

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia



TRABAJO FIN DE MÁSTER

Ordo Amoris: Fenomenología del
amor en la obra de Max Scheler

Presentado por: **Adrián Jiménez Rodríguez**

Tutor: **Francisco Rodríguez Valls**

Sevilla, 2023

Resumen

En el presente trabajo se estudia el amor desde la fenomenología de Max Scheler. Para esta labor se parte, en primer lugar, de las influencias fenomenológicas de Scheler, entre las que la figura de Husserl goza de una importancia fundamental. En segundo lugar, se analiza la producción bibliográfica scheleriana donde se abordan, específicamente, el mundo emocional y el amor, siendo su *Ordo Amoris* donde aparecen desarrollados con mayor profundidad estos conceptos, ayudando, de esta forma, a asentar la visión característica sobre los valores de la filosofía de Scheler. En este punto se investiga también su noción de "persona", tomando a su vez como apoyo los planteamientos de Edith Stein al mismo tiempo que se consideran las diferencias fundamentales entre empatía y simpatía de ambos autores, de este modo se obtiene un mejor desarrollo sobre los dos vértices fundamentales e interconectados sobre los que se sustentará el amor: persona y mundo. Seguidamente se tienen en cuenta también las características fundamentales del "*ordo amoris*" como núcleo esencial del ser humano, atendiendo a la multiplicidad de formas que puede adoptar este sentimiento y, consiguientemente, los modos en los que pueden llegar a trastornarse. Finalmente, se dedica una tercera sección a la reflexión sobre la capacidad transinfinita que el amor produce en el género humano, considerándola una fuerza superior que permite la posibilidad de trascender límites siendo los mismos a priori insuperables.

Palabras clave: Amor, Emocionalidad, Fenomenología, Valor, *Ordo amoris*.

Abstract

The present work approaches love from Max Scheler's phenomenological viewpoint. To commence, we consider Scheler's phenomenological influences, among which the figure of Husserl is of fundamental importance. Secondly, we conduct an analysis of Scheler's bibliographical production in which the emotional world and love are specifically dealt with, being his *Ordo Amoris* where these concepts are developed in greater depth. In this way, we help to establish the characteristic vision of values in Scheler's philosophy. At this point, his notion of "person" is also investigated, taking as support Edith Stein's proposals. We take here in consideration the fundamental differences between empathy and sympathy in both philosophers' thought, thus obtaining a better development of the two fundamental and interconnected vertexes on which love is based: person and world. We also take care of the fundamental characteristics of the "*ordo amoris*", considered as the essential nucleus of the human being, paying special attention to its multiplicity of forms as well as the ways in which it can be disrupted. Finally, a third section is devoted to a reflection on the transinfinite capacity that love produces in the human race, considering it a superior force that allows the possibility of transcending limits that are a priori insurmountable.

Keywords: Love, Emotionality, Phenomenology, Value, *Ordo amoris*.

Índice

1. Introducción	4
2. La figura e influencia de Husserl y la fenomenología	6
2.1. Husserl y la fenomenología como método	6
2.2. La fenomenología de Max Scheler	10
3. <i>Ordo Amoris</i> : Una fenomenología del amor	15
3.1. El mundo respecto al orden del amor	16
3.2. El concepto de persona en Scheler y Stein	21
3.2.1. Empatía y Simpatía	21
3.2.2. El amor y el concepto de persona	24
3.3. Estructura del <i>Ordo amoris</i>	27
3.3.1. ¿Qué es el amor?	27
3.3.2. El impulso infinito del amor: la ilimitación amorosa	32
3.3.3. El mundo del corazón y su infección subjetiva	34
3.4. Tipos y clases de Amor	37
3.4.1. El afecto	39
3.4.2. La amistad	41
3.4.3. El Eros	44
3.4.4. Amor a uno mismo	50
3.4.5. La caridad	51
3.5. Trastornos del <i>Ordo Amoris</i>	54
3.5.1. Encaprichamiento, odio y resentimiento	54
3.5.2. Trastorno del afecto	58
3.5.3. Trastorno de la amistad	60
3.3.4. Trastorno del Eros	61
3.3.5. Trastorno de la caridad	62
4. El carácter transinfinito del amor	65
5. Conclusión	69
6. Bibliografía	71

1. Introducción

El amor ha sido, sin duda, uno de los sentimientos más importantes a lo largo de toda la historia del género humano. El propósito del siguiente trabajo es estudiar y señalar desde una visión de corte fenomenológico cómo se da y experimenta el amor. Para lograr este objetivo se toma a Scheler como autor de referencia y los múltiples estudios que ha realizado sobre la emotividad humana, pero más específicamente en la forma en la que se manifiesta la ordenación del amor y el odio en el ser humano.

Scheler tiene una influencia inmediata de todos los planteamientos desarrollados por Husserl en lo que respecta al movimiento fenomenológico, por este motivo es de vital importancia destacar en primer lugar los puntos fundamentales de la corriente que inaugura el autor alemán y el modo en el que influyó en los planteamientos de Scheler. La contextualización, por tanto, asentará las bases del tipo de análisis en el que se está trabajando a lo largo de las siguientes páginas.

Una vez entendidas las influencias y precedentes de Scheler se pasará a estudiar específicamente lo que el autor denomina *ordo amoris* o la ordenación de amor y odio. En primer lugar, se describirá qué es el mundo o de qué forma se entiende el mundo en estos planteamientos y cuáles son los objetos que se encuentran en él. Comprendiendo el modo en el que el ser humano se relaciona con los objetos del mundo se podrá destacar específicamente el fenómeno del amor. Aspectos como el destino o la determinación individual serán fundamentales para comprender el modo en el que se concibe el amor en la obra de Scheler.

Por otro lado, en la relación dual que se da entre el mundo y el ser humano, es importante comprender de qué modo entiende Scheler al segundo término, para esta tarea se realizará un pequeño análisis sobre el concepto de persona. Además, se tendrán en cuenta los planteamientos de Edith Stein como apoyo y clarificación sobre esta cuestión. Se distinguirá empatía y simpatía para, más adelante, profundizar en la noción de persona.

Habiendo descrito con suficiente profundidad ambos puntos de interconexión, mundo y persona, se profundizará en qué es el amor, cómo se desarrolla y cuáles son sus características más distintivas. A este respecto también se abordará el impulso ilimitado que produce el amor y la dirección que toma hacia el valor supremo, es decir, Dios. Posteriormente, en lo que respecta al amor en estos términos, se señalará cómo el mundo emocional está muy influido por la subjetividad, dicho de otro modo, se ha asentado una

tradición que entiende el mundo del amor o las emociones como aspectos confusos viscerales e irracionales, cuando para Scheler el mundo del corazón tiene razones que no se presentan accesible a los códigos del entendimiento racional.

A continuación, tras haber profundizado en el amor de forma general se presentarán diferentes tipos de amor y sus características específicas, partiendo de las bases de los planteamientos de autores como C.S. Lewis, Eric Fromm y Jacinto Choza. Lo que se pretende es entender la variabilidad de manifestaciones que puede adquirir el amor y, tras haber observado el campo de efecto que produce cuando se da alguna de ellas, abordar sus posibles trastornos. Cualquier tipo de amor tiene el riesgo de volverse oscuro y resulta relevante tener la capacidad de comprender tanto los aspectos positivos como sus peores deformaciones.

Para finalizar el análisis sobre el amor se dedicará un apartado final en el que se pretende reflexionar acerca de la capacidad superior que posee este sentimiento permitiendo al ser humano ir más allá de sí mismo frente a casi cualquier obstáculo. El amor se convierte en este punto en una fuerza transinfinita que impulsa a las personas a trascender las barreras que no les permiten avanzar. Amar se convierte en uno de los actos más poderosos que posee el ser humano y es precisamente ese punto el que se destaca en este último apartado.

En conclusión, se pretende realizar un estudio del amor en las obras de Scheler, aunque también se tienen en cuenta otros planteamientos fundamentales de autores que han profundizado en estos aspectos con el objetivo de enriquecer la visión del objeto de estudio. Con todo ello, se mantiene un análisis específico sobre las dimensiones y facetas del amor ofreciendo una panorámica sintética y completa de la cuestión.

2. La figura e influencia de Husserl y la fenomenología

2.1. Husserl y la fenomenología como método

Max Scheler fue uno de los autores influido por el método elaborado por Husserl a inicios del siglo XX, formando parte del que ha sido reconocido como *Círculo de Gotinga*. Por ello, es conveniente y fundamental introducir la figura del autor alemán y las características específicas del método fenomenológico que acabó incidiendo en el desarrollo del pensamiento filosófico de Scheler.

Para comprender mejor el sentido del pensamiento de Husserl se realizará un breve desarrollo de las transformaciones en sus inquietudes intelectuales y filosóficas a lo largo de su trayectoria personal. Su pensamiento se fundamentó en una sólida formación matemática, psicológica y filosófica, influido por autores del nivel de Paulsen o Brentano, siendo este último el que le haría tomar la decisión definitiva de dedicar su vida al estudio de la filosofía. En este sentido, es importante desarrollar el modo en el que la noción de “intencionalidad” fue comprendida desde las tesis de Brentano y el modo en el que se distingue de la desarrollada por Husserl.

Una de las obras fundamentales de Brentano es publicada en 1874 bajo el título de *Psicología desde un punto de vista empírico*. Una de las múltiples tesis fundamentales de la obra recalca la importancia de la experiencia como maestra denotando el fuerte compromiso empírico del autor (Brentano, 1935). A este respecto debe tenerse en cuenta que la noción de lo “empírico” que se entiende en la actualidad no es la noción que manejaba Brentano. Para el autor alemán denota expresar o describir lo que el sujeto en primera persona experimenta desde su percepción interna, sin embargo, en la actualidad es entendido el término empírico como aquel procedimiento científico formulado en tercera persona.

La intencionalidad permite a Brentano distinguir el fenómeno mental del físico y, a su vez, explica las relaciones entre el acto mental y su objeto (Torrez, 2016). La noción de intencionalidad que Brentano desarrolla en su obra de 1874 es descrita como una relación directa que tiende a una objetividad inmanente. Sirve como criterio de distinción entre los fenómenos físicos y los fenómenos mentales, es decir, se vuelve un criterio para distinguir los fenómenos de la conciencia (Brentano, 1935). Por tanto, en este punto puede señalarse una de las principales diferencias con Husserl, a saber: para Brentano la

intencionalidad no es una propiedad de la conciencia, de hecho, no la menciona como “intencionalidad de la conciencia”, sino sólo a la referencia intencional que tienen los actos de la conciencia. Sin embargo, para Husserl tiene otro significado que será explorado más adelante cuando se expongan los principales aspectos del método fenomenológico, aunque puede adelantarse que la intencionalidad sí será tomada como propiedad de la conciencia. La intencionalidad en Brentano no tiene la aspiración de constituir la conciencia, sino que queda expuesta como una relación que unifica los fenómenos psíquicos con sus contenidos (Torrez, 2016).

Aparecen dos aspectos fundamentales que caracterizan la intencionalidad en el maestro de Husserl, a saber: en primer lugar, la caracterización del objeto intencional como un objeto inmanente a la conciencia, o sea, con existencia en la mente y, en segundo lugar, la referencia o direccionalidad del acto psíquico hacia un objeto inmanente, presentada como una relación que existe en el interior de la conciencia (Torrez, 2016). Tanto para Husserl como para Brentano los objetos investigados deben cumplir dos requisitos: la distinción entre apariencia y realidad no debe aplicarse y, por otro lado, que los objetos sean dados en la experiencia. La conclusión a la que llega el autor al reflexionar sobre qué entidad puede satisfacer estos requisitos sería la de la experiencia interna en sí misma (Torrez, 2016).

En definitiva, ¿Cuáles son, por tanto, las diferencias más notables respecto a las tesis de Brentano y las desarrolladas por Husserl posteriormente respecto a la intencionalidad? Fundamentalmente, que los elementos de la conciencia que son delimitados por Husserl poseen diferencias conceptuales respecto a los de Brentano, específicamente en el modo de comprender la inmanencia y la descripción de las representaciones.

Todas las diferencias mencionadas refieren a la etapa temprana de Husserl donde se ve influido por las tesis de Brentano de modo más directo, aunque con posterioridad desarrollaría sus propios planteamientos respecto a la intencionalidad distanciándose cada vez más de las aspiraciones de su maestro y de sus propios planteamientos.

Analizando el recorrido de Husserl, si se realiza un estudio de su pensamiento puede observarse que las primeras inquietudes se relacionan con las entidades numéricas, es decir, con el número en sí, de hecho, realizó su tesis sobre el concepto de número con

la que se habilitó como profesor universitario en 1887. En esta etapa inicial se vio profundamente influido por Frege, los empiristas ingleses, Kant o William James (Hottois, 1999). Respecto a su producción destacaremos las obras de filosofía de las matemáticas y las *Investigaciones lógicas*. En esta obra Husserl inaugura el pensamiento fenomenológico como una crítica radical al psicologismo, proponiendo a su vez un método (el fenomenológico) como alternativa para la investigación eidética.

En el año 1901, Husserl se trasladó a la Universidad de Gotinga, donde dio forma a su pensamiento filosófico, transitando desde la fenomenología como método de investigación eidética hacia la fenomenología trascendental. Entre los discípulos que se congregaron en torno a sus avances intelectuales, se encontraba Scheler. No obstante, cabe destacar que los seguidores de Husserl no llegaron a adherirse plenamente a las posteriores evoluciones de su pensamiento, en particular aquellas relacionadas con la fenomenología trascendental, que se centra en el análisis de los actos de la conciencia y su dotación de sentido (Hottois, 1999).

Su influencia en el panorama filosófico de la época fue extendiendo todos sus límites. No sólo de los intereses de muchos de sus alumnos además del mencionado círculo de Gotinga, sino también el círculo de Múnich y el círculo de Friburgo en el que se encuentran autores de la talla de Heidegger, Sartre o Lévinas.

En 1913 publica el primer volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*¹. A pesar de todo el desarrollo intelectual producido hasta el momento, para el propio Husserl su obra fundamental serían las *Meditaciones cartesianas*. El desarrollo de su pensamiento en este sentido resulta peculiar, pues sus inicios en la investigación matemática en relación con cuestiones referidas al psicologismo y contra el subjetivismo acabó llevándolo a derivas que, irremediablemente, parecen asumir un subjetivismo señalado. Desde su jubilación en 1928 hasta su muerte, desarrolló su idea de la fenomenología como método y como filosofía primera atendiendo especialmente al problema de la crisis de las ciencias en Europa entrando en polémica con la filosofía de Heidegger, la de Scheler y las filosofías de la vida. Scheler, por tanto, está influido por el pensamiento de Husserl, pero sus desarrollos y conclusiones difieren de las de este.

¹ A partir de este momento se referirá a esta obra con la abreviación Ideas I.

Una vez esbozado de forma sintética el impacto y la influencia de Husserl en la filosofía de su tiempo, expondremos algunos de los principios fundamentales de su método: el método fenomenológico. En *Ideas I* encontramos uno de ellos que marcará profundamente a la fenomenología como método, nos referimos al principio de todos los principios formulados del siguiente modo:

Que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. (...) Toda proposición que no hace más que dar expresión a semejantes datos, limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos, es también realmente (...) un comienzo absoluto. (Husserl, 1962, §24, pág. 58)

Este principio nos muestra, en último término, lo que se entiende por intencionalidad. La intencionalidad de la conciencia refiere al hecho de que toda conciencia es conciencia de algo que no es ella misma. El análisis intencional se dirige al intento de dotar a la filosofía de un fundamento firme, es decir, a la reflexión filosófica y, en palabras del profesor César Moreno (2000): “rescatar a la experiencia de su doble secuestro psicologista y positivista.” (p.53). En este sentido la conciencia implicaría necesariamente algo que la trasciende y una interioridad en la que se produce. Lo que encontramos tras la crítica al psicologismo es un rescate de la realidad como alteridad, o sea, no como un subproducto de la conciencia, teniendo en cuenta una aperturidad constante de la subjetividad a esa trascendencia por la cual sucede la dotación de sentido.

El final del camino del desarrollo de la intencionalidad es el *Eidos*. Es el conjunto de notas esenciales de las cosas por las cuáles sin ellas no podrían ser aquello que son. Este elemento fundamental es lo que permite que el objeto intencional se haga presente a la conciencia. Sin embargo, antes de acceder a lo que Husserl denominaría reducciones (tanto la eidética como la trascendental), es fundamental tener en cuenta otro elemento más: la epojé. Se entiende como la suspensión de la afirmación de la realidad que se encuentra en toda actitud natural, entendiendo actitud natural como aquella actitud en la que se toma a los objetos tal y como se nos presentan (Moreno, 2000). No se duda de la realidad, sencillamente se transfiere la cuestión de a otro momento en el cuál haya un conocimiento indudable que la pueda sostener.

Finalmente, dependiendo de a qué objeto se aplique la epojé fenomenológica se derivará una u otra reducción fenomenológica: la eidética o la trascendental. Cuando la epojé se aplica a los objetos se obtiene el *Eidos*, sin embargo, cuando la epojé se vuelve a aplicar al *Eidos* se estaría realizando la reducción trascendental. Es esta segunda reducción en la que la mayoría de los seguidores de Husserl no estuvieron convencidos de los avances en los planteamientos de su maestro, ya que entendían que se volvía a cierto tipo de subjetivismo. La reducción trascendental pretende llegar y acceder a la conciencia misma y descubrir respecto a ese reducto fenomenológico lo que permite y da sentido a la realidad.

¿De qué forma afecta el desarrollo de la fenomenología de Husserl a Scheler? Teniendo en cuenta los fenómenos desde esa actitud natural y poder acceder como objetivo a sus particularidades esenciales. En este sentido, nos centraríamos en aquel desarrollo que abarcaría hasta la reducción eidética, dejando más apartada la trascendental. Por ello, se tomará el fenómeno del amor y se aplicará el método fenomenológico hasta llegar a aquellas características que desdibujan qué sea dicho fenómeno. De este modo, se pretende realizar una fenomenología del amor en base a la obra de Scheler y de otros autores de especial relevancia, aunque teniendo siempre en cuenta las herramientas y nociones básicas desarrolladas anteriormente que sirven para aplicar el propio método fenomenológico.

2.2. La fenomenología de Max Scheler

A pesar de la enorme influencia que ejerce la figura de Husserl en Scheler en lo que al método y la corriente fenomenológica se refiere, es importante destacar las diferencias que se pueden apreciar en ambos autores.

La fenomenología para Scheler no es un nuevo tipo de ciencia tal y como quería hacer ver Husserl, tampoco es un reemplazo de la filosofía, sino más bien un nuevo modo de pensamiento por el cual se pueden percibir y captar nuevos tipos de hechos. Este tipo de hechos se tienen en cuenta en cuanto son actos de vivencia (Scheler, 1966), en este sentido, el contacto inmediato con la experiencia sigue siendo fundamental al igual que en el modelo husserliano. La facticidad y lo fáctico se vuelven conceptos indispensables en el inicio del método fenomenológico. Así lo expresa Scheler:

El rayo de la reflexión habrá de recaer sólo sobre aquello que existe en este contacto más estrecho y vivo, y en cuanto que existe en él. (Scheler, 1966, p.63)

La fenomenología que nos presenta el autor tiene un corte empirista de carácter radical en tanto sólo será aceptable aquello proveniente de la experiencia, aunque no se presenta como un tipo de empirismo tradicional, ya que la experiencia no es reducida a la mera sensibilidad. Al igual que Husserl, la epojé o suspensión se mantiene hasta la aparición del contenido de la experiencia que se da fácticamente.

Este método para Scheler se presenta como un continuo proceso de eliminación de los símbolos del mundo (Scheler, 1966). Los objetos que se suponen en las diversas ciencias que ha desarrollado el género humano (apareciendo en las mismas de forma simbólica) son tomados en sí mismos por la fenomenología. Un ejemplo propuesto por Scheler que ilustra bien esta cuestión es el del color: la ciencia toma al color de forma simbólica y lo expresa a posteriori con formulaciones matemáticas con relación al espectro de ondas, sin embargo, la fenomenología pretende tomar al color en sí mismo como objeto inmediato de conocimiento. De igual manera, el amor siendo objeto del estudio que se pretende realizar en las páginas posteriores, no se enfoca a realizar una descripción al modo psicológico sobre una sintomatología específica y descriptiva de la experiencia amorosa, sino de tomar el amor en sí mismo.

Otro de los aspectos que resultan fundamentales en el desarrollo y comprensión del método fenomenológico refiere a qué entiende el filósofo alemán por objeto. El objeto se comprende estrictamente como objeto de conocimiento, es decir, el contenido objetivo esencial tal y como se presenta en un determinado tipo de actos cognoscitivos. De este modo, un objeto es relativo existencialmente a un sujeto que realiza una serie de actos en los que dicho objeto es captado (Scheler, 1966). Un ejemplo podrían ser el espacio y el tiempo, en tanto aparecen en los sentidos se vuelven relativos al ser que los capta. Frente a los objetos relativos aparecen los objetos absolutos que se entienden como aquellos objetos que no se ven modificados según la mirada de aquel o aquella que interactúa con dicho objeto. Sólo Dios posee un mundo de objetos absolutos, ya que el humano siempre acabará teniendo cierta jerarquía o escala respecto a los objetos, en cuanto al conocimiento que tenga cada cual de los diferentes objetos con los que se relacione en la experiencia.

Por otro lado, es importante destacar uno de los aspectos característicos de Scheler con relación a la fenomenología, nos referimos a su aplicación ética y la importancia de los valores.

Para Scheler (1966) “el mundo está dado con la misma inmediatez como objeto que como portador de valores” (p.67). Esta tesis es de radical importancia al reflejar el peso que adquiere el mundo emotivo y afectivo en relación con los objetos del mundo, generando en aquel que se relaciona con ellos sensaciones de atracción o rechazo. De estas premisas deriva Scheler que es necesario cierta actitud del cognoscente y su espíritu para poder orientarse hacia las esencias. A diferencia de Husserl, las esencias no son dadas como objetos del mismo modo que se presentan los objetos, sino que son aprehendidas en un segundo momento caracterizado por cierto alejamiento del mundo y cierta actitud por la cual las esencias se manifiestan. Como resultado de estas especificaciones cabría la posibilidad de conocer en el ámbito teórico qué son las cosas y en el ámbito de la vida práctica y ética el valor de estas.

De igual forma es importante señalar como Brentano también influye en cierto sentido en los procedimientos de Scheler desarrollando algunas cuestiones relacionadas con “la ordenación de amor y odio” que benefician a la comprensión de las tesis de schelerianas. En este sentido, se pretende exponer algunos puntos que tienen en conexión ambos autores junto a sus discrepancias.

Brentano (1935) distingue fundamentalmente tres tipos de actividades psíquicas: “y a falta de expresiones más adecuadas, designamos al primero con el nombre de representación, al segundo con el nombre de juicio, y al tercero con el nombre de emoción, interés o amor” (p.147). En lo que respecta a las cuestiones que trata Scheler, se desarrollarán los aspectos que refieren a la última de las actividades psíquicas.

El tercer grupo de actividades psíquicas son entendidas por Brentano como aquellas que se vuelven fenómeno de interés o amor, de hecho, agrupa todos los fenómenos psíquicos restantes que no se incluyen en los dos primeros grupos en este apartado. Sin embargo, afirma que en todas las emociones hay una conexión respecto a la excitación física (Brentano, 1935). La ordenación de amor y odio entendida por Brentano refiere a la actitud que se tiene cuando aparece el apetito respecto a algo porque

se considera como bueno y no como el tipo de amor que se puede tener hacia alguien por aprecio. Así lo expresa:

Se dice, en efecto, que se ama a un amigo en un sentido, y el vino en otro, por cuanto lo apetezco y lo gusto con placer como algo bueno. Pues bien: creo que algo es amado -o, dicho con más exactitud, algo es amado u odiado- en todo acto perteneciente a estar tercera clase, tomando en el sentido que la palabra tiene en el segundo caso. (Brentano, 1935, pp.150-151)

En lo que respecta al amor, no hay necesidad en la existencia de lo que se ama, pero necesariamente es un deseo del amante porque aquello que ama sea efectivo y real: “No es ciertamente necesario que quien ama algo crea que este algo existe o puede existir, pero todo amor es un querer que algo sea” (Brentano, 1935, p.271). Puede entenderse que Brentano está considerando los fenómenos de amor y odio como propios de la vida psíquica, mientras Scheler lo entenderá como una ordenación que tiene que ver con la dirección o tendencia que se tiene de forma previa dependiendo de la disposición del ánimo hacia una serie de valores inscritos en los objetos. Para Brentano el ámbito del amor no se desliga de los otros dos grupos mencionados antes, especialmente del juicio:

Parece inconcebible que un ente esté dotado con la facultad del amor y de odio, sin tener parte en la del juicio. Y asimismo es imposible establecer ley alguna de sucesión, para este género de fenómenos, prescindiendo enteramente de los fenómenos del juicio. (Brentano, 1935, p.272)

¿Cuáles son por tanto los puntos de conexión que Scheler ve en Brentano y cuáles lo separan de él? En primer lugar, Scheler asume al igual que Brentano una fenomenología de la vida emocional autónoma y desligada de la lógica rechazando de esta forma la primacía del mundo racional. La fenomenología de la vida emocional es lo que permite a Scheler desarrollar sus planteamientos éticos fundados en una ética de los valores, por ello los avances que realiza Brentano son de gran utilidad para sus propósitos filosóficos. En segundo lugar, en lo que respecta a los puntos discordantes entre ambos autores, Scheler considera que Brentano está equivocado reduciendo las vivencias originarias de valor a la asignación de valores a ciertas vivencias. Lo que rechaza Scheler es lo que se ha denominado teoría de la apreciación, entendiendo que los valores solo se presentan en los objetos debidos a esas apreciaciones (Sánchez, 2010):

Cuando Scheler dice que la teoría de la apreciación -y ahora pensamos sola y directamente en Brentano- no indica “la situación objetiva en que se cumple esa

mención” tiene toda la razón. Cuando define lo bueno, Brentano mide muy bien sus conocidas palabras. (Sánchez, 2010, p.60)

Brentano no quiere volver a otorgar peso a conceptos abstractos como la bondad o la verdad intentando de esta forma evitar una vuelta al idealismo. Por otra parte, la cuestión central que separa a Brentano y Scheler está focalizada en aquello que permite (en términos fenomenológicos) cumplir la vivencia emotiva, a saber:

Según Brentano, es la representación del objeto lo que cumple la emoción correcta, y es al ver ese cumplimiento cuando, y por lo que, llamo bueno al objeto. En cambio, según Scheler, el sentimiento (el sentir) ha de hallar un cumplimiento propio, con una objetividad propia, de su específica intencionalidad. De otro modo, las vivencias del sentimiento carecerían de sentido intencional intrínseco. (Sánchez, 2010, p.64)

Para Scheler el sentimiento es dirigido por una clase propia de objetos: los valores. El problema surge cuando Brentano niega ese tipo de objetos, siendo acusado por Scheler de nominalista. El empirismo de Brentano no permite asumir los planteamientos a priori necesarios para Scheler y su ética de los valores.

En conclusión, lo que se pretende recalcar es que para Scheler hay muchos aspectos específicos compartidos y asumidos de la fenomenología de Husserl, concretamente los que refieren a la reducción eidética y no tanto a la trascendental, y de los planteamientos desarrollados por Brentano respecto al amor y la complejidad respecto al rechazo de los valores a priori. Además, se pretende aclarar algunos aspectos conceptuales como el del término objeto, ya que cuando se menciona la relatividad existencia de los objetos respecto a los sujetos que los captan, no se entiende como una existencia ontológica real, sino que se comprende por existencia la presencia intencional de los objetos ante determinados tipos de actos. Por otro lado, los intereses de Scheler o la aplicación de sus desarrollos al ámbito ético y valorativo lo distinguen de los objetivos husserlianos. Habría una primacía de la práctica respecto a la teoría o, dicho de otro modo, un primado de la ética respecto al conocimiento. Teniendo en cuenta estas premisas, el análisis fenomenológico no pretende elaborar una especie de ontología metafísica, sino más bien acceder al contenido esencial de aquellas cosas que aparecen como objetos intencionales de la conciencia y permiten la posibilidad de acceder a sus notas esenciales junto al valor que poseen.

3. *Ordo Amoris*: Una fenomenología del amor

Uno de los autores que ha apreciado el amor desde un enfoque fenomenológico para la descripción de su ordenación y estructura ha sido Scheler. Su obra *Ordo Amoris* resulta de un intento incompleto de analizar y exponer, de alguna manera, cuáles son las bases y estructuras del amor.

El amor se ha tratado y estudiado en multitud de ocasiones desde un corte psicológico y anímico que, sin duda, tiene un impacto real en el desarrollo de la forma en la que cada individuo experimenta el acontecimiento del amor. Sin embargo, Scheler tuvo la aspiración de acceder a aquellos puntos básicos compartidos por todos aquellos que experimentan el amor captando de esta forma un escenario complejo, pero interconectado de qué es aquello a lo que se denomina amor.

Las siguientes páginas pretenden profundizar en el desarrollo que Scheler ofrece en la obra mientras que, adicionalmente, se tienen en cuenta otras figuras importantes que han trabajado sobre la experiencia amorosa. En primer lugar, será de especial importancia tener en cuenta qué se entiende por “mundo” en relación con el *ordo amoris* y la forma en la que este determina y recoge la totalidad de los valores con los que los seres humanos se relacionan, teniendo cuenta aspectos importantes como el destino, la determinación individual o el amor propio. Posteriormente, se centrará la cuestión en las particularidades y especificaciones de la estructura del *ordo amoris*, teniendo en cuenta algunos aspectos relacionados con el concepto de persona en Edith Stein permitiendo trazar conexiones con algunos de los planteamientos de Scheler. Una vez descrita la estructura del *ordo amoris* podrá accederse a los diferentes tipos de amor que se pueden llegar a categorizar para después analizar cuáles son los posibles trastornos en los que podrían derivar estos tipos de amor.

En conclusión, el amor se vuelve una emoción misteriosa y compleja que afecta de muchas formas y maneras a cada uno de los que toca e inunda, siendo objeto de multitud de fábulas, mitos y representaciones. La pretensión del análisis de la obra de Scheler pretende ofrecer y arrojar cierta claridad a aquellos puntos conectores que generan una red de similitudes en la experiencia del amor, intentando tentativamente acercarnos a una descripción de la experiencia de dicho sentimiento.

3.1. El mundo respecto al orden del amor

Scheler entiende que el punto de partida respecto al cual los seres humanos tienen experiencias está relacionado con el mundo, pero ¿qué es el mundo? Está compuesto por objetos que afectan a la sensibilidad influyendo en las pasiones. Los objetos que se relacionan con el deseo y la voluntad individuales dependen de cómo afectan al corazón o, dicho de otro modo, los objetos del mundo tendrían en sí mismos un valor intrínseco que afecta a las personas de diferente forma según la configuración de su *ordo amoris*.

En este sentido hay algunos aspectos epistemológicos importantes a raíz de estas tesis, a saber: se conoce realmente a alguien, a un pueblo o a una época de forma esencial cuando se comprenden las preferencias o jerarquías de valores que han poseído. A este sistema lo denomina *ethos* (Scheler, 1996), término usado desde la Antigüedad clásica para designar la forma y el comportamiento de un grupo en concreto, es decir, el modo de vivir. El núcleo fundamental del *ethos* es la ordenación de amor y odio². El modo en el que el mundo y las acciones de los sujetos que en él se encuentran acaban siendo entendidos por este sistema.

De esta forma, el *ordo amoris* tendría dos tipos de significaciones: una normativa que mostraría una especie de tendencia o camino por el cuál un individuo o grupo de estos se dejan guiar, y otra descriptiva, que da explicación a las acciones de los seres humanos según el tipo de ordenación que hayan otorgado a sus valores ¿Cuándo se convierte el *ordo amoris* en una norma objetiva? Cuando después de conocer dicha jerarquía se enlaza con el querer y la voluntad de un individuo o colectividad. A pesar de que Scheler le otorga un valor prominente al aspecto normativo del *ordo amoris*, su dimensión descriptiva también resulta de enorme valor si se tiene en cuenta que permite apreciar la complejidad de las acciones humanas y la estructura simple de los fines que se proponen mientras está actuando la ordenación de amor y odio, siendo este el núcleo más íntimo de cada persona.

Estas ideas quedan reflejadas de un modo sintético en la siguiente cita:

Por tanto, todo lo que podemos conocer nosotros moralmente valioso en un hombre o en un grupo tiene que reducirse -mediatamente- a una manera especial de organización de sus actos de amor y de odio, de sus capacidades de amar y de odiar: al *ordo amoris* que los domina y que se expresa en todos sus movimientos. (Scheler, 1996, p.23)

² La ordenación de amor y odio se usa indistintamente para referirnos al *ordo amoris*.

La moralidad de las personas se reduce a la forma en la que se organiza su modo de amar u odia mediante el reflejo de sus acciones. Por tanto, el *ordo amoris* expresa por qué las acciones humanas se dan de una determinada manera y, además, de forma normativa presenta la organización de la forma individual por la cual cada ser humano organiza sus inclinaciones respecto al amor o el odio, o sea, hacia lo deseable o lo despreciable.

Por otro lado, el *ordo amoris* expresa tanto que para Scheler (1996): “Quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee al hombre” (p.27). Lo que se obtiene de esas personas son las raíces profundas que vertebran su ánimo y es por ello que el autor considera tener ante sí el *núcleo del hombre* de forma espiritual. Tampoco es de extrañar que una estructura como esta tenga un valor tan descomunal si se tiene en cuenta la forma en la que determina todo el entorno moral (acciones en el espacio) y su destino (acciones en el tiempo), terminando por delimitar todas las cosas que pueden suceder exclusivamente a esa persona y a nadie más.

Retomando el valor del mundo una vez ha quedado expuesta la importancia de la ordenación del amor y odio de cada persona, es importante tener en cuenta que el contenido de dicho mundo viene determinado por su estructura de valores. Para Scheler esta estructura no cambia según el individuo vaya teniendo nuevas experiencias, en cualquier caso, podría llenarse de nuevas experiencias (Scheler, 1996). Las cosas con las que tratamos en nuestras vidas están *condicionadas* por el mecanismo de selección del *ordo amoris* y vigilado por el mismo. Dicho de otro modo, el ser humano no quiere siempre las mismas cosas, pero sí las mismas clases de cosas porque estas estarían relacionadas con el valor que más le atrae.

Los objetos del mundo generan atracción y repulsión, que acaban por determinar las cosas que se perciben o aprecian en el futuro, así lo expresa el autor:

Esta atracción y repulsión, que no parte del yo como la llamada atención activa, sino que está regulada y circunscrita por las cosas y actúa después potencialmente en forma de disposición en las actividades vividas con interés y del amor, determina no sólo lo que percibe y observa, y lo que deja de percibir y de observar, sino también el material mismo de todo *posible* percibir y observar. (Scheler, 1996, p.29)

Como se ha comentado anteriormente el destino se vuelve un factor importante en lo que respecta a la vida de los individuos. No es todo lo que nos rodea o lo que se ha producido, más bien se caracteriza al destino como algo que sobreviene de forma involuntaria e imprevisible, pero que a su vez es algo diferente a la simple sucesión causal, o sea, que exista tras ello un sentido que permita unir todas las partes. Las vivencias de

cada individuo componen su destino, pero de fondo a las mismas existe un sentido vinculado al núcleo de la persona: el *ordo amoris*.

Se vuelve totalmente independiente al querer o a los deseos. Aunque el destino abarque todas las experiencias del individuo es mucho más reseñable tener en cuenta que son el conjunto de experiencias que sólo podrían pasarle a él como ser individual, por ello Scheler sobre el destino comenta lo siguiente:

Por consiguiente, solamente puede llamarse destino de un hombre lo que hay en el ámbito de ciertas posibilidades de vivir el mundo, rigurosamente circunscritas desde el punto de vista caracterológico -ámbitos variables de hombre a hombre, de pueblo a pueblo, aun siendo constantes los acontecimientos externos y los acontecimientos reales que parecen llenar estos ámbitos. (Scheler, 1996, p.31)

Es de este modo que el contenido del destino viene marcado por la forma en la que se ordena el *ordo amoris*. Es de especial importancia que se tenga en consideración hasta qué punto el amor, tal y como lo entiende Scheler, tiene unas características específicas que se explorarán más adelante, pero además marca la circunscripción del mundo de los individuos y sus pueblos. La forma en la que se ordena el *ordo amoris* vendría dada según ciertas reglas que vienen estrechamente ligadas a los objetos que han atraído su amor en la infancia.

Entendiendo cuál es la importancia del *ordo amoris* y el modo en que el destino está vinculado al mismo, también resulta de radical importancia lo que Scheler denominará determinación individual. Resulta de la combinación del medio (el mundo) y el destino. Es algo que por su especial contenido de valores afecta a cada individuo, sería algo que puede llegar a conocerse. De alguna forma un individuo podría engañarse respecto a su determinación individual o, por otro lado, conocerlo y realizarlo. Lo que Scheler nos ofrece con este concepto es una especie de determinación específica que viene a encorsetar de alguna manera a los individuos dependiendo del modo en que su *ordo amoris* se ordena. Sin embargo, si se quiere juzgar moralmente a alguien se deberá tener en cuenta su determinación individual y no la propia o la de otra persona.

Otro aspecto a tener en cuenta sería entender que dicha determinación no es exclusivamente subjetiva, cualquier allegado podría apreciarla mucho antes que uno mismo, así lo expresa:

La determinación individual no es subjetiva por el hecho de que pueda ser conocida y realizada exclusivamente por aquel para el cual existe. Antes bien, es muy posible

que otro conozca tal vez más adecuadamente que yo mismo mi determinación individual; y es posible que otro pueda cooperar activamente en su realización. (Scheler, 1996, pp.33-34)

Convivir con los demás y compartir experiencias y esperanzas forma parte de la determinación individual de cada sujeto. Es importante no confundir la determinación individual con el destino de un individuo, podría ser así si se considerase el destino como “algo”, pero el mundo circundante y el destino tal y como se han descrito anteriormente se realizan de forma natural. Dicho de otro modo, el destino no se puede elegir y las elecciones que tomamos ya vienen determinadas por el mismo. A pesar de este aparente fuerte determinismo, Scheler (1996) lo conecta con lo vivo y lo cambiante que supone la experiencia que va sucediendo en cada instante de la vida: “el destino brota a su vez de la vida del hombre y del pueblo, que se alimenta cada vez más de contenidos determinados.” (p. 35)

Aunque el destino y la estructura de lo que rodea a cualquier individuo (el mundo) no haya sido elegido por cada uno, las personas pueden llegar a actuar de formas muy diferentes frente a estas marcaciones que escapan de su elección. Scheler asume incluso que sería posible cambiar y modificar el destino, pero no es suficiente con meras acciones que provengan de la propia libertad de elección, sino que haría falta la cooperación. El otro adquiriría un valor fundamental si se pretendiese modificar el destino. Es en este sentido que la humanidad entendida como un todo no puede poner resistencia a su determinación universal, a no ser que obtuviese dicha cooperación de Dios.

Existe un requisito importante, una variedad de amor, que se vuelve especialmente importante para conocer la determinación individual de cada cual: el amor propio. A continuación, se ofrece la visión que otorga Scheler, aunque se profundizará en ella con la ayuda de otros autores más adelante cuando se investiguen los diferentes tipos de amor que pueden llegar a identificarse en la vida emocional de los sujetos. Para Scheler, existen dos formas de entender el amor propio: una negativa y otra positiva.

La forma negativa refiere a cierta conexión con el ego, es decir, entender el amor propio como una especie de lente por la cual todo se ve desde la visión personal y las experiencias externas quedan vinculadas a los estados afectivos propios. En este sentido existe una dependencia de todas las posibles potencias del cuerpo y los estados que experimenta. Si se dan la vanidad o el orgullo, siendo no más que ilusiones, podría llegar a justificarse este comportamiento como amor propio.

Por otro lado, el verdadero amor propio es aquel que está dirigido hacia el centro espiritual de la persona (Scheler, 1996). Cada cual se vería desde una claridad absoluta dando pie a una visión objetiva y, adicionalmente, la toma de conciencia de formar parte del todo denominado universo. Lo que Scheler muestra es una contraposición entre una visión individualista del amor propio mal entendido caracterizado por el ego y la soberbia que depende de los estados afectivos del cuerpo, y un buen amor propio siendo aquel que tiene una conexión ulterior que permite dicha objetividad en cada uno de los individuos, llegando así a una consciencia nítida de la conexión con el todo.

El contenido de la determinación individual, por tanto, solo se da con el conocimiento propio (ligado al amor propio), en sentido socrático: no se da de una forma cerrada o positiva, sino que va apareciendo mientras nos vamos alejando de ella para poder finalmente, en palabras del autor: “Unimos con un trazo continuo todos esos puntos para obtener así la figura de la persona” (Scheler, 1996, p. 38). De igual forma, la determinación individual que actúa siempre en cada cual no puede ser un contenido de la conciencia porque estos pueden aparecer y desaparecer en cualquier momento, por lo que debe formar parte de la estructura de cada individuo.

Otro aspecto importante para tener en cuenta es la posibilidad de un choque entre destino y determinación individual que afecte de forma trágica a la conciencia del sujeto. Trágico en el sentido de que la determinación se opone al destino y se vuelven incompatibles. Hay mujeres, hombres y pueblos a los cuales el destino les ha hecho ir contra su determinación individual. Si la determinación individual requiere de una serie de acciones o comportamientos que el destino (las posibilidades de nuestro mundo) hace inviables, aparecerá en el sujeto un malestar significativo y radical, debido en gran medida a la implicación de factores que provienen de su estructura más íntima, es decir, de su ordenación de amor y odio.

De esta forma, se han introducido elementos importantes en relación con el *ordo amoris* como son: su doble dimensionalidad descriptiva y normativa, su relación con el destino, la determinación individual y la relación de esta con el amor propio. A continuación, se profundizará en la noción de persona que maneja Scheler, siendo apoyada por los planteamientos de Edith Stein, exponiendo adicionalmente la diferencia entre empatía y simpatía que aporta claridad respecto a algunas capacidades emocionales del ser humano.

3.2. El concepto de persona en Scheler y Stein

3.2.1. Empatía y Simpatía

Es importante antes de introducir de forma directa la estructura interna del *ordo amoris* y todos sus mecanismos, comprender una noción un tanto más general, pero no tanto como “el mundo” que se ha descrito en el apartado anterior, a saber: la persona. A qué se refiere Scheler cuando habla de persona y de qué forma influye en la estructura de ordenación del amor y el odio. Para complementar su visión se ofrecerá también los planteamientos desarrollados por Edith Stein sobre el mismo concepto.

La primera distinción importante a este respecto tiene que ver con la simpatía y la empatía. Para Scheler no debe confundirse el acto de simpatizar con malas acciones con la simpatía misma, o sea, no es conveniente la alegría de alguien por haber hecho el mal y simpatizar con ello, porque esa acción está conectada -irremediablemente- a los valores que de ella se desprenden (Scheler, 2005). Las acciones serán moralmente valiosas si son buenas y no si son malas. En este sentido hay una diferencia fundamental entre la simpatía y el amor, a saber: el amor implica posibles sufrimientos si sucede el escenario presentado anteriormente, sin embargo, la simpatía es ciega a este respecto, literalmente: “La simpatía es, pues, en cualquiera de sus posibles formas, y por principio, ciega para los valores” (Scheler, 2005, p.36).

Stein por su parte coincide con Scheler en que la empatía tiene que ver con la capacidad de tener experiencia de la conciencia ajena (Gutiérrez, 2018). En este sentido empatía en Stein y Simpatía en Scheler acaban por conectar. Para Stein la empatía es “la caída de todo lo que separa a un yo de otro, donde a todos les invade un mismo sentimiento de compartir un mismo contenido” (Gutiérrez, 2018, p.116). Sucede que en la experiencia de la empatía la individualidad de las personas se preserva en la colectividad del nosotros dando pie a un enriquecimiento de cada uno de los particulares.

Sin embargo, que nociones distintas en los autores tengan correlaciones con algunos planteamientos no significa que Scheler defienda una teoría de la empatía. De hecho, “Scheler ha criticado la teoría de la empatía y el modo general de la explicación de los fenómenos vitales a través de la empatía” (Gutiérrez, 2018, p.125). Además, Stein afirma que la empatía es un proceso mucho más amplio que la simpatía, porque la segunda puede producirse simplemente siendo “otro”, sin embargo, la primera tiene otro objetivo

mucho más profundo, siendo la comprensión y la hermandad con el otro llevando a: “la comprensión del otro en su estructura como persona humana.” (Gutiérrez, 2018, p.187).

Stein coincide con Scheler que hay en el mundo intersubjetivo un tipo de causalidad que no aparece en el terreno físico, dicho de otro modo, las vivencias pasadas pueden actuar sobre las futuras de uno mismo y también sobre la de los demás, de modo que toda la experiencia vivencial depende de las vidas individuales.

Por otro lado, la simpatía ha sido en ocasiones confundida exclusivamente con aquellas conductas que han llegado a comprender y han vivido las mismas experiencias de otras personas, conectando estas características con la empatía, pero Scheler no ve una reducción de un término al otro. La empatía ha pretendido explicar la mayor parte de este tipo de fenómenos comprensivos respecto a estados afectivos ajenos, sin embargo, cualquier tipo de compasión ya presupone el hecho de saber de las vivencias de los otros, sino sería imposible compadecer (Scheler, 2005). En palabras del autor:

Las vivencias de compasión y las simpatías se adhieren siempre, en definitiva, a la vivencia ajena ya aprehendida comprendida. El hecho de estar dadas estas vivencias mismas no se constituye en absoluto tan sólo en la simpatía o el simpatizar; ni tampoco naturalmente, el valor de ella.” (Scheler, 2005, p.39)

Es posible comprender e incluso vivenciar la experiencia ajena sin que por necesidad se esté dando un fenómeno de simpatía. Dicho de otra forma, se puede comprender la experiencia, pero no sentir compasión por la misma. De esta forma pueden verse los dos órdenes que distingue Scheler a este respecto.

Diferenciando las características o posibles confusiones entre empatía y simpatía, Scheler distingue cuatro tipos de escenarios donde se distingue la simpatía, es decir, sus manifestaciones, a saber: Simpatizar con otro por su pena, simpatizar por algo, es decir, congratulación o compasión por su alegría o su padecer, el contagio y la unificación afectiva (Scheler, 2005).

Dedicamos con interés y atención las características que Scheler ofrece sobre la simpatía porque acaba siendo el fundamento del amor al hombre, es decir, en sus dos formas (“sentir uno con otro” y el de “simpatizar con”). Es la que trae a la conciencia de cada cual la experiencia del yo ajeno, del otro, de la otra persona. Se puede llegar a cualquiera miembro de la Humanidad, a cualquier igual, gracias a la simpatía, pero para ello es importante “tener por real al sujeto con quien se simpatiza” (Scheler, 2005, p.150).

Stein por su parte, refiriéndose a la empatía, también encuentra una herramienta para detectar posibles engaños y evitar confusiones, porque la comprensión empática supone una configuración del carácter externo a partir de vivencias individuales. Uno de los actos de empatía es la coherencia, es decir, un hombre que sea bondadoso no puede ser vengativo (Gutiérrez, 2018). La empatía permite distinguir esos engaños, pero resulta necesario tener en cuenta diferentes aspectos, a saber:

Se requiere una percepción externa del individuo ajeno, que es dado en su cuerpo físico, y una percepción interna de su yo anímico con sus cualidades en el entramado de sentido; se requiere que nos veamos a nosotros como vemos a los demás, y a la vez, como los otros nos ven. (Gutiérrez, 2018, p.127)

Es necesario, por tanto, que se tenga en cuenta no sólo la percepción externa, sino también la información de su percepción interna, de su comportamiento, para conseguir, de alguna manera, poder identificar la falsedad, mentiras o convencionalidades de la conducta. También suceden engaños en la propia empatía que solo ella puede desenmascarar, por ejemplo, cuando se pretende comprender la vida anímica ajena partiendo de la de uno mismo, el resultado será mirar a través de un espejo el propio reflejo sin llegar al ánimo del otro. Para que estos errores no sucedan “se requiere una conducción permanente de la empatía por la percepción externa” (Gutiérrez, 2018, p.127) porque se posee conexión con los otros a partir de la constitución de su cuerpo físico. En definitiva, Stein reconoce los peligros tras la empatía y la forma en la que podrían llegar a resolverse, por ello es también fundamental haber expuesto los puntos negativos al respecto de la cuestión.

Recuperando los planteamientos de Scheler ¿de qué modo tiene la simpatía conexión con el amor? Precisamente porque se ha intentado en multitud de ocasiones reducir el amor a la simpatía. En algunas ocasiones, en vez de amor se ha tratado de hablar del querer bien, pero este no es sino un estado transitorio hacia el amor y no el amor mismo. El amor se dirige de forma inmediata hacia el bien y los valores positivos, dicho de otro modo, se aman cosas que no tienen nada que ver con querer bien (Scheler, 2005). Además, querer bien no está conectado a la experiencia de estar queriendo bien, tiene una cierta distancia como cuando se habla de la compasión con otro, en vez de padecer al otro. Se percibe cierta superioridad y una mirada desde las alturas cuando se manejan ese tipo de connotaciones respecto al querer y al amor.

En definitiva, la diferencia fundamental que se encuentra entre amor, odio y simpatía, es que esta no tiene conexión alguna con los valores con los que sí tienen

conexión aquellos. Por otro lado, amar es una actividad, una acción y un movimiento, mientras que simpatizar es un sentir (Scheler, 2005). Una vez expuestas estas diferencias entre amor y simpatía para delimitar correctamente a qué se hará referencia posteriormente con *ordo amoris*, y haber expuesto algunos de los planteamientos clave de Stein acerca de la empatía, se expondrá qué noción de persona manejan ambos autores.

3.2.2. El amor y el concepto de persona

La persona para Scheler es aquel que tiene la capacidad de poseer valores, ese es el valor de la persona misma (Scheler, 2005) ¿Qué tipo de amor se puede llegar a tener a la persona como contenido de valores? Así lo expresa Scheler:

El amor al valor de la persona, es decir, a la persona en cuanto realidad a través del valor de la persona, es el amor moral en sentido estricto. (Scheler, 2005, p. 231)

El amor que es valioso moralmente no está relacionado ni en conexión con las cualidades que pueda llegar a poseer la persona amada, sino el que permite ver esas cualidades, dotes o virtudes, porque pertenecen a una persona en concreto. Es decir, es un amor que no ama cualidades, sino cualidades que posee una persona en específico, o sea, el fin último y la importancia recaen en la otra persona.

El valor de los otros individuos se da por el acto del amor, dicho de otro modo, siendo la persona objeto de amor es el único momento en el que la persona existe y puede llegar a surgir (Scheler, 2005). Es un error- según Scheler- caer en un racionalismo que haga de las cualidades el fin suficiente para amar a una persona, pero estas no son la auténtica base del amor. El ejemplo más sencillo es imaginar que muchas de esas cualidades o formas de comportamiento pueden cambiar y que el amor no se ve afectado de ningún modo. En palabras de Scheler:

La suma de los valores que sus cualidades y actividades tiene para nosotros, si los consideramos separadamente y sumamos a ellos nuestros actos de inclinación, no logran alcanzar ni con mucho nuestro amor a la persona. (Scheler, 2005, p.232)

El *ordo amoris* ha sido expuesta como la ordenación de amor y odio, por lo que este tipo de planteamientos también son válidos para las cuestiones que tienen conexión con el rechazo, la repulsión y el odio en sí mismo. De hecho, si se observa el modo en el que suceden cronológicamente las preguntas sobre el surgimiento del amor se podrá percibir rápidamente que las características de la persona amada nunca son el verdadero motivo. Cuando dan comienzo las preguntas: “¿por qué amo a esta persona?” Se intenta

realiza una búsqueda a posteriori y esa travesía solo tiene un impacto de lejanía respecto al auténtico motivo del amor, a su verdadera razón.

Para Scheler en los actos de amor no se puede objetivar a las personas y es aquí donde podemos encontrar la mejor definición que Scheler puede darnos sobre qué entiende por persona:

Persona es la sustancia unitaria de todos los actos que lleva a cabo un ser, sustancia ignota, que jamás puede darse en el saber, sino que es vida individualmente; así pues, no ningún objeto, ni mucho menos una cosa. (Scheler, 2005, p.232)

Puede suceder que los valores conectados al cuerpo físico y al alma pueden darse objetivamente, pero los valores puros de la persona misma no. Queda simplemente algo que no se identifica con la persona, “siempre que objetivamos en algún modo a un ser humano, se nos escurre su persona de las manos y sólo queda su mera cáscara” (Scheler, 2005, p.233). El valor de la persona en sí misma solo puede darse en la correspondencia dual del acto de amor. Sin embargo, hay una excepción cuando se ama la superioridad de la persona amada. No resultará extraño el momento en el que alguien ha amado a una persona más de lo que ella se ama a sí misma. Lo mismo sucede con el odio a sí mismo:

Muchos, por ejemplo, que se odian a sí mismos son amados y toda participación coejecutiva en sus actos de odios a sí mismos debería consistir en odiarlos. Y, sin embargo, hay casos en que el odio a sí mismo de un ser humano se derriba con la palabra de alguien que le ama y es al mismo tiempo amado por él en el amor recíproco. (Scheler, 2005, p.234)

Los modos de coejecutar el amor, por tanto, en relación con la persona amada dependen mucho del tipo de relación que la persona tenga consigo misma, es decir, amor u odio hacia sí. En efecto, en esos momentos las personas que aman a estos encuentran de forma objetiva el valor de la persona y acceden al amor de un modo que no viene ofrecido ni por las acciones ni las cualidades.

En definitiva, la visión de Scheler sobre la persona es fundamental para el análisis sobre el amor, porque en último término es la base y nexo que relaciona el mundo, sus objetos y los valores de estos. Adicionalmente, se presenta como uno de los fundamentos de la ordenación del *ordo amoris*.

A continuación, se analizarán brevemente algunas cuestiones importantes que enriquecen esta cuestión desde la visión de Stein al igual que se ha llevado a cabo en cuanto a la empatía y la simpatía.

¿Qué es para Stein la persona? Para ella es una realidad psicofísica compuesta por tres características fundamentales: el conocimiento de la psique, el conocimiento del cuerpo, y las relaciones de ambos conformando una unidad (Gutiérrez, 2018). Para Stein la conciencia del “yo” se encuentra en las vivencias intencionales que coinciden con la vida espiritual, proviniendo estas experiencias del mundo del ánimo.

A pesar de las vivencias intencionales, hay que tener en cuenta que no en todas se vive la persona entera, aunque sí aparece la peculiaridad individual, es decir, lo que caracteriza a una persona y la diferencia de todas las demás. Hay un escenario peligroso a este respecto y tiene que ver con la falta de información respecto al carácter. No puede llegar a creerse que ciertas acciones concretas reflejan la totalidad de la persona. De hecho, podría derivar a un engaño de sí mismo.

La persona en su vida psíquica interior puede tener vivencias inauténticas ¿de dónde provienen? “no surgen del propio interior, sino que son producto del contagio de otros y son percibidas como manifestaciones del propio carácter” (Guitierrez, 2018, p.174). Lo que se revela en este tipo de casos es un hueco, un vacío interno de un alma que cree que su interioridad (a nivel psíquico) es genuina, cuando en realidad proviene de los otros. Un puzle compuesto por muchas piezas que nunca son propias.

En este sentido, los planteamientos de Stein muestran una serie de especificaciones en lo que refiere a qué significa persona más arraigadas a lo físico y lo psíquico frente a las tesis de Scheler. Aunque, para finalizar este apartado y poder introducir y profundizar en el *ordo amoris* una vez se ha dilucidado qué es la persona (donde se da ese orden de amor y odio), es importante tener en cuenta un planteamiento sobre la mirada en la que coinciden Stein y Scheler.

Scheler sostiene que el ánimo amistoso u hostil del otro se aprehende en su expresión corporal, es decir, en la forma en la que se perciben los actos de su cuerpo, pero también en su mirada. Stein partiendo de esta tesis sí desarrolla con mayor profundidad una fenomenología de la mirada de la que se mencionarán solo algunos puntos fundamentales.

Para Stein con una sola mirada se podría descubrir la estructura de una persona (Gutiérrez, 2018). Es como si la mirada del otro estuviese entregando una invitación para acceder a los más profundo de una persona por lo cual es ella misma y se comporta de la forma en la que lo hace y no de otro modo.

La persona no estaría aquí concebida en su construcción cosificada como en los planteamientos de Sartre, sino más bien próximos a los de Lévinas:

Asumir la responsabilidad del otro es para todo hombre una manera de dar testimonio de la gloria del infinito y de estar inspirado; además, en ese reconocimiento del otro, me descubro como un yo. (Gutiérrez, 2018, p.185)

La mirada permite unión con las personas, o sea, se da el acontecimiento del encuentro donde un “tú” da paso a otro “tú”. Lo más relevante de esta cuestión es que en base a esta mirada es posible sentir paz o inquietud, atracción o repulsión. A pesar de la inmensa información que ofrece la mirada y del modo tan cercano en la que se encuentra en todas las vidas, se debe tener también en cuenta un aprendizaje en la lectura de la mirada. La mirada puede permitir describir la personalidad de alguien, pero no significa, ni tampoco lo pretende, que sea una verdad absoluta, directa e infalible.

¿Cómo conecta estos planteamientos respecto a la mirada con el concepto de persona y el de amor? De alguna manera ya se han descrito las relaciones que la mirada tiene con el concepto de persona, pero el amor termina por concluir la imagen de esta cuestión: “sólo una mirada de amor reconoce al otro en su calidad de persona y en el sentido de su sí mismo” (Guitierrez, 2018, p.187). La mirada de amor es la que permite de manera genuina tener una experiencia de la persona, es decir, del otro que se encuentra frente a cualquiera de una forma sincera y honesta, haciendo sentir que no hay ningún tipo de velo que pretenda ocultar algo secreto o que enturbie la conexión entre dos sujetos.

En conclusión, la mirada, la persona y el amor se conectan permitiendo entrar en relación con los otros, a la convivencia, el cuidado y la honestidad, como se ve en la siguiente cita que termina por resumir las cuestiones fundamentales de este apartado:

Hay un tipo de necesidad especialmente humana de los otros, una necesidad de responder ante ellos, de dar y hacerse partícipes de su existencia en el amor. Amar y ser amado es parte decisiva de la estructura de cada persona y está en la base de la convivencia. La medida de la humanidad de alguien es la calidad de su amor. (Gutiérrez, 2018, p.188)

3.3. Estructura del *Ordo amoris*

3.3.1 ¿Qué es el amor?

Una vez descrito y expuesto puntos fundamentales como el mundo y la persona, nos centraremos en profundizar minuciosamente el *ordo amoris*, comenzando con una pregunta sencilla, pero terriblemente compleja, a saber: ¿qué es el amor? Scheler lo expresa del siguiente modo:

El amor es la tendencia, o, según los casos, el acto que trata de conducir cada cosa hacia la perfección de valor que le es peculiar -y la lleva efectivamente, mientras no se interponga nada que la impida. (Scheler, 1996, p.43)

De esta cita puede entenderse que el amor permite perfeccionar todo lo posible las cualidades, valores y características que determinan y definen a cada sujeto. El principio y fundamento por el cual se construye el mundo y sobre él. Lo amoroso, por tanto, referiría a aquella transformación o efecto que produce el amor en las cosas en relación con lo universal; un impulso creciente y dinámico del prototipo de todas las cosas que se encuentran en Dios³. El amor produce un incremento de valor en las cosas en tanto las perfecciona.

Frente al amor del ego, cerrado y encapsulado, se encuentra un amor del despliegue, es decir, de perfección de aquello a lo que se ama:

Que el hombre ame una cosa, un valor, como el valor del conocimiento, que ame la naturaleza en esta o en la otra parte suya, que ame a un hombre como amigo, u otra cosa cualquiera: esto quiere decir siempre que sale de sí mismo, de su centro personal como unidad corpórea, y que coopera por medio de esta acción a afirmar, impulsar, a bendecir esta tendencia hacia su peculiar perfección, que existe en los objetos que le rodean. (Scheler, 1996, p.44)

Las cosas que se encuentran en relación con cada individuo en el mundo tienen cierto impacto en la vida de cada uno de ellos, sin embargo, cuando se ama algo hay una tendencia a volcarse hacia esto mismo con un único objetivo: disfrutar, afirmar y reconocer lo bueno de la existencia de aquello que se ama.

Jacinto Choza en su *Manual de Antropología Filosófica* considera al amor de la misma forma que Scheler, a saber: un principio de dinamismo característico del mundo afectivo, siendo a su vez fundamento de este dirigido hacia la plenitud (Choza, 2016). Se presenta, en efecto, como un principio activo núcleo de la vida de cada ser viviente permitiéndole su autorrealización, aunque también se tiene en cuenta la autorrealización ajena viéndose así el individuo insertado en una red compleja en la que intervienen los otros, es decir, también se caracteriza por una dinámica intersubjetiva.

¿En qué plano se mueve y desarrolla el amor? Choza expone cómo desde Platón la filosofía ha dado aproximadamente las mismas respuestas a esta cuestión. En un primer momento se comienza con deseo, pero su final es mucho más amplio y trascendente, a

³ La divinidad y la figura de Dios será un elemento fundamental en lo que respecta al desarrollo y el impacto del amor en el mundo por dos motivos: primero, por ser la fuerza que impulsa a la perfección de cualquier cosa tal y como la pensó Dios, y segundo, por ser la dirección hacia la que todas las cosas se dirigen.

saber: “la radicalidad máxima es eros y aquello a lo que aspira es la felicidad. Por eso se dijo que el primer afecto es el deseo y el último el gozo, la felicidad.” (Choza, 2016, p.296).

Por otro lado, también es importante mencionar otra de las características más significativas y distintivas del amor frente al deseo. El deseo siempre se encuentra dirigido hacia la ausencia, a un no tener, sin embargo, el amor sí tiene la capacidad de amar lo que se tiene (Choza, 2016). Con la aparición de lo deseado el deseo se extingue, pero esto no sucede con el amor. De la misma forma, el objetivo del deseo siempre es restringido y particular, característica que no puede describir a su vez al amor, porque el objetivo no puede ser material si pretende extinguir todos los deseos y llegar en su fin a la plenitud de la felicidad (Choza, 2016).

Joseph Pieper en su obra *Las virtudes fundamentales* dedica una última sección a analizar con profundidad las características y reflexiones que se han realizado acerca del amor en muchos ámbitos y, especialmente, en la filosofía. Reconoce -al igual que Scheler- que amar es aprobar (Pieper, 1980). Dicho en un sentido más directo amar significaría tomar algo por bueno y, en consecuencia, afirmar la existencia de dicha cosa en el mundo de cada cual; podría decirse que el amor quedaría reflejado en un: “qué bueno que existas” o “es bueno que estés en el mundo”.

Es importante a este respecto tener en cuenta que no se trata de una mera forma de hablar, un azar lingüístico o alguna cuestión de la misma naturaleza, sino de una afirmación de la voluntad (Pieper, 1980). Esta tesis tiene una implicación que también asume Scheler, a saber: al ser un acto de la voluntad del individuo este está incluido en aquello que dice, es decir, no existe un distanciamiento en lo que se dice respecto a cómo se actúa con lo dicho, es la afirmación de un deseo realizado. El amor, por tanto, requiere de esa afirmación radical que afecta e involucra directamente al amante en relación con lo amado.

Pieper entiende que este tipo de formulaciones son una expresión del querer y se pretende que el otro sepa que queremos que exista, por lo que el amor también se presenta como un acto de querer evitando cualquier tipo de conexión con interpretaciones de corte psicológico y algunas filosóficas. Este tipo de concepciones para Pieper son estrechas y no recogen la totalidad del acto de amor.

En multitud de ocasiones se confunde el querer con la ausencia en conexión a las carencias y las motivaciones personales de los sujetos, pero los planteamientos de Pieper y Scheler van más allá de este tipo de tesis: lo que se da en el amor es un asentimiento afirmativo no de lo que se espera, sino de lo que ya está. Afirmar, querer, desear y asumir lo real en el tiempo presente es amar, por lo que tampoco se espera una afirmación en el futuro. Pieper (1980) lo resume así: “amar lo que ya se posee y alegrarse por ello” (p.437).

De esta forma, amor se vuelve acto y afirmación. El amor sería lo que permite a un ente abandonarse para participar en otro ente (Scheler, 1996). Es el aliciente que lleva a querer conocer más y permitir entrelazarse con los otros hasta llegar a la afirmación de su existencia. En este sentido la famosa fórmula “qué maravilla que tú existas” encierra ciertas complejidades.

La primera, refiere al acercamiento que debe realizarse hacia aquello que activa e impulsa el amor y, lo segundo, tiene que ver con la comprobación de que, en efecto, la existencia de aquello con lo que se toma contacto y relación tiene un impacto en el propio mundo que lo vuelve maravilloso, transformando irremediamente al sujeto que ama haciendo de él y de su vida una realidad mejorada e impulsada por la perfección del amor. No es suficiente simplemente existir, sino que debe haber una confirmación de la existencia.

Sin duda, amar desde el punto de vista de Pieper requeriría en el mejor de los planteamientos una doble direccionalidad. Es lo que denomina la tesis creadora del amor: permite la identidad íntegra del amado en el acto de ser amado por el otro. Lo expresa de la siguiente forma:

Y, sobre todo, la capacidad misma de amar, en la cual recibe la humana existencia su más alta sublimación, supone experimentar en sí la vivencia de ser amador por otro. (Pieper, 1980, p.448)

¿Cuál es, por tanto, el deseo del amor cuando se siente vinculado, conectado y enaltecido con la plenitud ajena del amado o la amada? Permanecer. Choza lo expresa de la siguiente manera:

La anticipación de la propia plenitud y de la ajena, que ahora aparece también como propia, o incluso más propia que la propia, es de tal intensidad que el sentimiento que surge es el de “plena felicidad”, y el de disposición a todo sacrificio (forma de autodonación) por la otra subjetividad. Como el sentimiento es el de “plena felicidad” ya no se desea nada más, sino que, al contrario, lo que se desea es “permanecer así para siempre”, y en este sentido es verdadera la tesis de Hegel de que el amor -la

felicidad- no solo tiene en sí una exigencia de eternidad, sino que es eterno. (Choza, 2016, p. 308)

El amor actúa y mejora las cualidades del amante tal y como lo concibe Scheler, es lo que forma la estructura de su *ordo amoris*, sin embargo, Pieper adicionalmente incluye una característica fundamental que exaltaría el proceso del amor, a saber: saberse amado. Una de las metáforas utilizadas por el autor refiere a la utilizada en el *Éxodo* resultando tremendamente ilustrativa. El cuidado hacia algo o alguien sería un cuidado de leche que permite el crecimiento correcto, sin embargo, hay otro tipo de cuidado que impulsa de forma exponencial las posibilidades, cualidades y valores, a saber: el amor y el cariño, es decir, la miel (Pieper, 1980). Cuando Dios crea al ser humano no solo les brinda leche, sino también miel, dicho de otra forma, los confirmó en su existencia. En último término, la fórmula “qué maravilla que tú existas” es esa confirmación que tiene tras de sí el cariño y la miel que caracterizan a un amor productivo y completo.

Por lo pronto, sabemos que el amor es afirmación, cuidado, cariño, desarrollo y en su máxima expresión, correspondencia amorosa en vistas a la eternidad, pero para esta última cuestión no basta con amar o ser amados, sino percibir dicho amor. En relación con Dios, el ser humano es también señor de la creación en tanto mediante el amor sirve al propósito de Dios de dirigir todas las cosas amadas hacia el prototipo que ya existen en Él.

Reformulando una de las tesis más famosas de la historia de la filosofía promulgada por Descartes “cogito ergo sum”, Scheler entiende al ser humano como un “ens amans” un ente amante (Scheler, 1996). Antes que la razón o la voluntad, lo que predomina en el ser humano es el amor tal y como se ha ido caracterizando hasta ahora.

El *Ethos* que había sido mencionado con anterioridad siendo las normas o preferencias de cada ser humano o pueblo, determina también la estructura y el contenido de la concepción que posee el mundo y, en consecuencia, afecta a la voluntad de entrega o dominación que se tiene sobre las cosas. Dicho de otra forma, depende en gran medida la circunstancia de cada individuo con relación a cómo se estructura su ordenación de amor y odio. Scheler lo expresa del siguiente modo:

Dentro del orden de valores, humanamente universal, se hallan asignadas ciertas cualidades de valores a cada una de las formas particulares de lo humano; y solamente su armonía, su justo acoplamiento en la construcción de un mundo cultural común, puede expresar toda la grandeza y amplitud del espíritu humano. (Scheler, 1996, p.46)

El ser humano de forma particular tiene diferentes asignaciones de cualidades de valor, o sea, de conexión con cierto tipo de valores y sólo el conjunto de todas esas particularidades en sintonía podrían llegar a expresar la totalidad de lo humano. Esas circunstancias acaban por afectar a la ordenación del *ordo amoris* y, en último término, influirá en la forma en la que podrá decirse “qué maravilla que tú existas”. Lo valioso acaba por ser una categoría crucial en el mundo de valores, por lo que cada individuo variará sobre estas cuestiones y de ello se deriva la multitud de direcciones que puede tomar el amor hacia los diferentes objetos del mundo.

3.3.2. El impulso infinito del amor: la ilimitación amorosa

Hasta ahora se ha tratado cuál es la actitud hacia las cosas que se aman y de qué forma el amante se dirige hacia dichos objetos, pero ¿cómo son la forma y el contenido de lo que Scheler denomina caracteres amables? Antes de contestar a dicha cuestión es importante comprender qué es un dominio. Desde un átomo o grano de arena hasta Dios todo puede ser dominio, es una unidad que no se encuentra encapsuladas, o sea, que las partes finitas que componen el dominio no pueden agotar dicha unidad (Scheler, 1996). Si pudiese apreciarse cómo surge un carácter amable junto a otro en un mismo objeto se podría conocer la esencia del progreso en ese dominio en específico. Aunque pueda parecer una tesis compleja, su implicación supone otra de las bases más trascendentales en lo que refiere a los límites del amor, a saber: la satisfacción del impulso amoroso nunca es definitiva. Así lo señala Scheler:

Es también comprensible que, por su propia esencia, jamás pueda ser definitiva la satisfacción de cualquier impulso amoroso por su cumplimiento en su objeto adecuado. (Scheler, 1996, p.48)

El amor, por tanto, conduce a un estado de superación constante y de mejoría progresiva. Se va de valor en valor y de una altura a otra aún más elevada. De hecho, a partir de aquí resulta entendible que el proceso nunca termine, ya que el punto final (en el caso de que lo hubiese) sería Dios mismo. Por ello, aunque la capacidad de amar sea limitada, sabemos que este límite no se encuentra en los objetos finitos ni en la esencia del acto amoroso, sino en la organización y en las condiciones de la misma en la realización y el desencadenamiento del acto de amor. Esta organización tiene conexiones con los impulsos corporales y a su vez con el tipo de excitación que produce un objeto u otro, sin embargo, estos impulsos no están unidos al valor amable del objeto.

El amor ve en el amar algo más de lo que se presenta ante sí, es decir, más que el objeto mismo (Scheler, 1996). El impulso corporal que lo desencadena puede llegar a fatigarse, pero el amor no se fatiga. Por esta razón el amor, aunque pueda cesar, siempre se vuelve eterno en su presente. El cansancio fugaz de los objetos que excitan a los sujetos es lo que se encuentra tras la actitud de aquellos que se dejan dominar por los impulsos de la voluntad y así agotan velozmente las satisfacciones de los objetos hacia los que se dirigen, encaminándose posteriormente hacia otros.

Puede suceder que alguien se enamore de objetos espirituales ya sean bien cosas o personas, pero por su propia naturaleza, aunque decrezca o incluso se apague el impulso primario que le acercó a esos objetos, hace que siempre explore un poco más de lo dado. En cualquiera de los casos, la satisfacción que se da es siempre un proceso *infinito* (Scheler, 1996). Característica que será estudiada con más detenimiento posteriormente.

Uno de los aspectos que más puede herir el *ordo amoris*, el núcleo íntimo de una persona es ser consciente de no corresponder o solo parcialmente a la imagen ideal del amor que el amante lleva en sí. Tal y como se señalaba con anterioridad haciendo uso de los textos de Pieper, la correspondencia se vuelve una característica fundamental para sentir de forma íntegra el desarrollo y la transformación exponencial del amor. Justo en ese instante (en el cual no se da dicha correspondencia) sucede una explosión en el núcleo que llama a crecer al amado. Es justo en este momento en el que se da un crecimiento y una riqueza que se encuentra en la profundidad de cada sujeto individual. En este caso, se presentan paz y reposo, pero si aparecen nuevos impulsos y con ellos una posible desorientación, se tratará de ir hacia nuevos objetos. Así lo expresa Scheler (1996): “Porque siempre la atracción nueva de un valor anhelado tiene por consecuencia el continuo abandono de un valor ya dado” (p.50).

Se abre en este punto una bifurcación, a saber: una ilimitación positiva (donde predomina la interioridad, la paz y el desarrollo) y otra negativa (en cuanto se pasa de un objeto a otro de forma apresurada produciendo incomodidad, desequilibrio y desasosiego). En este sentido un amor infinito (caracterizado por lo que lo soporta, es decir, el *ordo amoris*) exige un vínculo igualmente infinito. Dios sirve de fundamento al concepto de *ordo amoris* gracias al carácter esencial de todo amor (esa dirección conectada al perfeccionamiento). Por lo tanto, Dios es principio y fin, fundamento y cúspide. De su idea todo parte y hacia ella todo se dirige. De dicha tesis se concluye que cualquier individuo que crea haber alcanzado la plenitud total y la satisfacción de su amor,

se encuentra en realidad ante un estancamiento de su desarrollo espiritual. Este modo en el cual el ser humano se frena y transforma la función incitadora del amor en pausa, será la forma general de destrucción y uno de los trastornos del *ordo amoris*: el encaprichamiento, el cuál será analizado más adelante.

3.3.3. El mundo del corazón y su infección subjetiva

Por otro lado, para Scheler, el mundo del corazón⁴ vinculado al amor ha sido profundamente infectado por la subjetividad. Se ha entendido de forma tradicional una especie de amalgama inconexa de sentimientos que se junta y separan sin mucha razón o sentido entremezclado con estados psíquicos, pero el corazón es algo mucho más complejo: un microcosmos del mundo de los valores (Scheler, 1996), el cosmos de todos los posibles caracteres amables de las cosas. Teniendo en cuenta esta tesis, para el autor existen en el corazón leyes que no coinciden con las del entendimiento, están conectadas al mundo de los valores, dicho de otro modo, amar u odiar (en lo que refiere a su orden en el *ordo amoris*) ciegamente no significa una cosa diferente a poder juzgar igualmente estando ciego.

El corazón tendría una serie de razones que no pueden ser filtradas por el entendimiento, sino que se muestran y se revelan en forma de motivos y deseos (Scheler, 1996). Otros autores como Pascal (1986) también apreciaron esta codificación especial del mundo emocional: “Conocemos la verdad no solamente por la razón, sino también por el corazón” (p.68). Las verdades por las que se accede a través del corazón no se relacionan con el entendimiento, sin embargo, son igualmente razones objetivas sobre hechos para los cuáles el entendimiento es ciego.

En el transcurso y desarrollo de este trabajo se hace especial énfasis en la importancia que tiene el mundo emocional en general, y el amor en particular, en nuestra relación con el mundo y sus contenidos, pero Scheler va un paso más allá, a saber: el corazón posee una lógica tan rigurosa y eficaz como la del método deductivo o como las proposiciones lógicas (Scheler, 1996). Resulta evidente que la tesis es tajante y con multitud de implicaciones en muchos ordenes, aunque a pesar de la firmeza lo que se manifiesta es una estructuración lógica del mundo emocional y volitivo. Se deriva de estas ideas un ataque directo a los románticos que entienden el corazón como si fuese una especie de estancia humana confusa de arrebatamientos que hacen a cada ser humano

⁴ El corazón actúa como símbolo en el vocabulario de Scheler haciendo referencia al ánimo.

tambalearse sin saber muy bien la dirección hacia la que se dirigen sus acciones. Lo que realmente es el corazón se expresa en la siguiente cita:

Es un conjunto de leyes independientes, actos dirigidos, que pone ante nosotros hechos objetivos, que de hecho es la esfera más objetiva posible de hechos. (Scheler, 1996, p.56)

Scheler reconoce que el mundo del corazón en apariencia puede ser caótico, pero que lo parezca no significa que no exista un orden del corazón (*ordo amoris*) que no pueda ser captado y apreciado en el momento inicial, sino más bien se trata de un descubrimiento progresivo de las cuestiones que tienen que ver con cómo se organiza la estructura de amar y odiar. Una de las preguntas que podrían surgir en vistas a la importancia tan sustantiva que Scheler otorga al mundo del corazón podría ser ¿por qué no se le ha prestado atención a este mundo de radical importancia? ¿Por qué se ha negado que las emociones tienen una relación con los objetos del mundo? La respuesta vuelve a estar vinculada con el entendimiento: el *ordo amoris* pone al sujeto frente a la incertidumbre y al estar mediado por razones no racionales se le aparta de cualquier tipo de interés o valor.

Precisamente este sería otro de los argumentos más significativos del presente trabajo, a saber: rescatar de alguna manera la importancia del mundo emocional frente al ocultamiento e incluso la posible infravaloración que ha sufrido a lo largo de los siglos y, especialmente, en todas aquellas épocas en las que las corrientes intelectualistas han venido siendo dirigidas por el imperio del orden, la claridad y la distinción, extendiendo su influencia e impacto hasta la sociedad en la que nos encontramos hoy día donde lo emocional sigue considerándose un ámbito de segundo orden y de poco valor. De hecho, todo lo subjetivo (lo bueno, lo bello, lo malo, el gusto) no tendría para todos aquellos que lo han desatendido ningún tipo de conexión rigurosa y certera. Se entienden como una suerte de fuerzas espirituales que los científicos de la ciencia moderna han considerado como *no científico*, es decir, un defecto de la objetividad (Scheler, 1996). No hay mejor forma de comprender el modo en el que se trata hoy el mundo emocional, en el mundo moderno, que con la siguiente cita:

No como un lenguaje simbólico, pletórico de sentido, en el cual se descubren relaciones objetivas que *rigen el sentido y la significación de nuestra vida*, sino como acontecimientos absolutamente ciegos, que transcurren en nosotros como fenómenos naturales cualesquiera, que a veces será preciso dominar técnicamente para ganar provecho y evitar daños (Scheler, 1996, p.59)

¿Cuál sería la mejor actitud antes las emociones que brotan de nuestra conexión y dirección con los objetos del mundo y sus respectivos valores? Escuchar y atender,

observar aquellos sentimientos ante las experiencias de las que nacen para que, finalmente, puedan llegar a llevar hacia un cierto objetivo. La actitud del sujeto moderno niega y olvida este tipo de desarrollo teniendo como consecuencia el reduccionismo que puede apreciarse con facilidad en la actualidad: el mundo emocional queda encapsulado en la psicología.

Scheler detecta un problema en la psicología en lo que respecta a la cuestión del amor y los sentimientos, a saber: en la psicología los objetos se encuentran en la interioridad del sujeto, es decir, se tiende hacia el yo por lo que se encuentran estados del yo que son inseparables de él mismo y que reposan como fundamentos en él. Si se toma en cuenta este tipo de perspectiva no puede apreciarse qué tipo de estados sean los que se identifican con el acto y la función del sentir (Scheler, 1996). Expresado en otros términos, lo que se pretende señalar respecto a esa *percepción interna* es la forma en la se está en relación con el objeto amado. No se focaliza la dirección que llevaría hacia dicho objeto, sino que se dirige la mirada hacia el yo para percibir cómo se ha visto afectado por ciertas emociones o sentimientos. El ego acaba adquiriendo un papel central en este tipo de enfoques siendo una cuestión peligrosa a la que se prestará atención más adelante en los trastornos que puede sufrir el *ordo amoris*.

Continuando con el planteamiento, pueden encontrarse dos tipos de aprehensiones: una que sucede en los estados del yo y otra producida por un acto mental de razonamiento en conexión al objeto externo. Es en este segundo momento donde se produce lo que se ha denominado percepción interna, un ejemplo de ello sería el placer de estar con la persona amada, y además también de percepción externa, es decir, ambas se dan simultáneamente. Para Scheler hay una relación causal entre los dos ámbitos, o sea, entre el efecto de la cosa amada y el estado anímico (Scheler, 1996).

¿Cuál es el modo en el que la lógica y la ciencia moderna entiende el funcionamiento de este tipo de aprehensiones? Teniendo presente que la relación directa con los objetos es propia de los actos pensantes y cualquier otra intuición (sentimientos, amor u odio) se realiza mediante un pensamiento que proyecta sobre los objetos un contenido que se da en la percepción interna. Lo cierto es que, en realidad, se vive primero con toda la riqueza del espíritu -explica Scheler- se realizan experiencias que no tienen nada que ver con la experiencia de lo que a nosotros nos aparece durante la realización de estas (Scheler, 1996). Su objetivo es intentar rescatar y mostrar que el mundo interno tiene una relación inmediata y causal con las experiencias que tenemos es nuestra vida,

es más, atrae dichas experiencias y estas a su vez dirigen el camino de cada individuo. Todo está articulado por el *ordo amoris*, dice Scheler (1996): “se dan contenidos inmediatos y conexiones objetivas que en manera alguna existen para una actitud puramente pensante” (p.62). De nuevo, se pretende dar valor a un ámbito que ha sido desplazado como ha sido el emotivo-emocional, siendo sin duda uno de los aspectos que más caracterizan y vertebran la vida y la forma del ser humano, adicionalmente complementada con toda su complejidad lógico-racional.

Es importante tener en cuenta que a pesar de que aquello que se descubra en las experiencias luego pueda volverse objeto del pensamiento no significa que reste valor a la importancia en el modo por el cual se ha dado la relación en un primer momento con dichos descubrimientos. En definitiva, es importante tener en cuenta toda esta crítica que Scheler realiza hacia el modo en el que se ha tratado el mundo emocional como una especie de capsula subjetiva que poco o nada tiene que aportar al conocimiento y la forma en la que el ser humano se encuentra en el mundo.

3.4. Tipos y clases de Amor

Una vez observados y expuestos los principios que caracterizan a cualquier tipo de amor en sentido general, a continuación, se describirán la multitud de amores que existen, para ellos serán de utilidad las obras de Fromm, Lewis y Platón.

Tal y como Choza (2016) señala: “el término amor, tanto en el lenguaje ordinario como en el filosófico, tiene muchos sentidos, porque no solo se aplica a muchos tipos de relaciones, sino también a diversas fases y momentos de cada una de estas relaciones” (p.306). ¿Cuáles son los amores más característicos o identificables? El amor que tiene en su base al eros, el amor fraternal, el maternal, el divino, el amor a uno mismo, etc. Son algunos de los tipos de amor que pueden llegar a identificarse cuando se habla en términos generales sobre el amor. Se expondrá cada uno de ellos progresivamente.

Se tomará como punto de inicio el análisis que realiza C.S. Lewis en su obra *los cuatro amores*. Antes de poder profundizar en la clasificación que realiza Lewis en la obra es importante tener en cuenta algunas ideas previas para comprender en su totalidad las ideas del autor.

Lewis distingue entre dos tipos de amor: el amor dádiva, siendo un amor previsor, dirigido al futuro, racional, desinteresado, y un amor-necesidad, más instintivo y natural que nace de la carencia. El amor divino es del primero tipo que es lo que se podría

entender como amor puro. Sin embargo, el amor humano se presenta como amor-necesidad, dicho de otro modo, nacemos necesitados y por ello también la soledad se convierte en un elemento importante y trascendente en la vida de los individuos. Los demás se presentan ante cada cual como necesidad.

Critica el “deseo de ser amado” (p.12), no se puede basar el auténtico amor en recibir amor, de hecho, podría relacionarse con un trastorno del amor. Al fin y al cabo, se tiene que seguir manteniendo el nombre de “amor” al amor-necesidad porque si no se estaría forzando el lenguaje. No puede reducirse el amor-necesidad al ego, no puede decirse de un niño que por miedo acuda a su madre sea categorizado su acto como egoísta, en tanto desea recibir el afecto de esta para consolar su temor.

Por otro lado, El amor del ser humano a Dios es amor-necesidad, pero es importante saber que la salud espiritual de una persona depende de la medida de su amor a Dios. Critica una postura en la que cualquiera pudiese decir a Dios que su amor es desinteresado. Saca una conclusión peculiar, a saber:

En cierto sentido el hombre se acerca más a Dios en tanto que es menos semejante a Él; porque ¿es que hay algo más distinto que plenitud y necesidad, que soberanía y humildad, que rectitud y penitencia, que poder sin límites y un grito de socorro? (Lewis 2006, p. 14).

En este aspecto señala una distinción importante: la semejanza con Dios (Dios en la creación imprime parte de sí) y la cercanía de proximidad, no tienen por qué coincidir.

La felicidad, la fuerza, la libertad y la fecundidad resultan en semejanza y en este sentido son acercamientos con Dios, aunque ninguna de estas características se vuelve un billete seguro al paraíso, no se trata de una predestinación que puede adivinarse según las cualidades del individuo como en corrientes teológicas como el protestantismo medieval. La cercanía de aproximación, por tanto, por definición puede aumentar, pero la de semejanza no, esas características ya estarían cerradas en el momento de la creación.

La siguiente cita de Denis de Rougemont presenta el peligro de idolatrar al amor, a saber: “El amor deja de ser un demonio solamente cuando deja de ser un dios” (Lewis, 2006, p.18) ¿A qué se refería? Que Dios es amor, pero no todo amor es Dios. El amor culminante de los diferentes que expondrá Lewis tiene una tendencia a exigir para sí un mandato divino. El amor sensual y el amor a la patria se pueden convertir en dioses, pero esto resulta blasfemo porque solo sucede cuando dichos amores se encuentran en su mejor momento. Pone el ejemplo del amor erótico donde se ve claramente que uno puede amar

con pasión o con frivolidad y si elige esta segunda opción lo erróneo sería actuar con veneración. Lo importante de dicha reflexión es lo siguiente: “nuestro amor humano no pide ser divino hasta que la petición sea plausible; y no llega a ser plausible hasta que hay en él una real semejanza con Dios, con el Amor en sí mismo.” (Lewis, 2006, p.18). Encontramos por tanto una importante conclusión a tener en cuenta: “Los amores naturales que se convierten en dioses dejan de ser amores” (Lewis, 2006, p.18).

En conclusión, los que aman mucho están cerca de Dios, pero de nuevo, por semejanza, no por aproximación. Lewis atiende a aquellos que idolatran el amor humano y los que lo ridiculizan, criticando ambas posturas: a los primeros (poetas y novelistas) por creer que el amor es similar a lo santo, y los segundos por no dar valor al amor y categorizarlo como sensiblería o sentimentalismo.

A continuación, pasaremos a ver progresivamente cada uno de los amores que Lewis identifica, mientras que, adicionalmente, añadiremos planteamientos de otros autores para complementar la visión de Lewis.

3.4.1. El afecto

Es el más sencillo y el más extendido de los amores, el más humilde, es el más parecido a lo que experimentan los animales, aunque tener este acercamiento no le otorga menos valor a este tipo de amor (Lewis, 2006). En la Grecia clásica se consideraba *storgé* teniendo la definición de: “afecto, especialmente el de los padres a su prole” (Lewis, 2006, p.43). Es el tipo de cuidado que le otorga una madre a su bebe o una cebra a sus crías.

La cuestión es que se presenta una paradoja, a saber: el amor-necesidad está presente en las crías, sin embargo, la madre también tiene el mismo tipo de amor pues amamanta o sufre. La paradoja se encuentra en el amor de la madre, donde su tipo de amor precisa dar y no recibir, en palabras de Lewis (2006): “es un amor que da, pero necesita ser necesitado” (p.44). Para él, es el amor menos discriminativo. El afecto vence barreras de todo tipo: edad, sexo, educación, etc. Trasciende tanto que también puede observarse entre especies, pone el ejemplo entre el perro y el gato. Algunos personajes característicos en la literatura en los que se puede apreciar afecto son Don Quijote y Sancho Panza, Dick Swiveller y la Marquesa, entre otros.

Lewis advierte de una serie de reglas para el afecto. Primero, el objeto tiene que ser familiar, cuando un individuo advierte que tiene afecto por alguien cae en la cuenta de que ese amor empezó hace tiempo, contrariamente sucede cuando se piensa en el

momento o día en que se inicia una amistad o relación sentimental con otra persona. Frente a la amistad o el eros que pueden ser amores para relucir, el afecto prefiere pasar desapercibido y discreto. Segundo, en ocasiones es necesaria la pérdida y el dolor para valorar a aquellos por los que hay vínculos de afecto, pero debe ser de una forma privada. Realiza un énfasis importante en las características sencillas y privadas del afecto que, de alguna forma, está relacionado también con lo cotidiano.

Esta caracterización es dada si se tiene en cuenta el afecto en su singularidad, sin embargo, Lewis destaca la facilidad con la que este amor se relaciona con otros de otro tipo, de hecho, sin el afecto quizás los demás amores no quedarían del todo completos por sí mismos. Ofrece el ejemplo de la amistad: ser amigo de una persona no significa ser afectuoso con ella, pero si ese amigo se convierte en un viejo amigo que siempre ha estado presente en la vida de algún individuo entonces se convierte en alguien familiar. El caso del amor erótico es más extremo, es decir, sin el afecto sería desagradable verlo en su posible doble dimensión, a saber: “o demasiado angelical o demasiado animal, o una cosa después de la otra, nunca demasiado grande o demasiado pequeña para el hombre” (Lewis, 2006, p.46). Resalta la importancia del afecto cuando en la amistad y el eros hay apaciguamiento y sosiego, no habría necesidad de realizar el amor y tampoco de hablar, en otros términos, el afecto se vuelve suficiente.

A continuación, Lewis señala un elemento simbólico que ha reflejado bien la presencia de estos tres amores: el beso. Se centra en el afecto y el eros y no cabe duda de que el tipo de beso difiere en cada tipo de amor. Otra de las características más distintivas del afecto reside en lo siguiente: a diferencia de la amistad y a la persona a la que se ama donde suele ser escogida por una serie de cualidades, en el afecto no tiene por qué existir dicha elección, es más, puede unir a personas que en principio jamás desarrollarían afecto de manera mutua. Es el amor que permite mayor tolerancia y se presenta como el más abierto de los amores. De alguna forma el afecto tiene su propio desarrollo, de esta forma lo describe Lewis: “El afecto es lo que crea este gusto, y nos enseña primero a saber observar a las personas que están ahí, luego a soportarlas, después a sonreírles, luego a que nos sean gratas, y al fin a apreciarlas.” (Lewis, 2006, p.49).

El afecto no es un amor que aparece en la vida de forma pasiva, como si se recibiese de forma gratuita y apaciguadamente; en el amor de afecto existe un amor-necesidad y un amor dádiva. El primero se refleja en el ansia por recibir afecto de los demás (p.51), que escapa a cualquier tipo de razón, cualquiera sabe que se debe hacer

algo para recibir afecto, aunque frecuentemente se cree que aparece en la vida con una gratitud natural y es deber de los otros ofrecerlo. No hay nada parecido que pueda correlacionarse con lo que sucede en la realidad. A pesar de ser cierta la afirmación sobre que mucho hay ya incluido en nuestra especie (respecto a nuestra predisposición al afecto) por ser mamíferos, sociales y requerir de los otros, no se debe perder de vista que cada ser humano no tiene derecho per se al afecto, así lo expresa Lewis (2006): “En ninguno de esos casos es cuestión de derechos. Lo que tenemos no es un derecho a esperar, sino una razonable expectativa de ser amados por nuestros familiares si nosotros y ellos somos, más o menos, gente normal.” (p.52).

Fromm en su obra *El arte de amar* describe el amor fraternal de un modo muy similar a este tipo de amor, así expresa el objeto de dicho amor:

Por él se entiende el sentido de responsabilidad, cuidado, respeto y conocimiento con respecto a cualquier otro ser humano, el deseo de promover su vida. A esta clase de amor se refiere la Biblia cuando dice: ama a tu prójimo como a ti mismo. El amor fraternal es el amor a todos los seres humanos. (Fromm, 2016, p.68)

Hay un principio de solidaridad latente en este tipo de amor que hacer al ser humano cuidar a los que considera semejantes: “El amor fraternal se basa en la experiencia de que todos somos uno” (Fromm, 2016, p.69). En último término, las características que diferencian a nivel individual no tienen gran importancia en comparación con la identidad de “ser humano”. Aunque Fromm reconoce que para llegar a este tipo de apreciación es necesario acceder al núcleo de los otros y no quedar en la mera superficialidad, donde usualmente se presentan la mayoría de las características que diferencian y no las que unen.

¿Por qué este es un tipo de amor? ¿Acaso no todos los animales cuidan de los suyos? ¿Es algo tan significativo como para categorizarlo dentro de las manifestaciones del amor? En efecto, porque “el amor sólo comienza a desarrollarse cuando amamos a quien no necesitamos para nuestros fines personales” (Fromm, 2016, p.70). Del mismo modo, Lewis entiende que el afecto es el principio y la base de cualquier otro tipo de amor y por este motivo queda expuesto en primer lugar.

3.4.2. La amistad

La amistad es uno de esos amores que resultan muy familiares, con el que cualquiera se ha encontrado en alguna ocasión y, especialmente, puede identificar con facilidad. Para los antiguos este tipo de amor era el más feliz y el más plenamente humano.

Sin embargo, pasa desapercibida e ignorada en el mundo moderno (Lewis, 2006)). En la modernidad no tiene una importancia tan crucial, en efecto existe, pero como algo accesorio y reservado para ratos libres. Lewis se pregunta ¿cómo es posible este cambio? Su respuesta es clara: los seres humanos cada vez la experimentan menos y por tanto le atribuyen menos valor.

La amistad es de los amores el menos instintivo y orgánico. Sin el eros no habría nacimientos y sin afecto no habría crianza, pero se puede vivir sin desarrollar la amistad. De hecho, la amistad puede ser considerada a veces como una amenaza en las grandes comunidades, específicamente una amenaza para sus dirigentes si los lazos de amistad se forjan entre los miembros de la misma. Este tipo de amor -según Lewis- es el que puede producir una cierta transformación: “De entre todos los amores, éste es el único que parece elevarnos al nivel de los dioses y de los ángeles” (Lewis, 2006, p.71).

La actitud general que se tiene ante la amistad teniendo en cuenta las características que más han resaltado en cada época, ha sido la de un amor sospechoso, que se aleja de lo orgánico, que no tiene demasiado valor e incluso suele ser un sustituto de los auténticos sentimientos viscerales. Cualquier tipo de actitud que ponga en aprecio lo colectivo frente a lo individual tendrá en desconsideración la amistad en relación con cualquier otro tipo de amor. Esto sucede especialmente por un motivo: la soledad puede aislar a los individuos, situación peligrosa para la comunidad, pero la amistad los aparta en parejas o en grupos, cosa que es aún más peligrosa (Lewis, 2006).

Una de las diferencias que puede encontrarse entre el eros y la amistad es que en el primero los enamorados tienen la necesidad de recordarse y hablar de su amor, mientras que en la amistad no hay necesidad de hablar de la misma. Además, el eros se da normalmente entre dos y busca intimidad, características incluso inconvenientes en la amistad donde cuanto mayor sea el número más favorable será para los intereses compartidos de los amigos implicados. De hecho, Lewis hace énfasis en cómo hay ciertos aspectos que sólo salen a la luz en una amistad entre varias personas si las mismas se encuentran presentes, es decir, si alguno se marcha hay algo que se pierde. Es por eso por lo que enuncia de esta forma:

“La verdadera amistad es el menos celoso de los amores. Dos amigos se sienten felices cuando se les une un tercero, y tres cuando se les une un cuarto, siempre que el recién llegado esté cualificado para ser un verdadero amigo.” (Lewis, 2006, p.73)

Este es uno de los amores que tiene como característica especial el compartir como algo beneficioso y no como algo negativo, compartir no es quitar. No hay un sentido de privación ni fragmentación cuando se comparte, más bien lo contrario.

Hay otro error común a la hora de hablar de la amistad. Normalmente se suele usar el término amigo con aquel que es simplemente compañero, o sea, con aquellos con los que se comparte más tiempo, pero para Lewis no es auténtica amistad. Para él: “la amistad surge fuera del mero compañerismo cuando dos o más compañeros descubren que tienen en común algunas ideas o intereses o simplemente algunos gustos.” (Lewis, 2006, p.77). En muchas ocasiones los amigos lo son porque tienen nexos y núcleos de intereses comunes e indagando en eso mismo desarrollan más férreamente su vínculo de amistad. Los amigos ven un mismo problema, comparten una visión del mundo, aunque sus respuestas sean diferentes. Es interesante la imagen espacial que Lewis presenta para diferenciar la disposición en la que percibe a los amigos y a los enamorados: “De ahí que describamos a los enamorados mirándose cara a cara, y en cambio a los amigos, uno al lado del otro, mirando hacia adelante.” (Lewis, 2006, p.78).

De lo que no cabe duda es que la amistad siempre se sustenta en unos cimientos y estos deben ser compartidos para continuar construyendo en una misma dirección junto a aquellos que muestran el mismo interés en esos principios básicos que los han unido. Por otro lado ¿de qué forma puede apreciarse la amistad en sentido práctico? ¿Dónde se puede o debe observar? Una amistad genuina o lo que podría denominarse “perfecta amistad” no pretende ayudar al amigo cuando se presentan los problemas (que lo hará), sino más bien en que la ayuda que se ofrece al final no significa nada, no se debe nada a cambio. De hecho, la amistad tampoco requiere del conocimiento profundo de la vida de la otra persona, porque lo importante como ya ha sido resaltado es si se ve de la misma forma en ambas un interés en algo y comparten dicha inquietud e interés respecto a dicho punto.

Por otro lado, Lewis explora la faceta espiritual de la amistad, haciendo no referencia al Espíritu Santo, sino a la contraposición de la corporalidad. Puede existir buen y mal espíritu. Habría que considerar tres hechos: el primero, la desconfianza con que las autoridades ven las amistades íntimas entre sus súbditos, el segundo, la actitud que se tiene ante los círculos de amigos íntimos soliendo ser denigrante y, en tercer lugar, no es la relación en la que se presenta en las sagradas escrituras la relación entre Dios y el hombre (Lewis, 2006).

Sucede que la amistad tiene como base ese encuentro de intereses, pero lo que no se ha remarcado hasta el momento es que estos intereses pueden llegar a ser perversos. De igual forma, sólo se desea ser juzgado por aquellos que tienen las mismas afinidades: “Todos queremos ser juzgados por nuestros iguales, por los hombres que son nuestros predilectos” (Lewis, 2006, p.91). De los que se consideran amigos son los que más se desean halagos y los que más pueden dañar con sus críticas. Lo importante y lo que se destaca es que de la misma forma que grupos pequeños de amigos perduraron por no prestar demasiada atención a la comunidad, de la misma forma se mantienen los grupos de personas con malas intenciones. Por tanto, no es de extrañar que la autoridad se incomode ante la amistad. En otras palabras: “Toda amistad, por tanto, es potencialmente un foco de resistencia” (Lewis, 2006, p.92).

Queda por tanto presentada la amistad como un grado más específico de amor frente al afecto porque ya en ella hay un(os) interés(es) común(es) de algunos sobre una cuestión específica que crea una serie de dinámicas específicas diferenciadas claramente de las presentes en otros tipos de amor.

3.4.3. El Eros

Este es el tercer tipo de amor y el más reconocido por cualquier ser humano ¿Qué entiende Lewis por eros? Pues: “ese estado que llamamos estar enamorado; o, si se prefiere, la clase de amor en el que los enamorados están” (Lewis, 2006, p.103). La sexualidad forma parte importante de este tipo de amor, pero no lo caracteriza por entero ya que se puede producir la experiencia sexual sin que el eros se encuentre presente. Lo que estaría estudiando el autor sería un tipo de derivación de la acción sexual que se desarrolla dentro del amor, a saber: el eros mismo.

Antes de profundizar en los planteamientos de Lewis y otras propuestas es importante que se analice brevemente las aportaciones sobre el eros que dieron los antiguos, específicamente Platón siendo el más significativo al respecto de esta cuestión.

Platón en su diálogo *El Banquete* realiza un análisis progresivo sobre el amor dando diferentes y variadas visiones de este a través de diferentes personajes, pero es importante centrar el discurso en la sección en la que Sócrates interviene y explica la conversación que tuvo con su maestra acerca de esta cuestión.

En primer lugar, el discurso de Sócrates no pretende homenajear a eros como si fuese un dios olímpico, sino más bien como un dios menor. Comienza a reflexionar sobre

la naturaleza de eros: “¿Es acaso Eros de tal naturaleza que debe ser amor de algo o de nada?” (Platón, Banquete, 199d). El significado del deseo implica que hay algo deseado, pero eros desea y ama lo que no tiene, es decir, la carencia y la falta, hacia esos puntos enfoca su dirección. De modo que el deseo sería la conciencia de una carencia que a su vez hace consciente al sujeto de sentirse incompleto. Ya Platón con estas diferencias atisbaba que el amor no es un Dios, es decir, no era un objeto, sino más bien una fuerza que mueve hacia las cosas que se desean.

Previamente en el discurso, Agatón (otro de los personajes presentes) había expresado que no hay amor hacia lo feo, sino hacia lo bello. Sócrates rescatando este punto expresa la tesis de la naturaleza intermedia, a saber: en cualquier tipo de pares de opuestos existe una naturaleza intermedia y es en eso en lo que consiste el deseo, es decir, no se presenta sólo como vacío, sino del saber de una necesidad. Eros, en este sentido, no puede ser un Dios, pero eso implica otra cuestión ¿es eros mortal?

De nuevo acudirá Platón a la tesis de la naturaleza intermedia: eros muere y renace, es algo que puede renovarse de forma indefinida, de modo que en el diálogo eros pasa de ser algo intermedio al gran intermediario, así lo expresa:

Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. (Platón, Banquete, 202e)

De alguna manera se presenta como una conexión que mantiene todo lo que existe en unión, característica que ha aparecido ya en amores anteriores. Expone Platón el nacimiento mítico del origen de eros y a pesar de estar caracterizado de forma humilde hereda de su padre características fundamentales, a saber:

“Está al acecho de las cosas buenas y bellas; es valiente, audaz y diligente, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte, Eros, nunca está ni falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia". (Platón, Banquete, 203d)

Esta descripción asume sintéticamente la naturaleza que Platón quiere darle al eros: una fuerza intermedia que se encuentra en el centro de los intercambios y que, a su vez, unifica todo lo que hay.

Continuando con planteamientos más contemporáneos, Choza, por su parte, entiende el eros como el primer momento que derivará con posterioridad en autorrealización, es decir, el nacimiento de un ideal que quiere llevarse a término con todas sus fuerzas a través del enamoramiento. Así queda expresado en la siguiente cita:

“Un anhelo de plenitud propia y de fecundidad que en el alma es despertado por una belleza contemplada. Por otra parte, la plenitud a la que la subjetividad se ve referida es posible en y por la otra subjetividad.” (Choza, 2016, p.307)

El eros, por tanto, necesita del otro para poder llegar a su plenitud y no solo eso, sino que aparentemente es incontrolable, aunque esto habría que matizar esta cuestión adecuadamente. Cuando se dice que el eros es incontrolable se hace referencia al enamoramiento, siendo este el primer impulso del eros ¿Por qué se da esta falta de control? En palabras de Choza (2016): “el enamoramiento no tiene lugar porque se quiera, y, una vez que se ha producido, no es posible anularlo o extinguirlo mediante una acción voluntaria simplemente” (p.307).

Una persona siente una conexión superior a sí misma por y desde otra a través del sentimiento del amor. Se dice que ya no se puede vivir sin esa otra persona o que la vida del otro es ya la vida de uno mismo porque lo que acontece es un momento que activa el principio radical haciendo palpable el fin de plenitud total. Es por eso por lo que una subjetividad puede decir que se encuentra plenamente en otra (Choza, 2016).

Si se presta atención a los aspectos más carnales y sexuales del eros, Lewis denomina a estos actos Venus, entendiendo el acto por el que se consuma la acción del amor (Lewis, 2006). Para los pensadores evolucionistas el eros es un desprendimiento de venus, sería un proceso complejo y avanzado de lo que es venus. Hay ocasiones en las que primero sucede venus y, posteriormente, nace el Eros, sin embargo, este escenario para Lewis no es demasiado común. Lo que sucede con mayor frecuencia en presencia del eros es la preocupación por el amado o la amada, es decir, cuidado de su totalidad como persona. Lo que mueve y dinamiza al eros es un fuerte deseo, pero no tiene por qué ser un deseo de carácter sexual, se quiere seguir pensando en la persona y en lo que atrae de la misma, incluso aunque despertarse esa dimensión sexual a posteriori no significaría que siempre fue el motivo inicial por el que germinó el eros. Lo que se da es contemplación del amor.

El deseo sexual solo se preocupa por el acto, la acción, la consumación, pero el objeto del eros es otro muy distinto: la amada o el amado, la persona. La acción acaba

siendo un placer sensual, es decir, dominado por y para los sentidos. De hecho, el auténtico interés por la persona puede apreciarse instantes después del acto, así lo expresa Lewis (2006): “Lo que le importa una mujer en sí misma puede verse en su actitud con ella cinco minutos después del goce” (p.106). Lo que nos muestra es cómo la actitud a posteriori de la consumación da una respuesta fiel y proporcional a la importancia y el cuidado que se tiene para con la otra persona.

¿Cómo impacta el eros en la decisión de amar? En gran medida es inconsciente, además una de sus características principales es amar a una persona en su singularidad y no al género completo. De hecho, no se realizan cálculos matemáticos para saber si se ama o no a alguien, como se ha expuesto con anterioridad respecto al *ordo amoris*, el amor tiene razones que no pasan por el entendimiento, posee sus propias leyes. Lewis hace mención de Lucrecio, autor que sí se planteó si conviene más tal o cual mujer, aunque realizó este tipo de razonamientos sin estar enamorado, pero es importante observar qué tipo de respuesta ofreció al planteamiento.

Para Lucrecio el eros perjudica y distrae al placer sexual, dicho de otro modo, la emoción del amor distrae del acto sexual. Lo cierto es que en la práctica el eros convierte el placer-necesidad en algo mucho más exaltado (Lewis, 2006). Convierte a la necesidad en algo mucho más importante que ella misma y la relación que se tiene con lo que la complace. Por ello, la tesis de Lucrecio no acaba por ser demasiado satisfactoria, en tanto se experimenta esa exaltación y no se es lógico en ese tipo de circunstancias. El énfasis y la importancia del eros recae siempre en la persona amada:

“Llega a ser casi un modo de percepción y, enteramente, un modo de expresión. Se siente como algo objetivado, algo que está fuera de uno, en el mundo real. Por eso el eros, aun siendo el rey de los placeres, en su punto culminante tiende a considerar el placer como un subproducto” (Lewis, 2006, p.107).

La cita anterior ilustra cómo el placer derivado de la actividad dinámica del eros es simplemente algo fortuito o si se quiere secundario, pero sin duda el acento recae en la exterioridad que es el lugar de aquello que se ama.

Adicionalmente, otra de las características del Eros es borrar la distinción entre dar y recibir. El amor del eros es gratuito y desinteresado, no debe esperar de vuelta aquello que ofrece de suyo. No aparece en este tipo de amor una necesidad que debe ser cubierta, sino más bien un tipo de actitud de entrega por el placer que en sí mismo produce la existencia de la otra persona en el mundo. Recuérdese la fórmula del amor de Pieper:

“Qué maravilla que tú existas”, requería afirmación, conocimiento y valoración. El mundo se torna distinto simplemente con la presencia y es por ello que el eros no espera del otro más que presencia. La correspondencia sería el gran manjar y el éxtasis de cada una de las vértebras emocionales que componen a los enamorados, pero en ocasiones este tipo de amor se experimenta de forma unidireccional y no por ello su intensidad es menor o decrece su valor. La transformación que ejerce en el mundo del amante es total.

Eros tiene esa doble dimensión: aparentemente trascendental y a su vez física y terrenal que advierte de no endiosar a venus o a eros, porque tanto el uno como el otro siempre generarán momentos que hagan ver la dependencia que tienen entre sí, así lo advierte Lewis:

“En el eros hay momentos en que nos parece estar volando; venus nos da de pronto el tirón que nos recuerda que somos globos cautivos. Es una continua demostración de la verdad de que somos criaturas compuestas, animales racionales: por un lado semejantes a los ángeles, y por el otro a los gatos.” (Lewis, 2006, p.112).

Por otra parte, el autor inglés menciona que a lo largo de la historia se han tenido tres concepciones del cuerpo: una primera, referida a los ascetas paganos considerándolo una prisión o la tumba del alma, posteriormente los neopaganos que lo vieron como algo glorioso y digno de culto y, por último, la visión que ofrecía San Francisco de Asís, el “Hermano asno”; asno porque es brutal y hermoso, pero no digno de alabanza. Sucede que el eros hace ver el cuerpo en ciertos momentos como algo severamente importante, siendo para Lewis un grave error porque el eros no debe tomarse siempre en serio. De hecho, los enamorados son conscientes de la existencia de la comedia en este sentimiento y si no fuese así aparecería la frustración. Por ello el cuerpo, al igual que venus es parte secundaria del eros, también lo es de la experiencia amorosa.

Lewis advierte del peligro de llevar el placer a su máxima expresión, porque todo sin ningún tipo de medida o control acaba perjudicando al ser humano: “El placer, llevado a su límite, nos destroza como el dolor.” (Lewis, 2006, p.114). Es por esto por lo que eros no siempre trae consigo alegría, plenitud y abundancia en todos los sentidos, sino que también se encuentran presentes las lágrimas. Es en este punto donde se manifiesta otra tesis de radical importancia: el objetivo o la pretensión del eros no es la felicidad y no se aspira a ella (p.118). Resulta enigmático cómo los enamorados preferirían compartir la desdicha antes que vivir por separado vidas más felices, es decir, que una pareja de enamorados puede llegar a saber que las cicatrices del corazón sanan y que en varios años la felicidad puede ser dichosa por caminos separados a los de la persona amada y, aun así,

no preferirían separarse. De nuevo, no se pueden realizar cálculos en el amor, en el eros, el corazón tiene sus propias leyes. Esta combinación revela el doble rostro de eros: glorioso y monstruoso por partes iguales.

Fromm por su parte destaca del amor erótico una característica que ya Lewis mencionaba respecto a la amistad, a saber: el amor erótico por su propia naturaleza es restringido, exclusivo y no universal, aunque también reconoce que puede ser la forma más engañosa que existe de amor.

¿Cuál es uno de los posibles problemas que ve Fromm? La rapidez con la que las personas creen haber agotado el conocimiento del otro y, en base a este prejuicio, creen que la única forma posible de profundidad recae en venus, en el acto sexual. Así lo expresa:

Para la mayoría de la gente, su propia persona, tanto como las otras, resulta rápidamente explorada y agotada. Para ellos, la intimidad se establece principalmente a través del contacto sexual. (Fromm, 2016, p.76)

Hay un énfasis importante en los desarrollos de Fromm al señalar que uno de los principales motivos de la unión carnal en el eros se da precisamente para separar una de las características más distintivas de lo humano: la separación. Los individuos se sienten separados, deslindados de todo lo demás excepto en los momentos y vínculos que se han venido desarrollando en el presente trabajo. La separatidad (término utilizado por Fromm para designar ese sentimiento de escisión en el ser humano) es lo que acaba por impulsar a los individuos a pensar que el amor sólo puede llegar a ser profundo si, literalmente, acaba por devorar físicamente. Fijar, por tanto, el deseo sexual al eros es una mala descripción de lo que este tipo de amor representa. En palabras de Fromm:

Como la mayoría de la gente une el deseo sexual a la idea del amor, con facilidad incurre en el error de creer que se ama cuando se desea físicamente. El amor puede inspirar el deseo de la unión sexual (...), pero está fundido con la ternura. (Fromm, 2016, pp. 77-78)

Es en esta cita donde aparece un elemento fundamental ya mencionado por Lewis anteriormente. El amor necesita de cuidado y cariño, de lo que se ha denominado “la miel”. Un amor sexualizado enfocado a los goces del cuerpo nunca podrá representar al eros correctamente porque siempre sentirá la ausencia de la trascendencia que supone el impulso que nace de este tipo de amor. De hecho, hay coincidencias en las visiones de Lewis y Fromm respecto al afecto y el eros. Como se ha señalado anteriormente el afecto suele ser la base de todos los demás amores y es así de la forma en la que Fromm también

lo explicita: “El amor erótico, si es amor, tiene una premisa. Amar desde la esencia del ser (...) En esencia, todos los seres humanos son idénticos. Todos somos partes de Uno.” (Fromm, 2016, p.79).

Hay un nacimiento desde lo más profundo del sujeto humano y debe ser de esta forma, porque si el amor solo fuese un sentimiento accesorio no tendría la capacidad de promulgar promesas de eternidad, aunque estas no puedan cumplirse, pero de alguna manera son el reflejo del deseo eterno de mantenerse en un estado de plenitud perpetua.

3.4.4. Amor a uno mismo

Exploraremos el amor a uno mismo desarrollado específicamente por Fromm con un objetivo: aclarar que amarse a uno mismo no es reflejo de egoísmo o narcisismo, sino más bien de todo lo contrario.

Para Fromm el amor a uno mismo está ligado al amor de cualquier otro ser. Esto quiere decir que no solo los demás son posibles objetos de amor, sino que cada uno individualmente también es susceptible de las actitudes propias respecto al amor. Es decir, aparece una escisión disyuntiva, en vez de una unión conjuntiva. De esta forma lo expresa Fromm:

De ello se deduce que mi propia persona debe ser un objeto de mi amor al igual que es otra persona. La afirmación de la vida, la felicidad, crecimiento y libertad propios, está arraigada a la propia capacidad de amar, esto es, en el cuidado, el respeto, la responsabilidad y el conocimiento. Si un individuo es capaz de amar productivamente, también se ama a sí mismo; si sólo ama a los demás, no puede amar en absoluto. (Fromm, 2016, p.84)

Esta cita resulta muy ilustrativa en cuanto pone de relieve la falsa creencia de que amar a los demás ya asegura que se pueda amar. Si sólo se ama a los demás es posible encontrarse ante un panorama de necesidad, es decir, ante un trastorno del amor. De modo que amarse a sí mismo implica tener la capacidad de amar a los demás, porque si un individuo no es capaz de amarse a sí mismo no tiene sentido vivir en plenitud en un mundo en el que cual no ama su existencia ni el modo en el que vive y experimenta la misma.

Las personas egoístas, en último término, tienen una máxima e infinita capacidad para recibir, pero están absolutamente inhabilitados para dar. Nunca ofrecen nada y, precisamente, amar requiere una entrega que en muchos casos es desinteresada y es muestra de la propia actividad del amor. Un egoísta no ofrece cuidado, no existen en él pretensiones de ofrecer ni “leche” ni “miel”, sino una obsesiva mirada que busca el

beneficio sin ninguna preocupación por la vida del otro pasando por alto cualquier tipo de dignidad.

Por ello, es importante que se entienda que el amor a sí mismo y el egoísmo no es que sean cosas diferentes, sino que serían más bien radicalmente opuestos. Fromm define así a los egoístas: “no se ama demasiado, sino muy poco; en realidad, se odia” (Fromm, 2016, p.85). Lo que aparece, por tanto, es el peor escenario posible: individuos que no pueden amar a los demás, pero tampoco pueden amarse a sí mismos y por ello su sufrimiento resulta tan profundo e hiriente.

Sirvan estas especificaciones para describir y diferenciar un tipo de amor que usualmente no es muy tratado, pero que forma parte fundamental al igual que otros del correcto y saludable desarrollo del amor.

3.4.5. La caridad

Por último, se expondrán las características más significativas del último tipo de amor distinguido por Lewis: la caridad.

La tesis principal de toda la obra hasta llegar a este punto culmen es la siguiente: todos los amores presentados (como naturales) hasta ahora no se autosostienen (p.129). Es necesaria la conexión cristiana con Dios para poder cuidar convenientemente estos amores que, de alguna manera, son el regalo de la creación divina servidos por su gracia. Lo que tratará de explicar Lewis es cómo los amores naturales se oponen al amor a Dios, tema que ha estado postergando hasta el momento final.

Primero, las siguientes cuestiones no suelen ser el punto de inicio, sino más bien la pugna entre el individuo y su ego, posteriormente pasará a ser el individuo y Dios con un motivo sensato, a saber: “Resulta peligroso imponerle a un hombre el deber de llegar más allá del amor terreno cuando su verdadera dificultad consiste en llegar a él” (Lewis, 2006, p.131). Los amores para poder ofrecer todo lo que prometen necesitan de Dios, hay una subordinación que en parte se encuentra ligada al acto de la creación.

En parte es síntesis de lo que se ha venido desarrollando hasta ahora: los amores naturales no pueden convertirse en amores ya que derivarían en demonios, de hecho, dar todo por amor solo es el principio del fin, la garantía de la decepción y la frustración. Dios y su presencia permiten el despliegue y desarrollo de los amores naturales mientras estos se subordinen al amor a Dios y no de otra forma. Todo cuanto está en el mundo

puede llegar a ser rival a Dios respecto al amor de cada individuo, dicho de otra manera, todo lo que puede ser amado se convierte en contrincante de Dios. Por ello, la idolatría ha sido caracterizada como un problema serio en el desarrollo del amor y del mundo emocional.

Lewis descubre un método desarrollado en las *Confesiones* de San Agustín para poder comprobar si existe una idolatría a otro individuo, aunque él niega de por sí este método. El mejor amigo de San Agustín fallece y reflexiona acerca de las consecuencias de amar de un modo extremo a los humanos, que son finitos y fallecen, de modo que habrá que dirigir el amor al único ser infinito y por el cual el amor de cada individuo nunca se verá frustrado: el amor a Dios (Lewis, 2006).

La postura de Lewis es clara, antes de tener este tipo de reflexión acerca del amor, más cercana a la utilidad que a la autenticidad, es preferible no amar de modo alguno. Así lo expresa:

“¿Y quién podría imaginar el comenzar a amar a Dios sobre una base tan prudente, porque la seguridad, por así decir, es mejor? ¿Quién podría siquiera incluirla entre las razones para amar? ¿elegiría usted una esposa o un amigo -y ya que estamos en eso, elegiría un perro- con ese espíritu? Uno debería irse fuera del mundo del amor, de todos los amores, antes de calcular así” (Lewis, 2006, p.133).

Para Lewis este tipo de estrategias no llevan a ninguna parte porque amar, de cualquier forma, es ser vulnerable (p.135). Si se quiere proteger el corazón entonces es mejor no amar nada, pero eso solo hará que se vuelva frío, impenetrable e irrompible. Si se hacen cálculos de amor con aquello que rodea al ser humano es muy probable que también se haga con Dios. Sin embargo, propone una entrega total: “Si es necesario que nuestros corazones se rompan y si Él elige el medio para que se rompan, que así sea” (Lewis, 2006, p.135). Entiende que todos los sentidos y caminos del creador solo son en pos de un crecimiento auténtico unido al resguardo de la felicidad. La auténtica prueba respecto al amor se juega en la voluntad y la preferencia, es decir, a quién se antepone primero si al amor terrenal o al amor a Dios.

Otro aspecto importante recae en la interpretación del verbo odiar. Cuando se trata de odiar, requisito que Dios exige, entiende Lewis que se trata de rechazar al ser amado, es decir, contradecirlo y apartarlo por mucho que se ame si sus palabras están contaminadas del pecado. El odio, por tanto, es rechazo, mientras que el amor es confianza en que se podrá realizar la tarea, siendo este el motivo por el que parece contradictorio que aquellos a los que Dios amó sufrieron grandes problemas y conflictos.

Esta complejidad no es sino el reflejo del amor y la elección de aquellos que están preparados para enfrentarse a ciertas pruebas.

Es difícil saber el “cuándo” del odio, el rechazo al padre, el hermano o el amigo, porque el temperamento y la personalidad juegan un papel muy importante en esta cuestión. Lewis propone *moderar* los amores para que nunca llegue ese momento. Es cierto que se ha mencionado la vulnerabilidad que el amor produce en los que aman, pero no porque sea desproporcionado o irracional, de hecho, “el mejor amor, del tipo que sea, no es ciego” (Lewis, 2006, p.139).

Por último, intentará especificar el modo en el que se relacionan los amores expuestos con el amor a Dios también denominado en varios momentos el Amor en sí mismo. Incluso con la máxima inteligencia y la iluminación de la santidad jamás se podrá conocer a Dios, su luz ilumina, pero no puede observarse en sí mismo.

Dios es amor. Esta tesis tiene varias implicaciones: la primera, tener en cuenta no tanto los tipos de amores que pueden desarrollar los humanos sino más bien cuál es el tipo de amor primigenio, el principio y comienzo, o sea, el amor de Dios por su creación y la humanidad. Este es el que hemos señalado al principio como Amor Dádiva, desinteresado. Dios sólo ofrece y no espera nada a cambio. Para Lewis los planteamientos escolásticos que remarcan la falta de necesidad de la creación divina sirven para evitar un dios de los filósofos, es decir, un dios ordenador o regidor del cosmos que pone en funcionamiento y se desentiende del mismo. Por todo lo anterior, el amor de Dios es el auténtico amor, Él ofrece que sus creaciones jueguen con el ser (Lewis, 2006), en definitiva, es “el inventor de todos los amores” (Lewis, 2006, p.141).

En la creación Dios da los amores naturales, el amor dádiva (siendo semejanza con Él) y el amor-necesidad, pero también puede conceder dos dones fundamentales. El primero en relación con el amor dádiva refiere a que este amor en clave natural acaba dirigiendo al enamorado a objetos que les parecen dignos de amor, es decir, puede estar actuando el afecto, el eros o la amistad, pero Dios ofrece en relación con su amor dádiva puro, que el ser humano pueda también amar al ser amado de forma desinteresada y quiera lo mejor para él. También ofrece que pueda amar lo que no es digno de amar y, finalmente, ofrece la posibilidad de amar a Dios mismo de forma desinteresada.

Este don que refleja esta categoría de amor dádiva viene por la Gracia, y es lo que denomina Lewis como cuarta categoría de amor: caridad (p.142). Expresa el autor: “Tan

pronto como creemos que Dios nos ama surge como un impulso por creer que es no porque Él es Amor, sino porque nosotros somos intrínsecamente amables.” (Lewis, 2006, p.144). De alguna manera, la idea que se encuentra en esta cita hace ver que quizás Dios no ama simplemente a sus criaturas por este mismo hecho, sino porque quizás tienen de suyo una especie de luminosidad, es decir, la humanidad vale algo por sí misma aparte de ser pura criatura. Sin embargo, es una idea peligrosa y no viene más que de ese amor-necesidad que intenta justificar que hay algo en la humanidad de indispensable, valioso en sí mismo.

Por otro lado, con frecuencia no se suele desear el tipo de amor puro que puede ofrecer otra persona, sino que se espera el amor del otro por admiración de características individuales, dicho de otra forma, nadie queda satisfecho con que se le ame “en sí mismo”. Este tipo de amor es la caridad: “Es un tipo de amor donde recibir se vuelve más complejo que dar” (Lewis, 2006, p.146). La caridad muestra, en último término, que hay algo en cada persona que no puede ser amado de forma natural, expresa Lewis:

“Podemos ser perdonados, compadecidos y amados a pesar de todo, con caridad; pero no de otra manera. Todos los que tienen buenos padres, esposas, maridos o hijos pueden estar seguros de que a veces -y quizá siempre, respecto a algún rasgo o hábito en concreto- están recibiendo caridad, que no son amados porque son amables, sino porque el Amor en sí mismo está en quienes los aman.” (Lewis, 2006, p.146).

Se debe tener en cuenta que el amor divino, el Amor en sí mismo, no se presenta como una sustitución de los amores naturales, es más, estos serán manifestaciones de la caridad mientras se mantienen como amores naturales. No hay un descenso de la caridad hacia el amor natural, sino que los amores naturales se perfeccionan y son asumidos por el Amor en sí mismo (caridad).

En conclusión, la caridad acaba por mostrar esa parte de amor desinteresado que Dios tuvo con su creación y los humanos pueden recrear en cierto sentido cuando aman las cosas en sí mismas. A continuación, una vez observados una variedad significativa de tipos de amor se expondrán las distorsiones del mismo. Cada uno de los tipos de amor presentados pueden llegar a tener un estado trastornado, además de trastornarse el *ordo amoris* por entero tal y como se expondrá con los planteamientos de Scheler.

3.5. Trastornos del *Ordo Amoris*

3.5.1. Encaprichamiento, odio y resentimiento

Se ha descrito hasta ahora las características en sentido positivo del *ordo amoris* y de los diferentes tipos de amor, aunque comúnmente no se presentan en esas

configuraciones. El amor es un sentimiento que con facilidad puede llegar a oscurecerse y será lo que se verá progresivamente, primero respecto al *ordo amoris* expuesto por Scheler y, después, las diferentes visiones enfermas de los amores que se han descrito en este trabajo.

El *ordo amoris* hace tender al ser humano a una superación constante, pero cuando se cree que se ha llegado a la plenitud (siendo falso) aparece la forma general de destrucción y trastorno del *ordo amoris*, a saber: el encaprichamiento (Scheler, 1996). Este término describe dos aspectos fundamentales: el primero es la forma en la que un objeto finito seduce el centro rector de una persona y, además también refleja el delirio que supone dicho comportamiento.

Del encaprichamiento existe una doble derivación, el encaprichamiento absoluto y el relativo. La primera variación sucede cuando el ser humano sustituye un bien finito en el lugar donde se debería encontrar lo absoluto. El bien que se convierte en “lo absoluto” debido a este tipo de delirio es lo que se denomina *ídolo*. (Scheler, 1996). La segunda se presenta cuando el sujeto tiene en cuenta la estructura de su *ordo amoris*, pero aun así decide ir por otra dirección que la que se marca.

Scheler apunta que no se trata de un trastorno o encaprichamiento del *ordo amoris* el que un sujeto no pueda acceder a ciertos valores, porque dicha limitación va disminuyendo según una jerarquía y orden en los entes (capaces de percibir los valores), por tanto, tendría que ver con la naturaleza de los entes y no con un trastorno.

Cuando sucede el encaprichamiento aparece un culpable vacío amoroso en el corazón del ser humano, una culpabilidad que puede proceder de la singularidad o de la colectividad.⁵ A pesar de todo, Scheler señala lo siguiente: “La limitación constitutiva del reino del amor no quiebra la ilimitación esencial del amar” (Scheler, 1996, p.53). Esta cita resulta esencial para comprender que los límites de lo que se puede amar no frenan la capacidad ilimitada que de por sí posee el amor.

Por otro lado, también describe aspectos sobre el encaprichamiento con estas palabras:

Existe solamente cuando falta la vivencia de este campo vacío, de este “porvenir” de esperanzas, anhelos, creencias, cuando falta la perspectiva metafísica del amor, y

⁵ En el caso de provenir de la colectividad se estaría ante una herencia.

recíprocamente, la disolución inicial de un encaprichamiento anunciase en el ir dándose cuenta, cada vez más claramente, de este vacío. (Scheler, 1996, pp. 53-54)

En cierto sentido el inicio del encaprichamiento sucede antes de la percepción del vacío, aunque es cuando este se da que el trastorno se presenta de un modo patente. La ordenación de amor y odio en este punto, se encuentra enferma. Sin embargo, hay posibilidades de disolver el encaprichamiento: tener conciencia del vacío que supone.

La forma en la que el encaprichamiento puede retraerse debe empezar y terminar por tener conciencia del vacío que genera y comprender el punto por el cual se da de ese modo y no otro. Una vez dada la conciencia puede iniciarse el camino inverso para continuar por el camino que marca la estructura del *ordo amoris* de cada cual.

El segundo de los trastornos que Scheler expone es el odio. De la siguiente forma expresa cómo supone una enfermedad del amor:

Pero siempre será que el acto de *odiar*, opuesto al del amor, o la negación del valor emocional y, por tanto, de la existencia, es solamente una *consecuencia* de un *amor injusto o trastornado*. (Scheler, 1996, p.66)

El odio es resultado de un trastorno del amor, pero ¿qué conexión existe entre amor y odio? ¿qué comparten? Precisamente ese momento de interés profundo por los objetos de valor. Todo interesarse es, en principio, positivo, dicho de otro modo, es amar. En este sentido, habría una primacía del amor sobre el odio. Deben realizarse algunos matices sobre estas tesis. No se quiere decir que todo objeto que se odie haya tenido que ser previamente amado, y que el odia sea como una especie de amor, pero vuelto hacia atrás. De hecho, hay objetos y cosas que mueven al odio desde el primer momento en el que se da su presencia. ¿Cómo decir entonces que el amor es siempre el fundamento? Se verá mejor con un ejemplo: Se odia a una persona, lo “positivo” que se encuentra en ese tipo de odio es que el acto de odiar a la persona está fundado en el contrario de ese valor, dicho de otra forma, el valor positivo posibilita la negación del mismo, por lo tanto, en un primer momento el valor positivo constituye un acto de amor.

El odio que se experimenta contra cualquier cosa procede tan sólo del amor que se siente por otra; odio a la enfermedad tan sólo porque amo la salud. (Scheler, 1996, p. 68).

Debe entenderse el odio como algo que reposa siempre previamente sobre la desilusión de la realización de un valor. De hecho, en algunas ocasiones el mal es deseable “Si un mal inferior representa, no por azar, sino esencialmente, la condición para la realización de un bien de orden superior o de un bien moral” (Scheler, 1996, p.68). Lo

que Scheler expresa en la cita anterior es cómo algunos momentos negativos puede suponer a posteriori la necesidad para un momento muy superior. Amor y odio quedan como comportamientos emocionales opuestos, o lo que es lo mismo, no puede ser posible amar y odiar en un mismo acto respecto del mismo valor.

Dirá Scheler que nuestro corazón (mundo emocional) está hecho en primera instancia para amar, no para odia. El odio es tan solo una reacción contra alguna forma de amor falso.

Por último, el autor expone un último trastorno del *ordo amoris*, a saber: el resentimiento.

El resentimiento consiste en que todo lo que es amado (de forma aparente) lo es tan sólo como el contrario de otra cosa previamente odiada, es entonces el movimiento de un amor aparente, aunque no real (Scheler, 1996). La persona resentida es aquella que odia las cosas que amó, que se presenta y muestra su actual incompetencia para poseerlas o lograrlas.

Es cierto que Scheler explica que tampoco puede concluirse que la culpa del que odia sea exclusivamente propia, es decir, el motivo por el que alguien odia no tiene que estar producido por el propio sujeto. El odio, puede tener su inicio en un trastorno del *Ordo Amoris* en un punto de la comunidad alejado de la persona. Lo que se remarca en este punto es que no todo odio supone un trastorno de aquel que odia. Dicho de otro modo, si existe odio, entonces necesariamente, existe un trastorno en el orden de amor, pero puede provenir de la colectividad y no de la persona.

El resentimiento, por tanto, es un tipo de odio, aunque muy característico. Si se ama a una persona, pero finalmente no se pueden desarrollar los sentimientos que han nacido de tomar como valiosos aspectos de esta, entonces puede suceder el resentimiento. Lo que antes se amaba, ahora se odia. Etimológicamente la palabra “re-sentimiento” denota la forma en la que el sentimiento se “repite”, de modo que no se ha asumido en primera instancia el rechazo que proviene del mundo y el exterior, que no acaba por coincidir con lo que se ha manifestado en el orden del amor de aquel que ama.

Encaprichamiento, odio y resentimiento son tres aspectos que Scheler expone sobre posibles enfermedades del amor, donde algunos pueden llegar a tener solución. A

continuación, veremos las enfermedades que pueden surgir de los amores expuesto por Lewis.

3.5.2. Trastorno del afecto

Comenzando por el afecto, sucede que existen personas que son difíciles de amar y, aun así, como todos, tienen la necesidad de ser amados. Lo familiar puede generar un afecto siendo la dimensión positiva del amor, sin embargo, puede ocurrir que se genera malestar, odio y desesperación de un modo imperceptible hasta que ya es demasiado tarde. Estas personas acaban por exigir mucho más, con un impulso devorador que acaba por paralizar a cualquiera que estuviese dispuesto a generar vínculos de afecto. Además, exigen pruebas de amor muy específicas: generan frases condicionantes donde el primer término siempre suele ser un amor hipotético (Lewis, 2006), véase con un ejemplo: “si tú me quisieses harías tal o cual cosa”. Desconocen que ese tipo de comportamiento invalida y complica la germinación del amor. A pesar de esta dificultad no es de extrañar que asiduamente se mantengan y se pretendan sostener vínculos con este tipo de personas más complicadas ¿por qué? Porque se realiza un sacrificio, pero este tipo de actos si vienen por exigencias destrazan toda su posible belleza, sin contar que nunca será suficiente para aquellos que sufren de este trastorno.

El afecto requiere de cada uno una cortesía con aquel con quien se tiene dicho vínculo, del mismo modo que se tendría en público frente a desconocidos. No se sigue una especie de código de comportamiento, sino más bien se tiene en cuenta la base del respeto desde un enfoque sutil. Gracias a este principio se puede llegar a tener más franqueza y sinceridad con aquellos a los que se tiene afecto, porque no existe el objetivo de herir ni humillar. Se usa un tono adecuado en el momento adecuado y, precisamente, un buen afecto acierta más en el cómo y el cuándo de estos dos aspectos que si no se tuviese este tipo de amor.

Por otro lado, también aparecen los celos. Estos no son exclusivos del amor erótico como usualmente se considera en sentido popular, teniendo en cuenta que el núcleo son diferentes manifestaciones del miedo y el temor y, específicamente, miedo de la pérdida del afecto ofrecido por alguien, así lo expresa Lewis (2006): “Toda clase de amor, casi toda clase de relación está expuesta a los celos. Los celos del afecto están estrechamente ligados a la confianza con lo viejo y lo familiar” (p.57). En el afecto se comparte lo familiar que se vuelve cotidiano, lo que siempre ha estado o ha sido, sin

embargo, cuando una de las dos personas descubre un nuevo interés dejando atrás al otro se producen los celos.

Existen múltiples manifestaciones como la negación o la ridiculización de aquello que ha llamado la atención a la otra persona, o se dice que en realidad no se tiene auténtico interés por ese nuevo elemento. Lo fundamental acaba siendo intentar desplazar, y si es posible eliminar, esa nueva pieza discordante que pone en peligro la familiaridad del afecto. De hecho, este tipo de celos es el más feroz y agresivo de todos, principalmente por el ser el afecto el más instintivo de todos los amores, así lo ejemplifica: “Algo o alguien ha arrebatado al niño que estoy describiendo su alimento de toda una vida, su segundo yo; su mundo está en ruinas” (Lewis, 2006, p.58).

Estos celos no solo se dan entre hermanos en la infancia, sino en cualquier grupo en el cuál uno de los integrantes de un paso hacia adelante, acaba convirtiéndose en lo que se ha denominado popularmente “la oveja negra”. Lo que se encuentra a la base de esta decepción y de la rabia que pueden sentir aquellos que sienten los celos tiene mucho que ver con la posesividad: se cree y se piensa que el otro al estar incluido en una colectividad de un modo especial y familiar forma parte de un “nosotros”, es nuestro. Este tipo de pensamiento acaba siendo el principio del fin. De alguna manera es lo que Fromm quería señalar cuando expresaba que: “la condición fundamental para el logro del amor es la superación del propio narcisismo” (Fromm, 2016, p.156). Ese tipo de celos que nacen del narcisismo colectivo que sólo mira hacia adentro no permite que nada del interior salga hacia afuera y se desligue de esa interioridad.

Por una parte, este tipo de celos tendrían más que ver con lo que atañe al amor-necesidad, pero el afecto también sufre perversiones -según Lewis- como amor dádiva. Pone el ejemplo del amor maternal que necesita dar y que le necesiten, pero mal llevado puede asfixiar y encapsular a aquellos que reciben esa ofrenda por parte del amor materno, porque quizás ya no es necesario recibir. Precisamente el amor materno es dar para que algún día el hijo o la hija puedan hacer las tareas por sí mismos, es decir, poseer independencia. Lewis dice: “Así pues, a este amor-dádiva le está encomendada una dura tarea: tiene que trabajar hacia su propia abdicación; tenemos que aspirar a no ser imprescindibles.” (Lewis, 2006, p.62).

No solo sucede este tipo de distorsión con el amor materno, también puede verse reflejado en los docentes donde el objetivo final es que el alumno adquiera independencia

de las enseñanzas y puedan llegar a realizar críticas a su maestro. Ese objetivo no debería ser motivo de decepción o fracaso sino todo lo contrario, muestra de orgullo y de haber realizado correctamente la tarea de la enseñanza. También aprovecha para poner el ejemplo de las mascotas, siendo tomadas en una doble dimensión: una positiva en la que existe conexión con aquello animal que también se encuentra en cada individuo y la naturaleza misma y otra negativa, que toma al animal como un sucedáneo de la necesidad del deseo de sentir compañía de alguien más. Los humanos pueden quejarse y revelarse, los animales no pueden hablar.

Por último, en lo que respecta al afecto señala Lewis que no todos los casos de amores dañinos son neuróticos vinculados a la enfermedad, sino que hay personas que cometen errores y caen en las tentaciones, en ocasiones por ego otras por autoengaño y algunas por autocompasión, pero no provienen de una enfermedad del sujeto. Para Lewis (2006): “El afecto produce felicidad si hay, y solamente si hay, sentido común, el dar y recibir mutuos, y honestidad; en otras palabras: sólo si se añade algo más que el mero afecto, algo distinto del afecto, pues el sentimiento solo no es suficiente” (pp.66-67). Es en este punto donde el autor nos hace ver que estas cuestiones, aunque traten de temas del mundo del corazón y la emotividad, necesitan también de la razón y la honestidad. No todo es instinto, se debe tener en cuenta que vivir sólo de afecto acaba perjudicando, o sea, el amor basado en puro afecto acabará produciendo odio: “el amor, al haberse convertido en dios, se vuelve un demonio” (Lewis, 2006, p.68).

3.5.3. Trastorno de la amistad

Lo peligroso de este tipo de amor y de las buenas amistades reside en la posibilidad de extender la sordera que se realiza al exterior hacia la totalidad de lo demás. Es decir, se ha señalado cómo la amistad puede servir como foco de resistencia, el problema surge cuando este punto se lleva a su límite.

Ha sucedido en épocas en las que las sociedades eran teocráticas o aristocráticas y ello puede llevar a actitudes deplorables: “La sordera parcial, que es noble y necesaria, alienta a la sordera total, que es arrogante e inhumana” (Lewis, 2006, p.94). Una característica de este tipo de sordera total viene bien representada en la actitud soberbia y su sentido de la superioridad, o sea, el grupo de amigos despreciará a todo aquél que esté fuera de él. Es más sencillo observar estos comportamientos en grupos ajenos y es

importante tener en cuenta que los grupos donde uno mismo se encuentra son los más difíciles a la hora de detectar si se encaminan hacia este tipo de actitudes.

En conclusión, la amistad no requiere de muchas exigencias que sí necesitan el afecto y el eros, es un amor que tiene a la base intereses comunes y hace de la experiencia compartida un crecimiento personal y grupal, aunque también se ha explorado la posibilidad de dimensiones negativas y peligrosas, o sea, derivas de la amistad poco saludables para el espíritu. Ese es el único peligro que podría conllevar la amistad, olvidar que el grupo existe para fortalecer, pero no para amurallar.

3.3.4. Trastorno del Eros

El eros, como los demás amores, también puede enfermar. Cabe la posibilidad que sea el gran milagro de la unión entre dos personas que se aman, pero ese mismo amor ilimitado puede volverse contra aquellos que lo sienten de un modo tan visceral, advierte Lewis:

El amor que lleva a uniones crueles y perjuras, y aun a pactos de suicidio y de crimen, puede no ser lujuria desordenada o vano sentimiento, puede ser eros en todo su esplendor, sincero hasta destruir el corazón, dispuesto a cualquier sacrificio antes de renunciar al amor. (Lewis, 2006, p.120)

Una vez que señalada la peligrosidad y la posible distorsión podría surgir la siguiente cuestión: ¿por qué sucedería algo así? ¿Acaso los amantes de un eros neurótico no tienen ningún tipo de limitación en sus acciones? A este respecto Lewis expone la tesis del romanticismo metabiológico: consiste en asumir que el eros es una suerte de fuerza vital que tiene como objetivo un apetito evolutivo (Lewis, 2006).

La felicidad personal de los integrantes no es relevante porque están dirigiéndose hacia algo mucho más importantes, a saber: la perfección de la especie. A pesar de ser una tesis que explicaría esa máxima entrega por parte de los amantes, no termina de dar respuesta a por qué se obedecería algo así. Además, ese impulso vital tampoco estaría acertando en su propósito ya que la fórmula para generar una descendencia con las mejores características no depende del tipo de amor que tengan los amantes, sino de sus genes. De hecho, durante muchas generaciones en el pasado no se ha tenido en cuenta el eros mutuo para engendrar hijos, sino más bien por ciertos tipos de acuerdos, la esclavitud o en los peores casos la violación. Por ello, la tesis de la fuerza vital no responde adecuadamente al por qué de ese impulso ciego en las acciones de algunos enamorados invadidos por la fuerza de este tipo de amor.

El eros de entre todos los amores que han sido expuestos es el que tiene más facilidad para convertirse en un dios y, en consecuencia, que exija adoración. Como si el estado de estar enamorado fuese algo sagrado. Para Lewis no resulta tan problemático que los amantes se idolatren de modo mutuo, el verdadero peligro es si estos adoran al propio eros. El motivo se encuentra en la justificación de cualquier acción: si se toma al eros como algo superior y divino puede llegar a servir de pretexto para consentir y justificar muchas otras acciones de dudable intención. Los enamorados justifican su acción en el amor y no pretenden la búsqueda del perdón, sino que la propia experiencia del eros exima para comprender las acciones que cometen y librar de ellas cualquier tipo de juicio. Así lo refleja Lewis:

Es por causa del amor que he descuidado a mis padres... que he dejado a mis hijos... engañado a mi socio... fallado a mi amigo en su mayor necesidad. Estas razones en la ley del amor pasan por buenas. Sus fieles hasta pueden llegar a sentir que hay un mérito especial en estos sacrificios, porque ¿qué ofrenda más costosa puede dejarse en el altar del amor que la propia conciencia? (Lewis, 2006, p.125)

Aquellos que han idolatrado al eros realizarán promesas que el propio eros no puede cumplir y pensarán que el puro sentimiento era suficiente para realizar cualquier tipo de acción que salvará su amor, pero cuando este tipo de expectativa defrauda culpan al eros, o se culpan el uno al otro ¿Dónde reside el auténtico problema? En tener en cuenta que la pasividad respecto al torrente erótico del eros no llevará a ningún puerto, sino más bien a la deriva.

Se debe actuar para cuidar y mantener lo que el eros en sus primeros destellos hizo ver a los enamorados, es decir, actuar acorde a este tipo de amor cuando él ya no está presente. De este modo, el objetivo de este tipo de amor habrá sido cumplido y, de alguna manera, se evitará la caída en un tipo de amor enfermo que poco o nada tiene que ver con la divinidad. Si no hay suficiente fuerza para que los enamorados dirijan correctamente su amor, sucederá lo que nítidamente describe Lewis:

Es posible que siga viviendo, encadenando junto, sin piedad, a dos personas que se atormentan mutuamente, sintiendo cada una en carne viva el veneno del odio enamorado, cada uno ávido por recibir y negándose implacablemente a dar, celoso, desconfiado, resentido, luchando por dominar, decidido a ser libre y a no dar libertad. (Lewis, 2006, pp.127-128)

3.3.5. Trastorno de la caridad

No puede considerarse que la caridad que tenga de por sí un trastorno, pero sí tiene ciertas creencia o dificultades que sería conveniente exponer en esta sección.

La dificultad radica en transformar los amores naturales en caridad porque pueden llegar a tomarse direcciones erróneas y sobretodo -según Lewis- la inmensa tarea debe realizarse en soledad: “El verdadero trabajo, entre todos nuestros trabajos, tiene que ser el más escondido; incluso, en la medida que sea posible, escondido para nosotros mismos” (Lewis, 2006, p.148). Este aspecto resulta radicalmente importante en tanto los seres humanos parecen tener cierta dificultad para asumir los estados de soledad. Se define al género humano caracterizado por su sociabilidad, que es lo mismo que decir que no se caracteriza por su soledad. Ambos aspectos se repelen y denota una falta de capacidad por parte de los individuos de poder llevar a cabo con éxito los procesos que requieren de espacio propio, íntimo y ausencia de la multitud.

Los amores naturales ayudan en este objetivo, precisamente de la forma más incómoda para los humanos, a saber: la frustración, la decepción y el dolor que en muchas ocasiones se desprenden hacen ver otra posible dirección hacia la caridad, a no ser que el ego tenga un poder centralizado sobre el individuo que le haga resistir y persistir en los mismos modos y conductas que llevarán, indudablemente, a un círculo sin fin de sufrimiento.

Para finalizar sus reflexiones sobre la caridad, Lewis expone el peligro que supone creen en el amor eterno tras la muerte. Sólo continuará ese amor si ya el Amor en sí mismo se dio de forma terrena. Además, es importante para todos aquellos que se encuentren desolados por la pérdida de personas a las que amaron (y siguen amando) que crean en el reencuentro eterno y por necesidad, posteriormente, en el Cielo para acabar creyendo en Dios. Este tipo de estrategias fantásticas que usa la desesperación no tienen mucho sentido para el autor. Intentar buscar el consuelo en estos caminos sólo acaba por prolongar y acentuar el dolor que emerge de los mismos. Si se ha amado con fuerza en la vida terrena es porque se ha amado lo que Dios ha creado, así lo expresa el autor: “No es que los hubiéramos amado demasiado, sino que no entendíamos bien qué era lo que estábamos amando.” (Lewis, 2006, p.153).

No debería preocupar el hecho de intentar encontrar a las personas amadas tras la muerte por un motivo: Dios es pura bondad e infinito bien. Todo lo que puede llegar a amarse de alguien en particular queda expandido y multiplicado hasta el infinito en Dios mismo. Por tanto, tras la muerte, frente a la abundancia sin límites de Dios no habrá preocupación sobre el amor que se sintió por una persona en la vida terrenal. Para Lewis, se estaría frente a la fuente y nadie puede competir contra ella.

Lo más parecido a un encuentro sería compartir esa admiración por lo ilimitado que hay en Dios tras la muerte. Es decir, estar en él y en ese acto permanecer con aquellos que se amaron de la máxima forma que su momento les permitía experimentando una pequeña parte de lo que sería Amar en sí mismo.

En este sentido quedarían expuestos los trastornos de los principales amores que se han ido describiendo a lo largo de este trabajo con el fin de exponer en primer lugar una visión sana para pasar a describir qué aspectos pueden enfermar, de la misma forma que un médico primero debe saber cómo funciona un cuerpo sano para, posteriormente centrarse en todas sus posibles enfermedades.

4. El carácter transinfinito del amor

Hasta el momento se han desarrollado las características principales del *ordo amoris* junto a una clasificación de tipos de amor, siendo posteriormente descritas sus versiones menos saludables. Sin embargo, a pesar del énfasis realizado respecto al impulso tan radical que supone el amor, es conveniente dedicar una última sección para explorar una tesis enlazada a este sentimiento, a saber: el amor permite superar cualquier barrera que el ser humano se encuentra ante sí.

Sin duda hay que matizar correctamente este argumento para que no se den malas interpretaciones o conclusiones equivocadas. No se refiere a la capacidad casi divina de que el ser humano pueda hacer todo lo que quiera y más, porque deben tenerse muy en cuenta que las condiciones del entorno siempre serán un límite ¿A qué nos referimos entonces cuando decimos que el amor tiene algo de infinito en el ser humano? A que su fuerza es inagotable. Cuando el amor se encuentra presente sólo hará falta tiempo para que los obstáculos acaben desapareciendo, todos menos la experiencia radical por antonomasia: la muerte.

Incluso en la muerte el amor tiene un acto rebelde, una chispa contra el límite de la existencia humana. Aquellos a los que se ama siempre quedan vinculados y de alguna forma, ya sea en recuerdo o memoria, su existencia no sólo queda en las vidas de los que se quedan como si fuese una bruma alentadora, sino que se encuentran presentes en el corazón. El amor acaba creando vínculos que difícilmente pueden llegar a romperse, de hecho, no es de extrañar que incluso en casos extremos de decepción y frustración los vínculos no terminan por quebrarse. Así lo expresa Scheler:

El amor que sentimos hacia la persona amada nunca se transformará a causa del dolor y de las penas que nos produzca esa persona; ni el odio que sentimos hacia una persona se transformará a causa de la alegría y el placer que nos produzca la persona odiada. (Scheler, 2003, pp.43-44)

Estando a la base de la vida humana el amor se convierte en la fuerza más feroz e indestructible que el ser humano puede poseer, precisamente porque es principio y fundamento de cualquier acto de voluntad y termina por darle una potencia transinfinita, o sea, la posibilidad de superar cualquier tipo de límite. Este tipo de característica amorosa ya la percibió Pieper:

El amor es no sólo lo primero que la voluntad produce cuando actúa, y no sólo saca de él todos los demás momentos característicos de su impulso, sino que el amor

alienta también, como principio, es decir, como inagotable fuente creadora, toda decisión concreta, y la sustenta dándole vida. (Pieper, 1980, p.438)

En este sentido si el núcleo de todos los seres humanos tiene conexión con el querer, entonces el amor como acto primordial y fundamental de la voluntad se vuelve el principio y el centro de la existencia. Siempre hay una sensación de avance y progreso ¿Cuál es el secreto oculto tras la fuerza del amor? Sin duda, podría decirse el estado en el que eleva a los enamorados. Cuando el amor se encuentra presente, frente a las dificultades la persona en su totalidad procura precisar una solución efectiva, dicho de otra forma, la búsqueda para buscar la solución será constante de manera que el amor se vuelve el principio de la búsqueda, pero a su vez también el impulso que la mantiene hasta el infinito.

En ocasiones, desde la visión de aquellos que no sienten amor por nada, se ve en tono extraño y con cierta actitud desmedida el modo en el que los enamorados actúan. Sus formas de vivir pasan por ser extravagantes, extremas, arriesgadas o incluso descabelladas con tal de conservar el vínculo con aquello que aman, sea lo que sea. Dicha actitud es la que posteriormente permite los milagros y los logros, los golpes de suerte y la aparición del momento idóneo. No se debe por tanto ligar estos logros a lo azaroso ni a la suerte cuando se trata de hablar sobre el amor, porque sucede con facilidad que un obstáculo momentáneo no puede batallar contra una fuerza infinita.

Por otro lado, Scheler tiene muy en cuenta que el amor y el odio no son una respuesta ante el modo en el que prefieren los seres humanos, sino que son mucho más. Entendía que tanto amor como odio están ligados al mundo de los valores afectando a dicho mundo, así lo expresa:

En el amor y el odio nuestro espíritu hace algo mayor que responder a valores ya sentidos y eventualmente preferidos. El amor y el odio son más bien actos en los que el reino de los valores (a cuya existencia se halla ligado también el preferir), que en cada caso es accesible al sentir de un ser, sufre una ampliación o un estrechamiento. (Scheler, 2003, p.36)

Scheler no quiere decir que el amor tenga la capacidad de crear valores nuevos ya que estos son independientes de cómo se organiza la estructura del ser humano a este respecto. En realidad, esa ampliación refiere a la posibilidad de percibir nuevos valores que antes habían sido ignorados. De este modo, se tiene en cuenta otra característica que también tiene relación con esa potencia infinita, a saber: el amor tiene la capacidad de permitir amar de forma consecutiva. Cuando se ama algo con mucha intensidad o con

serenidad, (mientras el amor esté actuando será suficiente) el ser humano encontrará cosas valiosas con las que relacionarse, pero estas estarán conectadas a otras y el mundo del valor comenzará a crecer. Se deriva, por tanto, que del amor puede llegar a amarse todo lo que puede ser objeto de amor, y puede odiarse todo lo que es objeto de odio de manera ilimitada.

¿De qué forma puede llegar a reflejarse este tipo de estados? La personalidad ofrece multitud de ejemplos: aquellos que intentan buscar siempre una solución o una posibilidad alternativa hasta a los que nunca les será suficiente ningún cambio para permanecer odiando aquello que detestan restándole valor al mundo. Si el amor tiene tanto poder y se ha caracterizado con tanta fuerza ¿podría llegar a contagiarse? En cierto sentido podría decirse que sí. Sin duda, el amor manifestado en una persona está estrechamente ligado a su *Ordo Amoris*, pero puede llegar a influir en otros individuos. Ante una buena acción de caridad sucede que otros se animan a seguir las mismas acciones, porque las acciones de una persona que experimenta el amor desde lo más profundo de su núcleo existencial pueden percibirse por los que le rodean. Por ello cabe la posibilidad de despertar en otros el sentimiento del amor.

Por otra parte, cuando se ama se hace referencia a un tipo de actitud específica que poco tiene que ver con un mero comportamiento de preferencia. Cuando el amor se encuentra presente lo que aparece es amor hacia algo valioso y no simplemente a un valor, Scheler (2003) lo expresa de este modo: “No amo un valor, sino siempre algo que es valioso” (p.45). El objeto del amor despierta algo en el ser humano que le produce felicidad y es por este motivo por el que se vuelve valioso. Teniendo esto en cuenta se pretenderá preservar este tipo de conexión y es ahí donde actúa lo que se ha denominado carácter transinfinito del amor.

Es importante recordar que no existe una necesidad de vinculación social o de cualquier tipo con el otro para que se dé el acto de amar, porque el amor está orientando, como se ha señalado, a los valores, de modo que no es sustancialmente importante si otra persona los posee. Sin duda, se amará a aquellas cosas que estén relacionadas con dicho valor, aunque el acento viene marcado por el tipo de valor al que se tiende y no tanto al objeto que lo porta.

El amor hacia aquellos valores que se consideran valiosos da la potencia suficiente para perseverar en la búsqueda y la permanencia de estos. En este sentido, no resulta

radicalmente importante qué se ama, sino el hecho de amar en sí mismo. Por ello, no hay una jerarquía de tipos de amor más o menos valiosos o intensos, aunque sin duda algunos tienen unas características distintivas muy señaladas.

¿Cómo puede el amor ser el causante de este tipo de fuerza? Porque en el mundo siempre se dan relaciones con valores. Si se presta atención específicamente a aquellos valores ligados al amor, pueden encontrarse motivos por los que la existencia sigue su curso, o sea, formas de vida que merecen ser vividas por la presencia de cosas valiosas ligadas a valores conectados al amor.

En conclusión, el amor se vuelve una de las fuerzas más potentes y con mayor alcance que el ser humano puede experimentar. Ha podido llegar a creerse que el odio puede ser más poderoso que el amor, pero arrastra todo a su paso y sólo tiene deseo de aniquilación. Sin embargo, el amor es una fuerza productiva que amplía los horizontes del mundo. Ambos dan un impulso magistral para llevar a cabo sus propósitos, pero es interesante prestarle más atención al amor en tanto está dirigido a lo que se considera como “el bien”. No importa que el objeto de amor sea socialmente considerado como “malo”, porque lo que se plantea en este punto es la capacidad que tiene este sentimiento de producir incesantemente posibilidades y alternativas para mantener a buen recaudo y con la mayor cercanía posible el objeto de su amor. Los animales protegen su descendencia por instinto, el ser humano protege lo que ama más allá de su propia vida, porque son aquellas cosas que inundan de valor su existencia y la hacen digna de ser vivida.

5. Conclusión

A lo largo del presente trabajo no sólo se han señalado las principales características del amor y el modo en el que se manifiesta en la vida de los seres humanos, sino que también se ha tenido en cuenta los argumentos fundamentales que han ofrecido diferentes autores adicionalmente a las tesis de Scheler.

Se han presentado las influencias del autor para considerar los planteamientos que desarrolla en sus obras y el modo en el que el análisis fenomenológico desarrollado por Husserl ha influido en sus estudios. Se han tenido en cuenta, a su vez, los puntos fundamentales para comprender las bases de la fenomenología y algunos de los aspectos más relevantes de la figura de Husserl.

Por otro lado, el amor queda expuesto como una ordenación que determina la dirección en la que las personas se relacionan con unos objetos y no otros. En este sentido se ha profundizado qué entiende Scheler por mundo y persona, para tener en cuenta los dos elementos fundamentales involucrados en la aparición del amor.

¿Qué es el amor? Es la pregunta que ha vertebrado la dirección de las páginas anteriores, llegando a la consideración de entender el amor como un sentimiento en clave de actividad que tiende al perfeccionamiento de los valores de forma ilimitada intentado alcanzar la perfección que supone el valor supremo (Dios) mientras no exista nada que lo impida. Una tarea que, por otro lado, siempre estará por realizar y nunca se dará por finalizada. En este sentido también se ha reflexionado sobre la posibilidad de considerar el amor como una fuerza transinfinita que permita al ser humano avanzar más allá de los contratiempos que experimenta en su vida. El amor queda como una fuerza de superación, una actividad y no un mero sentimiento pasivo. Adicionalmente, se han presentado a su vez las críticas que Scheler realiza a la visión subjetivista del amor y, en general, del mundo emocional, concluyendo que el mundo del corazón tiene sus propias reglas sin significar que todo sea fruto de la pasión, lo desenfrenado y lo irracional.

Una vez caracterizado el amor en los planteamientos de Scheler apoyado por otras posturas afines que complementan y enriquecen sus tesis, se toma en cuenta las diferentes manifestaciones que puede adquirir el amor: desde el afecto, pasando por el eros, el amor a uno mismo, hasta la caridad, entre otros tipos de amor. Con esta caracterización se pretende tener en cuenta que el amor tiene características generales, pero su concreción en manifestaciones particulares hace aparecer nuevas consideraciones que resultan

fundamentales para este estudio. Además, se han explorado los diferentes trastornos que pueden sufrir estos amores, siendo el encaprichamiento, el resentimiento o el ego los más destacables respecto al *ordo amoris*. La manifestación oscura que presentan la mayoría de los tipos de amor acaba conectada, de alguna forma y de forma irremediable con una mala gestión respecto al ego, donde se genera una ceguera y un descontrol haciendo pasar por amor lo que en realidad es algo muy diferente.

En conclusión, se ha partido de los planteamientos de Max Scheler sobre el amor, teniendo en cuenta previamente las influencias sobre el autor de la escuela fenomenológica. Además, se han enriquecido sus planteamientos gracias al trabajo de otros autores que a su vez han reflexionado sobre la misma cuestión, con el objetivo de dilucidar y profundizar, al menos en la medida de lo posible, a qué se hace referencia cuando se habla de amor y la fuerza intrínseca que genera. En este sentido, se convierte en uno de los sentimientos más poderosos e importantes del ser humano, expandiendo su manifestación y moviendo a la acción a cada una de las personas que lo experimentan hacia la máxima (y posible) perfección.

6. Bibliografía

- Brentano, F. (1935). *Psicología desde un punto de vista empírico*. Revista de Occidente.
- Choza, J. (2016). *Manual de antropología filosófica*. Thémata.
- Fromm, E. (2016). *El arte de amar*. Paidós
- Gutiérrez, A. (2018). *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*. Thémata.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de cultura económica, México.
- Lewis, C.S. (2006). *Los 4 amores*. Rayo.
- Moreno, C. (2000). *Fenomenología y filosofía existencial. Vol. I. Enclaves fundamentales*. Síntesis.
- Pascal, B. (1986). *Pensamientos*. Planeta
- Pieper, J. (1980). *Las virtudes fundamentales*. Rialp.
- Platón, & Gil, L. (1983). *El banquete, Fedón y Fedro*. Labor.
- Sánchez-Migallón, S. (2010). La ambivalente posición de Max Scheler ante la ética de Franz Brentano. *Tópicos*, N°39, pp.45-75.
- Scheler, M. (1966). *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Nova.
- Scheler, M. (1996). *Ordo amoris*. Caparrós.
- Scheler, M. (2003). *Gramática de los sentimientos: lo emocional como fundamento de la ética*. Crítica.
- Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Ediciones Sígueme
- Torrez, S. (2016). *El concepto de intencionalidad en la fenomenología como psicología descriptiva: Brentano, Twardowski y Husserl*. Teseo.