percepción del papel configurador del amor de una manera tan universal y, por tanto, profunda, requiere una reflexión más honda acerca de la naturaleza del mismo. En efecto, el documento magisterial traza el modo en que la cari-

⁵ BENEDICTO XVI, «Discurso en la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006», en BENEDICTO XVI, BUENO, G. y otros, *Dios salve la razón*, Madrid: Encuentro, 2007, 41-42.

dad da vida y configura los criterios orientadores de la acción moral en su dimensión social: la justicia y al bien común; naturalmente, siempre con la generalidad –que no vaguedad– pertinente en un texto abierto a las diferentes y legítimas opciones para realizar lo que propone.

En la encíclica muestra cómo, cuando falta la caridad, aparecen los males que con frecuencia se atribuyen superficialmente a otras causas estructurales o técnicas. Males que van desde el subdesarrollo y el hambre hasta el egoísmo que genera pobreza y explotación arbitraria, tanto de personas como de recursos, por no hablar de la directa supresión de la vida y de toda suerte de violencia. En cambio, únicamente el amor permite comprender el significado y la lógica del don, de la gratuidad; sólo mediante él puede nacer una actitud de solidaridad y de auténtica fraternidad. Pero todo esto depende –insistimos– de que el amor mismo no sea ciego, de que pueda hablarse de un amor en la verdad o con verdad, es decir, que sea capaz de engendrar criterios objetivos y normativos de acción. Junto a ello, la validez y eficacia del discurso depende asimismo de que el amor posea la centralidad y virtualidad que le haga posible vivificar e impulsar la acción en esa dirección correcta.

Pues bien, ambos extremos son afirmados por el Papa con entera resolución desde el principio de la encíclica, pues han de ser el foco bajo cuya luz adquiere sentido y fuerza todo el desarrollo. Y se sostienen esas tesis de un modo tradicional e innovador al mismo tiempo, como corresponde a la proclamación y comprensión de la doctrina cristiana. Es tradicional porque entronca con toda la genuina Tradición bíblica y eclesial. Y es innovador porque resalta algo muy necesario para comprender el amor espiritual, a saber, su intrínseca racionalidad.

Así, justo al comienzo se reconoce al amor su fuerza y valor central para la vida humana, constatando una intuición compartida y a la vez confirmándola con el aval de Jesucristo y fundamentándola en su origen divino.

«La caridad en la verdad, de la que Jesucristo se ha hecho testigo con su vida terrenal y, sobre todo, con su muerte y resurrección, es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad. El amor –*caritas*– es una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz. Es una fuerza que tiene su origen en Dios, Amor eterno y Verdad absoluta. (...) Todos los hombres perciben el

impulso interior de amar de manera auténtica; amor y verdad nunca los abandonan completamente, porque son la vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano»⁶.

Ahora bien, lo que precisamente es objeto de discusión y de malentendidos es la naturaleza de ese amor, como se vio en el diagnóstico cultural antes esbozado y según el mismo Papa –como se ha mostrado– ha advertido ya en anteriores ocasiones. Y es entonces cuando el Papa advierte más explícitamente que otras veces la necesidad de guiar el amor por la verdad, algo de lo cual saldrán reforzadas ambas cosas, el amor y la verdad.

«Soy consciente de las desviaciones y la pérdida de sentido que ha sufrido y sufre la caridad, con el consiguiente riesgo de ser mal entendida, o excluida de la ética vivida y, en cualquier caso, de impedir su correcta valoración. (...) De aquí la necesidad de unir no sólo la caridad con la verdad, en el sentido señalado por San Pablo de la “*veritas in caritate*” (Ef 4,15), sino también en el sentido, inverso y complementario, de “*caritas in veritate*”. Se ha de buscar, encontrar y expresar la verdad en la “*economía*” de la caridad, pero, a su vez, se ha de entender, valorar y practicar la caridad a la luz de la verdad. De este modo, no sólo prestaremos un servicio a la caridad, iluminada por la verdad, sino que contribuiremos a dar fuerza a la verdad, mostrando su capacidad de autentificar y persuadir en la concreción de la vida social. Y esto no es algo de poca importancia hoy, en un contexto social y cultural, que con frecuencia relativiza la verdad, bien desentendiéndose de ella, bien rechazándola»⁷.

Ahora bien, ¿cómo llevar a cabo este programa?, ¿cómo unir cosas tan distintas y aparentemente distantes como el amor y la verdad?, sobre todo, ¿cómo comprender auténticamente –sin quedarse en un mero esteticismo– esta especie de simbiosis? Se trata de un reto intelectual, y no sólo práctico, que urge acometer.

Desde luego, para quienes niegan el amor como algo que pueda tener propiamente sentido (tal es el caso de las tres tendencias culturales al principio apuntadas), dicho intento es radicalmente absurdo. Según ellos, el amor no puede tener nada que ver con la verdad, es sólo impulso ciego, mecánico o

⁶ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 1.

⁷ IDEM, n. 2.

vital. A lo sumo, podrán dársele diversas «formas culturales», que no serán sino expresiones arbitrarias, más o menos de moda, de ese instinto sensible.

Para quienes, en cambio, sí conciben la posibilidad de dar un auténtico sentido al amor, a menudo tal intento no llega realmente a cuajar. Unas veces porque el amor se entiende como una forma de racionalidad «confusa», como afirma la tradición cartesiana. Y otras veces porque, reconociendo sí el amor en su peculiaridad, su posible racionalidad se ve como prestada por la razón teórica, a la que el amor simplemente seguiría como a la zaga. En ambos casos, sobre el amor cae la sospecha de la arbitrariedad, el peligro del sentimentalismo ciego que se quiere evitar. Y se trata entonces, según este modo de ver las cosas, de asegurar la emotividad anclándola en la racionalidad de la inteligencia para evitar su deriva.

Naturalmente, también el Papa ve el peligro de un amor sin verdad que devenga sentimentalismo arbitrario:

«*Sólo en la verdad resplandece la caridad* y puede ser vivida auténticamente. La verdad es luz que da sentido y valor a la caridad. (...) Sin verdad, la caridad cae en mero sentimentalismo. El amor se convierte en un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente. Éste es el riesgo fatal del amor en una cultura sin verdad. Es presa fácil de las emociones y las opiniones contingentes de los sujetos, una palabra de la que se abusa y que se distorsiona, terminando por significar lo contrario. La verdad libera a la caridad de la estrechez de una emotividad que la priva de contenidos relacionales y sociales, así como de un fideísmo que mutila su horizonte humano y universal»⁸.

Pero su propuesta no es tanto ligar el amor a la antecedente verdad de la inteligencia, sino más bien comprender que el amor posee verdad él mismo, que contiene en sí una racionalidad interna, un *logos* intrínseco. En esto consiste buena parte de la novedad radical del cristianismo respecto al amor: en el anuncio de un auténtico amor espiritual, de un amor que –en expresión agustiniana– posee su *ordo* propio y no es secundario respecto del intelecto.

«Puesto que está llena de verdad, la caridad puede ser comprendida por el hombre en toda su riqueza de valores, compartida y comunicada. En efecto, *la verdad* es “*lógos*” que crea “*diá-logos*” y, por tanto, comunica-

⁸ IDEM, n. 3.

ción y comunión. (...) La verdad abre y une el intelecto de los seres humanos en el *lógos* del amor: éste es el anuncio y el testimonio cristiano de la caridad»⁹.

«No existe la inteligencia y después el amor: existe *el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor*»¹⁰.

La intuición es audaz, pero es la única capaz de explicar la vivencia cristiana del papel esencial del amor en nuestra vida y desarrollo, de un amor que procede de Dios, Amor y Verdad. Y si es ésta la novedad más radical del cristianismo, ésta habrá de ser la base y raíz de una auténtica filosofía cristiana, esto es, de una filosofía que tome su sustancia de esa verdad revelada, y la desarrolle en la medida de sus fuerzas.

Sin embargo, en el panorama filosófico encontramos muy pocos casos de pensadores que se han aventurado por ese camino, que hayan tratado con tal seriedad y profundidad la naturaleza del amor. Sí ha habido, desde luego, precedentes en el mundo de los santos, de los cuales, sin duda, el mayor exponente es San Agustín. Según él, el amor posee de suyo un orden (*ordo amoris*) que, paralelamente –y no sólo subsiguientemente– al conocimiento, depende de la adecuación a los diversos bienes. Configurar nuestro amor conforme a ese orden es la meta y tarea moral, virtuosa.

«Vive, pues, justa y santamente aquel que es un honrado tasador de las cosas; pero éste es el que tiene el amor ordenado, de suerte que ni ame lo que no debe amarse, ni ame más lo que ha de amarse menos, ni ame igual lo que ha de amarse más o menos, ni menos o más lo que ha de amarse igual»¹¹.

«Por eso me parece que una definición breve y verdadera de la virtud es ésta: la virtud es el orden del amor»¹².

Se entiende entonces la famosa regla agustiniana del amor que, así entendida, resulta única, suficiente y universal.

«Ama y haz lo que quieras; si te callas, calla por amor; si hablas, habla por amor; si corriges, corrige por amor; si perdonas, perdona por

⁹ IDEM, n. 4.

¹⁰ IDEM, n. 30.

¹¹ SAN AGUSTÍN, *De la doctrina cristiana*, lib. 1, cap. XXVII, 28.

¹² SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, lib. 15, cap. XXII.

amor; ten la raíz del amor en el fondo de tu corazón; de esta raíz solamente puede salir lo que es bueno»¹³.

Como ejemplo de otro de estos santos, Benedicto XVI hablaba recientemente –acordando plenamente con sus intuiciones– de Guillermo de Saint-Thierry, amigo y biógrafo de San Bernardo de Claraval.

«Una de sus primeras obras se titula *De natura et dignitate amoris* (*La naturaleza y la dignidad del amor*). En ella se expresa una de las ideas fundamentales de Guillermo, que vale también para nosotros. La energía principal que mueve al alma humana –dice– es el amor. La naturaleza humana, en su esencia más profunda, consiste en amar. En definitiva, a cada ser humano se le encomienda una sola tarea: aprender a querer, a amar de modo sincero, auténtico y gratuito»¹⁴.

Y con respecto a la relación del amor con la inteligencia, el Papa recordaba también una tesis de honda raigambre bíblica, y asimismo agustiniana.

«Según Guillermo, además, el amor tiene otra propiedad importante: ilumina la inteligencia y permite conocer mejor y de manera más profunda a Dios y, en Dios, a las personas y los acontecimientos. El conocimiento que procede de los sentidos y de la inteligencia reduce, pero no elimina, la distancia entre el sujeto y el objeto, entre el yo y el tú. El amor, en cambio, suscita atracción y comunión, hasta el punto de que se produce una transformación y una asimilación entre el sujeto que ama y el objeto amado. Esta reciprocidad de afecto y de simpatía permite un conocimiento mucho más profundo que el que se obtiene sólo con la razón. Así se explica una célebre expresión de Guillermo: “*Amor ipse intellectus est*”, “El amor es en sí mismo principio de conocimiento”. Queridos amigos, podemos preguntarnos: ¿no es precisamente esto lo que sucede en nuestra vida? ¿No es verdad que realmente sólo conocemos *a quien y lo que* amamos? Sin cierta simpatía no se conoce a nadie ni nada. Y esto vale ante todo en el conocimiento de Dios y de sus misterios, que superan la capacidad de comprensión de nuestra inteligencia: ¡A Dios se lo conoce si se lo ama!»¹⁵

¹³ SAN AGUSTÍN, *Homilía para el Domingo XXIII t. o., año A. Comentario a I Jn 4,7*.

¹⁴ BENEDICTO XVI, Audiencia general del 2 de diciembre de 2009.

¹⁵ *Ibid.*

Sin embargo, como decíamos, el pensamiento filosófico está muy ayuno de estas consideraciones (sin desestimar la importancia filosófica del propio San Agustín de Hipona). Parece como si, entre aquellos a quienes pudiera interesarles el problema, se sintiera la necesidad de aferrarse a un intelectualismo como único garante de la objetividad y normatividad. Como excepción a esta tendencia general puede mencionarse, sin duda, a Blaise Pascal. Pero en medio del confuso siglo XX, el estudioso perspicaz puede descubrir una poderosa corriente algunos de cuyos representantes han penetrado en esas intuiciones sobre el amor, coincidiendo y avalando plenamente –desde el punto de vista del pensamiento natural– el empeño de Benedicto XVI por hacer inteligible un amor que posee «*logos*». Esa corriente es la filosofía fenomenológica, y entre esos representantes encontramos a Edmund Husserl, Max Scheler y Dietrich von Hildebrand, entre otros.

Estos autores han descrito con gran acierto cómo el amor, y la vida afectiva en general, posee unas reglas intrínsecas capaces de engendrar objetividad y normatividad. Y esto con independencia de otras tesis suyas (acaso problemáticas y aún abiertas hoy a la interpretación), que no afectan a esa concepción sobre el amor. Por ejemplo, acerca de la esencialidad del amor y su orden intrínseco, escribe Scheler lo siguiente:

«El corazón posee algo estrictamente análogo a la lógica, en su *propio* dominio, que, sin embargo, no coincide con la lógica del entendimiento. Hay en él leyes estrictas (como ya nos enseñaba la doctrina del *nomos agraphos* de los antiguos) que responden al plan según el cual está edificado el mundo (...). *Amar y odiar* ciega o evidentemente no significa cosa distinta del poder juzgar ciega o evidentemente»¹⁶.

«Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto los objetos que llego a conocer por la percepción y el pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de ese movimiento de mi corazón. De aquí se deduce para mí que toda especie de autenticidad o falsedad y error, de mi vida y de mis tendencias, depende de que exista un *orden justo y objetivo* en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de mi aversión, de

¹⁶ SCHELER, M., *Ordo amoris*, Madrid: Caparrós, 1996, 55. Sobre este filósofo puede verse: <http://www.philosophica.info/voces/scheler/Scheler.html>.

mis múltiples intereses por las cosas de este mundo, y de que sea posible imprimir a mi ánimo este *ordo amoris*.

»Al investigar la esencia de un individuo, una época histórica, una familia, un pueblo, una nación, u otras unidades sociales cualesquiera, habré llegado a conocerla y a comprenderla en su realidad más profunda, si he conocido el sistema, articulado en cierta forma, de sus efectivas estimaciones y preferencias. Llamo a este sistema el *ethos* de este sujeto. Pero el núcleo más fundamental de este *ethos* es *la ordenación del amor y del odio*, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes (...). *Quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre*. Posee respecto de este hombre, como sujeto moral, algo como la fórmula cristalina para el cristal»¹⁷.

«Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*»¹⁸.

El ser humano es, pues, amor. Pero es además, también según Scheler, un amor que procede de Dios; de manera que lo que en un inicio parece amor nuestro, en el fondo es amor que corresponde a Quien –amándonos primero– ha puesto en nosotros amor.

«Primero se nos aparecía ese impulso de amor como amor nuestro. Más tarde vimos que también era ya amor de correspondencia»¹⁹.

Y respecto a la primordialidad del amor respecto al conocimiento, obsérvese la semejanza de Scheler con la tesis antes mencionada de Guillermo de Saint-Thierry y asumida por el Papa. Dice Scheler:

«A saber, lo que San Agustín afirma –anticipando aquí casi milagrosamente las últimas y más profundas penetraciones de la psicología actual– es que el origen de todos los actos intelectuales y de los contenidos imaginativos y significativos que les corresponden (desde la percepción sensible más simple hasta las complicadas creaciones representativas y conceptuales) no sólo está vinculado a la existencia de objetos exteriores y de los estímulos sensibles que de ellos provienen (o de estímulos reproductores, por ejemplo, en el recordar), sino que además está ligado esencial y necesariamente a actos de tomar interés y a la atención que es

¹⁷ IDEM, 21-22 y 27.

¹⁸ IDEM, 45.

¹⁹ SCHELER, M., *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Madrid: Encuentro, 2007, 59.

tos actos dirigen, y, en última instancia, a actos de *amor* y de odio. Por tanto, para San Agustín, estos actos no se *añaden* sin más a un contenido de sensación, perceptivo, etc., previamente dado a la conciencia, de modo que esta donación se deba a una actividad puramente intelectual, sino que el tomar interés “en algo”, el amar “algo”, son los actos *más primarios* que *fundan* todos los otros actos por los cuales nuestro espíritu aprehende en general un objeto “posible”. Ellos son, a la vez, fundamento para los juicios, percepciones, representaciones, recuerdos e intenciones significativas que se dirigen al mismo objeto»²⁰.

Evidentemente, no es éste el momento ni lugar para describir los análisis sobre la racionalidad del amor llevados a cabo por esos fenomenólogos. Pero merece la pena señalar dos puntos. Primero, que hay materiales suficientes para hacerse cargo de una doctrina consistente sobre el amor como actividad capaz de racionalidad, frente a la extendida idea de que el pensamiento fenomenológico se halla desarticulado y poco consolidado. Basta indicar, para esto, el escrito de Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral*²¹; los trabajos ya citados de Scheler; o los de Hildebrand, *Las formas espirituales de la afectividad*²², *El corazón*²³ o *La esencia del amor*²⁴. Ciertamente, la excepción a este hecho parece constituida por el propio fundador de la fenomenología Husserl, pero menos de lo que se suele pensar, como se verá luego. La segunda consideración por resaltar es que la aproximación fenomenológica debería gozar de un mayor interés y atención, lamentablemente muy escasos, en el panorama filosófico español. Un desinterés que se aprecia, por un lado, entre quienes no aceptan la explícita apertura de esos análisis al cristianismo y, por el lado contrario, también en muchos filósofos cristianos que sospechan de esas doctrinas considerándolas sentimentalistas o –por privilegiar la experiencia interna– idealistas.

Sin embargo, cuando vemos afianzarse más y más aquellas tres manifestaciones culturales, ahogando lo más propiamente humano, el reclamo de una

²⁰ SCHELER, M., *Amor y conocimiento*, en *Amor y conocimiento, y otros escritos*, Madrid: Palabra, 2010, 44-45.

²¹ BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral*, Madrid: Tecnos, 2002. Sobre este filósofo puede verse: <http://www.philosophica.info/voces/brentano/Brentano.html>.

²² VON HILDEBRAND, D., «Las formas espirituales de la afectividad», *Excerpta Philosophica* 19, Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1996. Sobre este filósofo puede verse también: <http://www.philosophica.info/voces/hildebrand/Hildebrand.html>.

²³ VON HILDEBRAND, D., *El corazón*, Madrid: Palabra, 1996.

²⁴ VON HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, Pamplona: Eunsa, 1998.

mejor comprensión del amor espiritual se vuelve dramáticamente urgente, como Benedicto XVI advierte con toda claridad. Y, por eso, resulta poco lógico (y casi habría que decir suicida) desatender la filosofía que parece estar mejor preparada hoy para ofrecer una respuesta auténticamente alternativa al nihilismo deshumanizador pregonado militantemente por la posmodernidad. Poco a poco se va abriendo paso la opinión de que dicha filosofía que se necesita para ese fin es –o desde luego debe contar necesariamente con– la fenomenología, al menos en el ámbito descrito antes. Además, cuando alguien se adentra atentamente en los estudios fenomenológicos sobre el amor, descubre que ciertos temores (como el sentimentalismo e idealismo mencionados) se revelan infundados.

En efecto, muy contrariamente a esos recelos, la fenomenología recupera la afectividad para un estudio riguroso y objetivo, rescatando de ella lo más noble y auténticamente espiritual. En el ámbito afectivo cabe descubrir corrección, racionalidad y teleología intrínsecas, como ya sostenía con otros argumentos la tradición filosófica más clásica. Pero, además, los nuevos caminos y explicaciones con que la fenomenología llega a esos resultados no implican de suyo, por otra parte, el temido idealismo. Es cierto que la fenomenología puede comprenderse como un estudio de la subjetividad, pero esta es su ventaja y su fortaleza. Ventaja, porque de lo que se trata hoy es de afirmar la espiritualidad del sujeto humano, acosada desde todos los frentes; es decir, de la defensa del carácter espiritual de la subjetividad, mostrando que es justamente –merced a su índole intencional– lo más lejano al subjetivismo y, por supuesto, al materialismo. Y fortaleza, porque la fundamentación en la percepción interna evidente proporciona una certeza más directa que la de la ciencia y, al mismo tiempo, resistente a todo cinismo nietzscheano. Por lo demás, está bien documentado el hecho de que la filosofía fenomenológica integra el amor en un marco moral de bienes, deberes y virtudes objetivos, así como en una auténtica antropología filosófica realista.

Con todo, respecto a Husserl, el desconocimiento de lo antes señalado puede explicarse hasta cierto punto por las publicaciones relativamente tardías (y también traducciones, cuando las hay) de su pensamiento antropológico y moral. Así, el segundo libro de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*²⁵, que resulta fundamental para comprender su tránsito

²⁵ HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: UNAM, 2005.

de la concepción de la persona como yo pasivo a verla como sujeto moral con hábitos y motivaciones espirituales, vio la luz en español por vez primera en 1997. Los artículos sobre la renovación y vocación personal y comunitaria, aparecidos en su día en la revista japonesa *Kaizo*, sólo han conocido una versión española en 2002, traduciendo el título original *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos*²⁶. Y, sobre todo, no disponemos aún de traducción a nuestra lengua de los dos importantes tomos de la *Husserliana* (la colección del legado póstumo de Husserl) que recogen las lecciones dictadas por él sobre la ética: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, lecciones entre 1908 y 1914²⁷; y *Einleitung in die Ethik*, lecciones de 1920 y 1924²⁸. El conjunto de las primeras lecciones es capital para hacerse una idea de la objetividad de la ética tal como la entendía Husserl, con una evidencia y un rigor análogo a la lógica; además, allí queda claro que la ética no sólo es axiología o teoría del valor, sino también práctica o teoría de la acción voluntaria, con sus correspondientes deberes. El segundo grupo de lecciones contiene un profuso recorrido por la historia de la ética, lo cual da ocasión a su autor para detectar errores y afirmar su propia posición; también se encuentra ahí un análisis de la motivación espiritual y de la vida buena y la felicidad como fines. Por otra parte, tampoco están traducidos los tres tomos sobre la intersubjetividad, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*²⁹, donde se hallan tratadas cuestiones éticas fundamentales. Y por si fuera poco, aún está pendiente de edición –actualmente en periodo de elaboración– una cantidad considerable de manuscritos sobre los fenómenos y actos de la vida afectiva.

Todo ese material de Husserl en relación a la ética ha sido aún poco atendido en nuestro país (y, realmente, tampoco mucho más en otras naciones). Pero es tan riguroso y profundo como el resto de su producción. Su estudio resulta muy importante para completar las investigaciones morales que ya conocemos de otros fenomenólogos, para advertir que la fenomenología no sólo desemboca en las vertientes existencialistas y hermenéuticas más al uso en la actualidad, y, de nuevo, para deshacer aquellos prejuicios de emotivismo y

²⁶ HUSSERL, E., *La renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona: Anthropos, 2002.

²⁷ HUSSERL, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988 (*Husserliana* XXVIII).

²⁸ HUSSERL, E., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004 (*Husserliana* XXXVII).

²⁹ HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I: 1905-1920; II: 1921-1928; III: 1929-1935*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973 (*Husserliana* XIII, XIV, XV).

de idealismo atribuidos a la ética fenomenológica. Particularmente con respecto a la objeción del idealismo, convendría tener en cuenta que lo más importante del realismo –y sobre todo hoy– no es la cuestión de la existencia del mundo material (algo que nadie niega, ni tampoco Husserl), sino la existencia del propio sujeto, de otros y de Dios: y las tres realidades son afirmadas por Husserl con toda rotundidad. Y con respecto a la integración de la ética fenomenológica (en este caso de Husserl) en un marco moral y antropológico completo, por así decir, el material aludido ofrece claves más que suficientes para un planteamiento adecuado.

Más en concreto, el fundador de la fenomenología, en primer lugar, ve en la racionalidad –de acuerdo con toda la tradición clásica– la exigencia moral fundamental. Lo nuevo que aporta, o si se quiere el resalte olvidado, es la extensión de esa racionalidad (del modo intrínseco señalado antes) a la esfera emotiva y práctica; así como subrayar algo muy obvio desde el punto de vista teológico pero apenas o nunca abordado filosóficamente, a saber, el alcance individual y personal de dicho imperativo de racionalidad. Es decir, Husserl percibe requerimientos morales (comprensibles y regidos por la razón, como toda la vida consciente) en el plano del yo único e irrepetible, con sus peculiaridades más íntimas, con su llamada vocacional que cada cual ha de descubrir. Valgan tres párrafos como botón de muestra de lo que estamos diciendo:

«Examinemos frente a ello el ideal y el tipo *de desarrollo humano*. Se trata de un desarrollo que se distingue con nitidez del tipo de desarrollo meramente orgánico, incluido por tanto el meramente animal. *Al desarrollo orgánico* pertenece objetivamente el hecho de conducir *realiter* a una forma típica de madurez siguiendo un curso típico de devenir. También el hombre, como el animal, tiene desde el punto de vista de su cuerpo y, por ello, también desde el punto de vista del espíritu, un desarrollo orgánico, con sus correspondientes etapas de desarrollo. Pero el hombre en cuanto ser racional cuenta asimismo con la posibilidad y la libre capacidad de emprender un desarrollo enteramente de otro orden, en forma de un libre guiarse a sí mismo y un autoeducarse en orden a una *idea-meta* absoluta que él mismo conoce (en un conocer racional al que él da libremente forma), él mismo valora y él mismo propone a su voluntad. Trátase de un desarrollo que lleva a la libre personalidad “ética”, y que lo hace en actos de la persona, cada uno de los cuales quiere ser a la vez acción racional y resultado racional, a saber: aspiración a algo verdaderamente

bueno, a la que, por otra parte, y *como tal aspiración*, se aspira *a priori* y se realiza libremente»³⁰.

«La *razón* es lo específico del hombre en tanto que ser que vive en actividades y habitualidades personales. (...) La vida humana personal discurre en niveles de autorreflexión y autorresponsabilidad (...) para configurarse a sí mismo en la dirección de un Yo verdadero, libre, autónomo, el cual busca realizar la razón que le es innata, el esfuerzo por ser fiel a sí mismo, por poder permanecer idéntico consigo mismo en tanto que Yo-razón»³¹.

«La razón no admite ninguna distinción en “teórica”, “práctica” y “estética” y ello por más que se haga, el ser-hombre es un ser-teleológico y un deber-ser y esta teleología impera en todos y cada uno de los haceres y proyectos yoicos, en todos estos haceres y proyectos puede comprender el *telos* apodíctico mediante la autocomprensión»³².

En este contexto, también resulta muy sugerente la idea husserliana (que también Scheler desarrolló por extenso) según la cual cada uno puede y debe «seguir» a otras personas que se le aparecen, en un contexto personal o social, como modelo de conducta y vida hacia la configuración de su genuino yo. Tarea que constituye un auténtico esfuerzo de lucha y renovación constante durante toda la vida.

En segundo lugar, es fácil advertir ya (especialmente a partir de la publicación de *Ideas II*) que la formación moral de la persona constituyó una preocupación y objeto de estudio centrales en Husserl. Este filósofo percibe que cuando hablamos de proceso formativo causal estamos acostumbrados a pensar según el modelo de la ciencia moderna físico-matemática. E insiste en que ese modelo resulta claramente inadecuado para el mundo espiritual de la persona humana, por lo cual prefiere hablar de «motivación» para describir ese proceso espiritual. La motivación contiene referencias intencionales (tales como valoraciones, fines, posibilidades prácticas, etc.) y para ella rige la legalidad espiritual –que se intuye más que se calcula, se comprende más que explica– de la motivación justificada o injustificada. Así, el yo vive y se constituye a sí mismo en su personalidad y carácter mediante su vivir actos según una es-

³⁰ HUSSERL, E., *Renovación del hombre y de la cultura*, 38-39.

³¹ HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1990, § 73, 280.

³² IDEM, § 73, 283.

estructura motivacional y significativa. Sólo este paradigma de la actuación libre por motivos es el adecuado al obrar humano; únicamente en él cabe hablar de actos prácticos justificados o injustificados. Esos actos o tomas de posición van decantándose en hábitos y principios orientadores prácticos que van configurando el carácter moral de la persona. De manera que lo que entonces se descubre es un doble dinamismo de motivación: una motivación activa y una motivación pasiva. La primera es la toma de posición de un yo activo, la segunda es el subsuelo de tendencias, disposiciones, costumbres, asociaciones, etc. Dicho brevemente, de este modo los actos se transforman en hábitos y el yo se va haciendo a sí mismo en su personalidad y carácter moral.

Concluyendo; resulta inapropiado y hasta ridículo, obviamente, asignar o etiquetar la doctrina de la encíclica *Caritas in veritate* (y cualquier exposición magisterial) bajo el rótulo de una u otra corriente de filosofía, de inspiración fenomenológica o de otra cualquiera. No es éste, ni de lejos, el propósito de estas líneas. De lo que se trata aquí es de llamar la atención sobre la necesidad de reflexionar profunda y seriamente sobre el amor, como Benedicto XVI viene haciendo desde el inicio de su pontificado. Sólo así –según nos dice la última encíclica– encontraremos la fuerza intelectual y moral necesaria para transformar el hombre y la sociedad entera. Únicamente de esa manera preservaremos lo más íntimamente humano, lo que más nos une a Dios, frente a los intentos de disolverlo.

Por eso, esta exhortación papal debería ser un llamamiento a los filósofos cristianos a mirar de frente los problemas reales y actuales, y en concreto acerca del amor, así como a buscar las soluciones verdaderamente más adecuadas e incisivas en el contexto cultural actual. Y en este sentido la ética fenomenológica merece, sin ninguna duda, mucha mayor solicitud y un estudio más profundo en nuestros ambientes académicos, pues ha demostrado una gran finura en sus análisis descriptivos del amor y de la esfera sentimental, abiertos, además, a la trascendencia.

Bibliografía

1. BENEDICTO XVI, Audiencia general del 2 de diciembre de 2009.
2. BENEDICTO XVI, Discurso en la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.
3. BENEDICTO XVI, Encíclica *Caritas in veritate*.
4. BENEDICTO XVI, Encíclica *Deus caritas est*.
5. BENEDICTO XVI, BUENO, G. y otros, *Dios salve la razón*, Madrid: Encuentro, 2007.
6. BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral*, Madrid: Tecnos, 2002.
7. GIMÉNEZ AMAYA, J. J. y SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S, *De la Neurociencia a la Neuroética*, Pamplona: Eunsa, 2010.
8. HILDEBRAND, D. VON, *El corazón*, Madrid: Palabra, 1996.
9. HILDEBRAND, D. VON, *La esencia del amor*, Pamplona: Eunsa, 1998.
10. HILDEBRAND, D. VON, «Las formas espirituales de la afectividad», *Excerpta Philosophica* 19, Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1996.
11. HUSSERL, E., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004 (*Husserliana* XXXVII).
12. HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: UNAM, 2005.
13. HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1990.
14. HUSSERL, E., *La renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona: Anthropos, 2002.
15. HUSSERL, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988 (*Husserliana* XXVIII).
16. HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I: 1905-1920; II: 1921-1928; III: 1929-1935*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973 (*Husserliana* XIII, XIV, XV).
17. LEVY, N., *Neuroethics. Challenges for the 21st century*, New York: Cambridge University Press, 2007.
18. NIETZSCHE, F., *Del amor al prójimo*, en “Los discursos de Zaratustra”, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 2001.

19. SAN AGUSTÍN, «De la doctrina cristiana», *Obras completas XV*, Madrid: BAC, 1957.
20. SAN AGUSTÍN, *Homilía para el Domingo XXIII t. o., año A. Comentario a 1 Jn 4,7*.
21. SAN AGUSTÍN, «La Ciudad de Dios», *Obras completas XVI-XVII*, Madrid: BAC, 1958.
22. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Dietrich von Hildebrand*, en: <http://www.philosophica.info/voces/hildebrand/Hildebrand.html>.
23. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Franz Brentano*, en <http://www.philosophica.info/voces/brentano/Brentano.html>.
24. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Max Scheler*, en <http://www.philosophica.info/voces/scheler/Scheler.html>.
25. SCHELER, M., *Amor y conocimiento, y otros escritos*, Madrid: Palabra, 2010.
26. SCHELER, M., *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Madrid: Encuentro, 2007.
27. SCHELER, M., *Ordo amoris*, Madrid: Caparrós, 1996.