

1 2ij 9

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFIA



EL FENOMENO DEL AMOR: UNA REFLEXION SOBRE MAX SCHELER

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADA EN FILOSOFIA

PRESENTA: ANA MARCELA MUNGARAY LAGARDA

COLEGIO DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y
LETRAS

1999.

270766

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*... y siento como un eco del corazón del mundo
que penetra y conmueve mi propio corazón
Rubén Darío*

EL FENOMENO DEL AMOR: UNA REFLEXION SOBRE MAX SCHELER

INDICE

INTRODUCCION	4
 PRIMERA PARTE: ELEMENTOS PARA UN ESBOZO HISTÓRICO SOBRE LA NOCIÓN DE AMOR	
Capítulo I: Antecedentes sobre la concepción de amor	
1.1 La concepción de <i>Eros</i>	9
1.2 La teoría platónica del amor	11
1.3 El amor y la amistad en Aristóteles	20
1.4 El amor cristiano o <i>cáritas</i>	25
1.5 Algunas conceptualizaciones sobre el amor en el pensamiento moderno	36
1.6 Algunas propuestas del romanticismo, siglo XVIII	47
Reflexiones sobre la primera parte	52
 SEGUNDA PARTE: MAX SCHELER UN PLANTEAMIENTO SOBRE LA NOCIÓN DE AMOR CONTEMPORANEO	
Capítulo II. Max Scheler	58
2.1 Sobre Max Scheler	60
2.2 La teoría del valor	64
2.3 La teoría de las emociones	72
2.4 El planteamiento fenomenológico	77
Capítulo III: El amor una esfera del mundo de vida	79
3.1 La persona, comunidades de vida y el principio de solidaridad	79
3.2 La expresión del resentimiento y la polaridad amor-odio	85
3.3 El sistema relacional entre las formas de la simpatía	89
3.4 El deslinde entre la simpatía el amor y el odio	93
3.5 Sobre las implicaciones del amor	96
3.6 Una defensa sobre la emoción	102
3.7 La estructura sobre la profundidad del sentimiento [identificación, reproducción y participación] afectivas	104
Reflexiones sobre la segunda parte	112
Capítulo IV: Una lectura sobre el amor contemporáneo a manera de reflexión final	122
Bibliografía	133

INTRODUCCION

El amor es una nostalgia profunda que lleva a desentrañar el pasado, en búsqueda de algún lugar donde se vislumbró un horizonte que definía este sentimiento.

Este trabajo busca explorar el tema del amor, en diálogo con Max Scheler, sin dejar de incluir en ese diálogo una aclaración del fenómeno del amor como perspectiva fundamental para pensar el mundo contemporáneo. Para esto es necesario ir a la historia de la filosofía como un espacio donde los filósofos polemizaron y articularon diferentes planteamientos en torno al problema del amor junto con los grandes problemas de la filosofía.

En el análisis de los distintos planteamientos filosóficos sobre el amor, se pueden distinguir al menos dos horizontes de interpretación. Por una parte la concepción del amor que no suprime la realidad individual ni la autonomía de los seres que se aman, sino que es una acción que tiende a reforzar esta independencia y autonomía mediante un intercambio recíproco de sentimientos, servicios y cuidados. Este intercambio exalta la consecución del bien del otro como realización del bien para el que lo logra. lo que podría entenderse como una unión de intereses y no una unidad ni fusión entre los que se aman. Desde esta reflexión se supone un eje de relación entre seres finitos, que a través del amor reafirman su identidad, y se genera la posibilidad de una amplia gama de tipos y formas de relaciones amorosas que responden a una serie de intereses, propósitos, necesidades y específicas funciones emotivas, esta diversidad funda la base objetiva del amor.

En esta primera posición puede representarse el pensamiento amoroso de Platón, Aristóteles, San Agustín, Descartes y Scheler.

Por otra parte encontramos el planteamiento de que el amor expresa una unidad absoluta o infinita, o bien la tendencia y el deseo hacia esa unidad. En este sentido el amor no es un fenómeno

humano sino que pertenece a la esfera de lo cósmico, o de la realidad suprema. Que el amor se logre entre los seres humanos no es relevante en esta concepción, sino su constante aspiración hacia la identidad absoluta, el amor se entiende como pretensión del hombre entendido como finitud por identificarse e integrarse a la infinitud, realidad que lo asume y explica en su acción amorosa. Dentro de esta concepción el amor humano se encuentra destinado al fracaso y a la imposibilidad.

En la segunda propuesta encontramos a Spinoza, Hegel y a toda la tradición amorosa dentro del pensamiento romántico.

Una clasificación así si bien ilustra contenidos, no es suficiente para establecer el sentido del amor, en función de que antes o después se entendía de una manera u otra. Hay elementos en cuanto a la explicación sobre la dinámica amorosa que permanecen de común acuerdo en todos los filósofos y hay otros elementos que están en constante debate.

La noción del amor como un sistema de ascensión se compone de diferentes estadios. Constituye un camino que va desde de la realidad corpórea, primera fuente del amor; el reconocimiento de emociones o funciones compartidas sentimentalmente; reconocimiento y desarrollo de la profundidad sentimental, su dimensión espiritual; hasta el amor del amor, comprensión de su esencia, como dimensión última tanto de lo sagrado y de lo profano.

Estas etapas, fases, estadios o momentos del amor, se irán planteando a lo largo de la historia de la filosofía de acuerdo a diversos enunciados, sin embargo el elemento siempre presente es concebir lo corpóreo como inicio de la dinámica amorosa misma que se desenvuelve hacia estados espirituales donde cobra mayor complejidad.

Quizá una influencia de gran peso en la concepción contemporánea sobre el amor sea la expresada por el romanticismo, al concebir la imposibilidad en la realización del amor, el sufrimiento y

la ausencia como estados perennes del amor, incapacitaron al ser humano para la posibilidad de realización y reconocimiento del otro como sujeto amado.

En este punto es donde encontramos la razón de recuperar a Max Scheler. El cristaliza el deseo de la filosofía contemporánea de alejarse de este ideal romántico que ponía en las personas una imposibilidad de amar al otro, noción totalmente sublime y ajena al mundo de vida de las personas cotidianas.

Con Scheler, el amor pierde en cuanto a extensión cósmica y gana en cuanto a dimensión humana. Retoma del amor al prójimo la posibilidad de re-crear la relación cara a cara, de hacer del amor no sólo una vivencia objetiva, sino el principio de reconocimiento del mundo y del conocimiento. Con esto no hablamos de una ruptura radical sino de un replanteamiento complejo sobre la noción amorosa, a partir de la cual el amor será el centro que inicia nuevos diálogos con planteamientos añejos.

La propuesta scheleriana partirá de ver con nuevos ojos la esencia de las emociones que siempre han estado en el mundo, reorientando los antiguos planteamientos para argumentar la profundidad y legitimidad del sentimiento amoroso en el mundo.

Para lograr desarrollar la pregunta central de este trabajo sobre la concepción amorosa en Max Scheler como lectura del mundo amoroso contemporáneo requerimos mostrar algunos elementos históricos en la filosofía que le dan sentido al planteamiento amoroso scheleriano.

En la primera parte de esta exposición hacemos una elaboración del concepto de *Eros* en la filosofía antigua, incluyendo la reinterpretación que Platón hace de dicho concepto y la noción de amor en Aristóteles, entendida como *Filia*.

Asimismo elaboramos la noción de *Eros* frente a la de *Agape* reinterpretada en la filosofía cristiana para situarnos dentro de la noción del amor entendida como *Cáritas*.

En un siguiente momento se desarrollará la manera en que la filosofía moderna con Descartes, involucra la esfera de la razón. Mientras que Pascal, aunque también filósofo moderno, propone un orden preciso y único en donde se explica la razón amorosa y éste es el orden del corazón. Es al pensamiento pascaliano al que Scheler se adherirá como una parte central de su teoría sobre la emoción y la profundidad del sentimiento.

Hay una serie de antecedentes importantes sobre la razón y la naturaleza de los valores que son una inagotable fuente de polémica para nuestro autor, que constituyen la razón sobre la cual legitimar una defensa sobre la emoción y la creación de valores que hacen del individuo ser en el mundo. Así Nietzsche influye en la discusión scheleriana sobre la naturaleza de los valores propios de la modernidad con la noción de resentimiento. Scheler problematizará sus posibles efectos sobre el principio del amor.

De Husserl, quien mayormente influyó en el pensamiento scheleriano, retoma no sólo la propuesta de volver a las cosas mismas como una actitud de reconocimiento sobre el mundo, sino que además la estructura fenomenológica como un recurso de conocimiento, que permite ir a las vivencias intencionales.

En Scheler, la referencia fenomenológica, se vuelve una actitud de conocimiento, una forma de apropiarse de la realidad y una tentativa de explicación sobre el mundo que conocemos, integrando con estos elementos una propuesta nueva: la de hacer de las emociones explicación de la razón lógica y lugar de afirmación del propio mundo de la vida.

La segunda parte de este trabajo, desarrolla la propuesta de Scheler, a partir de dos grandes temas: la presentación de su teoría del valor y los elementos de su teoría de las emociones, para posteriormente hablar del amor desde la propuesta conformada por el correlato del mundo de la vida y la noción de persona.

Así planteamos que el amor involucra su contraparte el odio; que en Scheler no hay forma de poder desligar estos sentimientos (vivencias) , porque ambos representan la profundidad del sentimiento amoroso. La polaridad amor-odio se relaciona con las formas de simpatía y juntos estos sentimientos permiten explicar la estructura de la profundidad de esta vivencia que finalmente conforma una razón sobre el mundo, para este fin se va desde la reacción, la identificación, la reproducción y la identificación de la acción afectiva.

Todos estos elementos nos llevarán a una reflexión final donde tratamos de recuperar no sólo que entiende Scheler sobre el amor, sino aquello nos deja como herencia en el ámbito contemporáneo, para pensar y vivir la experiencia amorosa desde su plenitud, como un fenómeno lleno de contradicciones y complejidades.

PRIMERA PARTE: ELEMENTOS PARA UN ESBOZO HISTORICO SOBRE LA NOCION DE AMOR

*El descanso del amor es una fatiga, su comienzo una enfermedad, su fin la muerte.
Para mí, sin embargo, la muerte por amor es una vida;
doy gracias por habérmela ofrecido.
Aquel que no muere de su amor no puede vivir de él.
Tristán*

Capítulo I: Antecedentes sobre la concepción de amor

1.1 La concepción de Eros

En el principio está Eros, dentro de esta concepción los griegos son el primer antecedente obligado, al preguntarse qué tipo de impulso daba el amor al hombre y qué procedencia tenía éste. Siendo tan grande su fuerza generadora inquietaba su conmensurabilidad y el vínculo que sugería entre el hombre y los Dioses.

En los griegos encontramos la noción de *Eros* concebida desde dos fuentes: por una parte desde las concepciones mitológicas y por la otra desde los intentos de racionalidad sobre las ideas del hombre.

En el análisis presentado por Xirau¹ hay un fondo común de religiosidad proveniente desde el Irán y la Península Indostánica donde la atmósfera espiritual que constituye todas las doctrinas y acciones de amar son mantenidas por tradiciones sacerdotales. Los mitos fundantes del día y la noche, a través de los cultos órficos resurgen en la doctrina de Platón y los pensamientos posteriores.

Este fondo de religiosidad sobre *Eros* abastece la cultura amorosa posterior a partir de un esquema del tipo siguiente "... el alma de naturaleza divina, se halla prisionera del cuerpo y de las

¹Xirau, Joaquín, 1940, *Amor y Mundo*, FCE, México, p.4

formas tenebrosas de la materia, la caída del alma en el mundo de las formas transitorias lleva forzosamente consigo un anhelo de liberación, un afán insaciable hacia las esferas de la luz. La concupisencia, el amor carnal, el apetito de las cosas terrenas, se interponen constantemente entre el afán y su término, y mantiene el alma en una lucha que provoca el dolor y la angustia”.²

De los relatos sobre las formas de honrar a *Eros* en la mitología antigua, hay una diversidad de genealogías, rituales de veneración, e incluso subordinación de *Eros* a otras divinidades.

El *Eros* cosmogónico, creador del universo vino a convertirse en dios del amor y eventualmente aparece como mito, dios y genio, de cualquier manera venerado por los pueblos de la antigüedad. A él se le otorgan atributos extraordinarios que le hacen dominar la inteligencia y la sabiduría entre los dioses y entre los hombres; así pues se expresa como el más bello de los dioses.

El mito sobre *Eros* fundador se diluye en un momento, acompañando a la diosa de la reproducción: *Afrodita* quien va tomando en la voz de *Pausanias*³ dos personalidades, equiparándose a dos tipos de amores que tratan de regir el universo.

La *afrodita* celeste en primer término representa la fuerza natural; la diosa surge de los despojos de *Uranos* arrojados al mar “... desde sus orígenes presidió entre los hombres y los dioses inmortales, los entretenimientos de las vírgenes, las sonrisas, las seducciones, el dulce encanto, la ternura y las caricias”⁴ Por su parte la *Afrodita* terrena proviene de una de las escapadas sexuales de *Zeus* entre los mortales, de ahí que esta *Afrodita* resulta más física que espiritual.

En *Afrodita* se concentran dos naturalezas del amor: a una le son dados los placeres físicos y a la otra le es conferido el logro de la excelencia y la pureza. De esta disyuntiva se funda una noción

²Ibidem.

³Platón, *El Banquete*, p 356

dualista en que los griegos abundarán para la expresión de su cosmogonía y sobre todo en la noción amorosa que se conoce sobre el mundo antiguo.

Si avanzamos en la expresión de las leyendas, las mitologías y los cantares épicos, es posible notar cómo la transformación de estos mitos ha sido lenta, y las cosmogonías protagonizadas por Eros, se vuelven cada vez más abstractas y simbólicas, sin embargo tienden a mantener un culto hacia el amor.

La propuesta platónica sobre *Eros* y la develación posterior que se hace de ella resume en mucho la diversidad mitológica y los intentos racionales por dar un sentido a la noción de amor.

1.2 La teoría platónica del amor

Dentro de la historia de la filosofía, podría decirse que Platón ha sido quien generó la primer teoría sobre el amor, su obra presenta una serie de acercamientos organizados sobre la naturaleza del amor, sobre todo en *El banquete* que resume gran parte de las ideas sobre el amor que generó el filósofo.

Platón en sus diálogos retoma los caracteres del amor sexual generalizándolos y sublimándolos, integrando la noción de cuerpo y alma.

El análisis sobre los diálogos de Platón referidos al juego amoroso que simboliza *Eros* se nos presenta de una gran amplitud, meta que rebasa este espacio, sin embargo retomamos que el amor en Platón es conciencia, insuficiencia, necesidad y a la vez es deseo de conquistar y conservar aquello que no se posee⁵

⁴Ibid, p.23

⁵Platón, *Fedro*, pp.623 ss.

En un segundo momento el amor se dirige hacia la belleza que no es más que el reflejo del bien y por tanto deseo del bien.

En una tercera inclinación el amor es deseo de vencer la muerte y es la ruta por la que el ser mortal intenta salvarse de la mortalidad, sin permanecer igual.

Platón se da a la tarea de distinguir tantas formas de amor como formas de la belleza, comenzando por la belleza sensible para terminar en la belleza de la sabiduría que es la más alta de todas y cuyo amor a la filosofía es el más noble.

La teoría platónica del amor se entreteje con la teoría del alma⁶; según la cual propone que el alma es la expresión de la vida, es la vía de trascendencia del hombre sobre la vida terrena dada su pertenencia con lo eterno, por esto es inmortal y la vida es su propia esencia. De esta concepción, es posible distinguir entre la realidad del alma simple e incorpórea, como un movimiento autónomo superior que vive y da vida; en contraparte la realidad corpórea que está restringida por su terrenalidad.

“Cuando el autor de las cosas hubo formado a su gusto el alma del mundo, dispuso dentro de ella el cuerpo del universo y los unió juntando sus elementos... Así nacieron el cuerpo visible del cielo y el alma invisible que participa de la razón y de la armonía de los seres intelegibles y eternos... formada de la combinación de tres principios, la naturaleza de lo mismo, la de lo otro y la esencia (intermedia).”⁷

⁶En los diálogos platónicos donde se abunda sobre la teoría del amor son principalmente en *El banquete*, *Lisis* y *Fedro*, sin embargo retomaremos las figuras sobre los mitos fundantes del amor subrayando *el primer y el último diálogo referido*. La teoría del alma es expuesta principalmente en el *Timeo*, a propósito de la creación del universo y de las cosas que existen. La selección sobre estos textos se fundamenta básicamente en la búsqueda sobre el proceso de asenso desde la realidad corpórea hacia las realidades espirituales, claves de pensamiento platónico que fundan un sistema de comprensión y discusión sobre el amor en Scheler.

⁷Platón, *Timeo*, pp.676

Este modelo que compuso el alma del mundo se fundió en un todo y fue dividido en tantas almas como objetos hubiera, para hacerlos participar de la esencia eterna y única, con este movimiento toda alma particular tendría el mismo origen en lo eterno.

Dentro del cosmos se explica

“... la naturaleza humana siendo doble, el sexo que más tarde sería apellidado viril, se impondría al otro, que unidos por una especie de necesidad a cuerpos que perderían y recuperarían partes sin cesar, experimentarían en primer lugar la sensación común a todos, resultado natural de impresiones violentas, en segundo lugar el amor mezclado del placer y dolor, y por último el temor, la cólera y todas las pasiones que siguen o se oponen a ellas, que los que las dominaran vivirán en la justicia y en la injusticia los que se dejarán dominar por ellas...una vez promulgadas estas leyes, y para no tener que responder sobre la maldad de estas almas, sembró Dios unas en la tierra, otras en la luna y otras en los demás instrumentos del tiempo”⁸

Estos breves pasajes sobre la teoría del alma expuesta por *Timeo* subraya la existencia en el cuerpo y las partes de que está formado; del alma como la contenedora de las miras y designios de la providencia, encerrando en ella los círculos divinos. En este mismo sentido la razón tiene su propia ubicación “ La razón que no es capaz de la verdad más que por su relación con lo mismo, puede tener por objeto lo otro igualmente que lo mismo, llevada como está en el seno de lo que se mueve por sí mismo sin sonido y sin voz.”⁹

⁸Platón, *ibid*, p.680

⁹*Ibid*, p.677

En el *Lisis*, los términos de amor y amistad pueden aplicarse indistintamente o con mayor precisión a las dos especies de amor: de concupiscencia y de benevolencia¹⁰, sobre esta reflexión no abundaremos, aunque la notamos como referencia a nivel de contexto sobre los contenidos posibles en la concepción clásica del amor.

Algo que nos deja *El Banquete* de Platón es la develación del mito y la comprensión de un *Eros* ambiguo, de cuya naturaleza se tienen varias versiones.

Del *Banquete* tenemos varios puntos donde la naturaleza de *Eros* es debatida, por una parte con la propuesta de Aristófanes:

“En otro tiempo la naturaleza humana era muy diferente de los que es hoy. Primero había tres clases de hombres, los dos sexos que hoy existen y un tercero, compuesto de estos dos.... Este animal formaba una especie particular y se llamaba andrógino, porque reunía el sexo masculino y el femenino; ...en segundo lugar todos los hombres tenían formas redondas, la espalda y los costados colocados en círculo... marchaban rectos como nosotros sin necesidad de tener que volverse para tomar el camino que querían... La diferencia que se encuentra entre estas tres especies de hombres, nace de la que hay entre sus principios, el sol produce el sexo masculino, la tierra el femenino y la luna el compuesto de ambos.....[en un momento frente a la insolencia de los hombres] Zeus se expresó: creo haber encontrado un medio de conservar a los hombres y hacerlos más circunspectos y consiste en disminuir sus fuerzas. Los separaré en dos, así se harán débiles.....”¹¹

Con esta idea de que el hombre existía en tres géneros. La división del andrógino fue efectuada a manera de castigo para disminuir su fuerza, de tal modo que Zeus los cortó en dos. Este mito marca la condición escindida del hombre, misma que le hace buscar al otro formulando que el amor es anhelar la otra mitad de uno.

¹⁰Ver esta discusión en Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, 1982, FCE, México p.377 ss.

¹¹Platón, *El banquete*, pp.362

Si bien la relación entre los hombres puede ser un recurso físico necesario para la reproducción, en la propuesta de los *Diálogos platónicos* este recurso nos muestra también nuestra condición dividida, sin embargo si se provoca una unión con otra persona no es suficiente para explicar la naturaleza del amor, que generalmente trasciende del contacto físico.

De la visión primitiva del hombre propuesta por Aristófanes puede derivarse una conclusión sobre el amor en Platón: "El amor es el deseo de la posesión constante de lo bueno"¹² de volver al origen, a la posesión completa del ser.

En este mismo diálogo del *Banquete* donde se discute la naturaleza del amor, Erixímaco expone su idea de que el amor no sólo reside en el alma del hombre sino en otros objetos y otras cosas donde se encuentra:

"La naturaleza corporal contiene los dos amores... el amor que reside en un cuerpo sano, es distinto del que reside en un cuerpo enfermo, y la máxima que Pausanias acaba de sentar: que es cosa bella conceder sus favores a un amigo virtuoso, y cosa fea entregarse al que está animado de una pasión desordenada, es una máxima aplicable al cuerpo... Me atrevo a asegurar que el amor preside la medicina, como lo cuentan los poetas y como yo mismo lo creo... Debemos distinguir cuidadosamente estos dos amores ... en todas las cosas divinas y humanas, puesto que no hay ninguna en que no se encuentren... La ciencia del amor en el movimiento de los astros y de las estaciones del año se llama astronomía... todas las comunicaciones de los hombres con los dioses, sólo tienen por objeto entender y satisfacer al amor, porque todas las impiedades nacen de que buscamos y honramos en nuestras acciones no el mejor amor sino el peor, faz a faz de los vivos... Lo propio de la adivinación es vigilar y cuidar de estos dos amores. La adivinación es la creadora de la amistad, que existe entre los dioses y los hombres, porque sabe todo lo que hay de santo e impío en las inclinaciones humanas... en general el amor es poderoso y su poder es universal, pero que cuando se le consagra al bien y se ajusta a la justicia y a la templanza, tanto respecto de nosotros como respecto de los dioses, es cuando manifiesta todo su poder nos procura una felicidad perfecta..."¹³

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibid*, p.360-361

Esta dualidad planteada por el médico es compleja porque implica dos tendencias y dos condiciones de amor, por una parte según se trate de un cuerpo en posibilidad o imposibilidad de amar y por otra un amor que tiende a integrarse a un cosmos que enamora y motiva a los cuerpos terrenos a fundirse en este todo. Esta dualidad presenta ya las tendencias de trascender la corporeidad en pos de la exaltación de las posibilidades del espíritu virtuoso.

Sócrates presenta su propia versión sobre la genealogía de Eros y pone en voz de Diotima¹⁴ una revelación sobre su naturaleza.

Este mito hace del amor una especie de infradios o superhombre, derivando su genealogía de la relación entre un dios y una mortal. En este sentido es hijo de Poros y Penia. El contexto en que es engendrado Eros, es en el día del nacimiento de Afrodita día en que los dioses tuvieron un banquete para celebrarla. Entre los comensales se encontraba Poros, el cual embriagado decidió disipar los excesos de la bebida, en este trance lo encontró Penia quien rondaba en torno al festín en busca de algunas sobras hostigada por el hambre y la necesidad, aprovechó la oportunidad frente a ella y se acercó a Poros, de esa oportunidad surge Eros.

De tal genealogía deriva Sócrates en voz de Diotima la condición del amor en tanto Eros: “De su madre, Penía, tiene en primer lugar, el andar siempre en apuros, y por su apariencia no es nada delicado y bello, anda siempre enjuto y famélico, sucio, desclazo y herrabundo, eterno durmiente al raso....de su padre en cambio, tiene el andar siempre al acecho de lo bello y lo bueno, ser valiente, perseverante y arrojado”¹⁵

¹⁴Diotima, sacerdotisa originaria de Mantinea personaje citado por Sócrates en el *Banquete* p370ss. figura como personaje misterioso y legendario, la referencia se hace para investir el mito de autoridad y sabiduría.

¹⁵*Banquete*, p.372. Puede verse al propósito el análisis que hace Gómez Robledo, *Op cit*, pp. 400 ss.

Como una herencia que combina estos rasgos, *Eros* transita en los ámbitos intermedios que simbolizan al amor, anda en pos de las cosas bellas y buenas por carecer de ellas. El intermedio que sustenta al amor se sitúa entre lo mortal y lo inmortal. A los entes de esta especie se les conoce como demonios, la función que les compete a éstos en voz de Diotima es el de ser intérprete y mediador entre los dioses y los mortales, llevan al cielo las súplicas y los sacrificios de los últimos y comunican finalmente las órdenes de los dioses.

En el *Fedro*, se presenta una reflexión sobre como el amor sensible puede resultar amor de sabiduría o llegado el caso de filosofía, aquí se inscribe la noción del delirio erótico que puede convertirse en virtud divina que aleja al hombre de los modos de la vida común y lo lleva a la difícil búsqueda del amor. Asimismo el *Fedro* presenta el amor como locura, como algo turbulento y agitado, Platón denomina la divina locura y le hace comparable con toda inspiración creativa. De la locura pueden derivarse dos clases, primero como patología y enfermedad humana y en segundo término puede entenderse como una ‘liberación divina del alma del yugo de la costumbre y la convención’¹⁶

La búsqueda de lo bueno como postulado platónico, nos sugiere varias elaboraciones, considerando que el hombre es deseo, el hombre es un movimiento constante hacia la adquisición de lo que cree bueno; el hombre como movimiento sin fin hacia la búsqueda de lo bueno, finalmente llegaríamos a la idea de que toda actividad humana se encontrará motivada por el amor.

Siguiendo la idea de Platón, se cree que todo y no sólo el hombre tiende hacia el bien, el universo entero se vería constantemente movido por el amor lo que podría dar lugar a pensar en un universo enamorado que a su vez enamora, como el principio de la dialéctica amorosa.

La propuesta platónica sobre el amor contiene varios elementos que problematizan el fenómeno amoroso:

Toma contenido la propuesta de Diotima sobre la dialéctica erótica¹⁷ que invita a contemplar un proceso amoroso que en sentido estricto trata de pasar de una etapa a otra con la cancelación de lo que queda atrás en el acto de superarlo, pero conservando al ser resumido en una forma superior.

La dialéctica erótica representará una expresión de la educación estética que va de la belleza aparente a la belleza espiritual y profunda, esto se consuma a través de un paso que implica una descentración de la belleza individual y se convierte en una especie de principio de espiritualización del amor, dado que la belleza sensible en su carácter universal no puede ser objeto de posesión física sino de goce estético.

Por otra parte la presentación del Eros, de acuerdo a Nygren¹⁸ ofrece la posibilidad de pensar que en éste se concentraban la inquietud religiosa y las tendencias idealistas de la decadencia de tal manera que se generaba un ambiente espiritual a partir del cual se pensaba al problema de la religiosidad como la cuestión más importante de la vida humana, en ese momento.

En un sentido análogo el amor desemboca en un deseo de procrear porque ésta es una forma que tienen los mortales de perpetuarse. En el peldaño máximo de la escala espiritual el amor del filósofo es el que más acerca al ser humano a la inmortalidad.

Hay en Platón un acorde de cuatro elementos que es necesario articular:

La idea de un proceso dinámico; un estado de separación; una unidad suprema que no consiste en unión sino en reunión y finalmente el restablecimiento de una unidad previa.

¹⁶Platón, *Fedro*, 642 ss.

¹⁷Gomez Robledo, *Op. cit.*, comenta la dialéctica erótica propuesta por Diotima pp. 403 ss.

El amor es el esfuerzo dinámico que hace el alma para lograr la unidad con la fuente de su ser por restablecer un estado de plenitud del que fue separada al descender al mundo material.

En el amor platónico “hay una paradoja fundamental por debajo de todas las dificultades que plantea. En la naturaleza todo está motivado por Eros, pero nada puede en realidad gratificar su amor dentro de los límites de la propia naturaleza. Esta es la razón de que el verdadero amante platónico tenga que ser filósofo”¹⁹

De acuerdo con Xirau (1940) de este principio de movilidad fluyente y caótica devienen una serie de etapas purificadoras: 1) el amor que se funda en la inclinación y apetito de los cuerpos bellos; 2) el esfuerzo mediante el cual el alma pasa del apetito insaciable de los cuerpos bellos a la unidad de su forma; 3) de la contemplación de los cuerpos bellos y de la belleza implícita en su temporalidad para el amor espiritual de las personas, ve en la belleza de las almas una realidad y un valor más altos; y 4) la belleza absoluta, eterna que ignora la generación y la destrucción, el crecimiento y la disminución en sí misma y por sí misma. De ella dependen y participan todas las cosas bellas, la belleza eterna se revela como el motor último de todas las cosas que devienen y cambian.

Una idea necesaria para visualizar el término del amor, viene desde la propuesta filosófica de Platón con la teoría de las ideas innatas, la cual en términos generales propone que el alma es inmortal, ha nacido repetidas veces; de tal modo que ha visto todas las cosas, no hay nada que no haya aprendido, por esta razón le es posible recordar sobre la virtud y sobre todas las cosas que conocía antes.

¹⁸Nygren, Anders, *Eros y Agape*, 1969, Barcelona, pp.154 ss.

¹⁹Singer, Irving, *La naturaleza del amor*, Siglo XXI, México, 1992, p 103

Formalmente Platón expuso el mito de la *anamnesis* en el Menón, como puntal del principio de que el alma es inmortal y puede recordar en determinadas circunstancias lo que sabía al principio de su existencia.

La noción del bien supremo es en Platón el motor que lleva al hombre a buscar dentro de sí, la oportunidad de trascender su morada corpórea. De esta noción de bien supremo que tiende a la búsqueda de la unidad previa, es como se logra el enlace con la concepción del amor en Aristóteles y la posterior concepción cristiana.

1.3 El amor y la amistad en Aristóteles

Para Platón el amor básicamente implica el deseo de poseer el bien, el deseo de aspirar a él, de trascenderse a sí mismo y de aspirar a la perpetuidad. Aristóteles retoma esta tradición al considerar lo bueno como lo que es susceptible de ser amado.

De la concepción platónica de Eros retoma y sistematiza que las cosas malas no pueden ser amadas, siguiendo la tradición de su maestro, quizá el paso que agrega y explicita es respecto al contenido de la realización del bien, que tendrá como objeto la incorporación del ser humano, como el motor potencial de aspirar al bien pero no en sí mismo sino con el otro, de ahí el valor de la amistad en Aristóteles, se vuelve uno compartido.

La *Ética a Nicomaqueo* de Aristóteles, presenta la idea del amor como búsqueda de lo bueno basado en la Amistad²⁰ así define lo que sería el objeto del amor, porque en su idea “no todo es amado, sino lo amable, y esto es lo bueno, lo placentero o lo útil. Pero como lo útil no parece ser

²⁰ Aristóteles, *Ética Nicomaqueo*, 1982, ed. Porrúa, México, pp 102 ss.

sino aquello por donde nos viene un bien o un placer, resulta que sólo el bien y el placer, son amables como fines”²¹.

Lo que en Platón es fuerza creadora de la vida espiritual, viene a constituir en Aristóteles el hilo conductor de la estructura del Cosmos y la fuente originaria de toda creación auténtica.

Aristóteles ²² enuncia tres motivos por los cuales se ama: Los que se aman por mutua y reconocida afección; los que se aman por la utilidad, no se aman por sí mismos sino en cuanto derivan algún bien el uno del otro; y los que se aman por el placer, porque el trato entre sí les resulta agradable. Desde esta diferencia entre las motivaciones para amar, deriva Aristóteles tres tipos similares de Amistad, de tal manera que ésta última es por excelencia la de los hombres de bien porque lo que es bueno y agradable es amable y deseable. La afección – amor- por su parte se asemeja a una emoción, la amistad a un hábito.

El análisis conjunto que hace Aristóteles entre el Amor y la Amistad, va dando atributos que si bien permiten un comparativo, pone en la afección un sentido efímero y equívoco al poder referir el objeto de la afección hacia los objetos inanimados, por el contrario la reciprocidad afectiva implica elección, y la elección procede del hábito... de tal manera que “ queriendo un amigo, quieren los hombres su propio bien, porque el hombre bueno que ha llegado a ser un amigo, se convierte en un bien para aquel de quien es amigo.” ²³

En el amor se unen la tensión emotiva y el deseo, no se puede ser invadido, sin haber sido conmovido en primer lugar por el gozo de la belleza pero este gozo no es por sí mismo amor, ya que este último existe solamente si se desea el objeto amado cuando está ausente o si se le anhela cuando

²¹ Ibid. p. 103

²² Ibidem

esta presente.²⁴ La noción de amor en Aristóteles no remite a un principio metafísico o teológico sino que se asocia con una ordenación finalista del mundo y se inscribe dentro de la teoría del primer motor inmóvil. Esta teoría surge de la necesidad de explicar la continuidad y el movimiento celeste. “El movimiento continuo, uniforme, eterno del primer cielo, el cual regula los movimientos de los demás cielos, igualmente eternos y continuos, debe tener como causa su primer motor... este primer motor no puede ser a su vez movido, ya que de otro modo requeriría una causa de su movimiento y esta causa otra a su vez, y así hasta el infinito, ha de ser pues inmóvil”²⁵ Este primer motor debe ser acto no potencia, si el movimiento del cielo es continuo en Aristóteles el motor de este movimiento es eternamente activo y por su naturaleza es acto absolutamente privado de potencia puesto que la potencia es materia, ese acto está también privado de materia: es acto puro que no tiene magnitud ni partes, es indivisible.

“...en el orden de los movimientos, Dios es el primer motor, en el orden de las causas Dios es la causa primera, en la que desembocan todas las series causales, incluida la de las causas finales”²⁶ Este primer motor es en suma el acto que propicia el movimiento, que atrae y seduce a las cosas hacia sí.

“...la cosmología aristotélica considera el movimiento en su aspecto más esencial como una realidad creadora, generadora de realidades...”²⁷

El amor en Aristóteles es la búsqueda de una bondad objetiva en el objeto, él no acepta el otorgamiento como fuente del amor; el bien objetivo produce amor.

²³ Ibid, p. 106

²⁴ Aristóteles, *Metafísica*. IX, 5. P. 122

²⁵ Aristóteles, *Op. cit.*, XII, 6.

²⁶ Aristóteles, *Op. cit.*, II, 2

²⁷ Xirau, J. *Op. Cit.* p.17

La amistad representa al otro que es apreciado, es asimismo la posibilidad de generar un bien mutuo y por tanto amor, los amantes platónicos si bien comparten la esfera terrena, cada uno aspira a trascenderse a sí mismo y a todo ser humano.

De esta idea podemos seguir que en la concepción de amor Aristotélica hay el elemento de la reciprocidad mutua, el regocijo con el otro, la amistad provee el modelo del amor. Un elemento presente en la concepción de la amistad es la noción de justicia que en mucho justifica la existencia de una comunidad moral. La amistad perfecta es un estado de justicia que hace posible que los hombres buenos tengan conocimiento del carácter unos de otros, acordándose mutuamente que el amor merece la virtud.²⁸

Al relacionar amor y justicia podemos apreciar que Aristóteles encuentra una falla en la relación pues regularmente el amor no guarda proporción con el mérito, la solución que enfrenta es la condena moral frente a lo que no debería ser así. Este punto podría ser otra línea de análisis sobre el sistema moral que rige a los hombres en la concepción griega aristotélica, porque no se sigue al menos aparentemente que sólo lo bueno merece ser amado, porque los malos actos y las malas conciencias quedarían fuera de la consideración moral o del juego armónico de la sociedad en que no todo es bueno ni amable.

Sin embargo el objetivo del amor es aquello que resulta bueno y en último caso es mejor amar que ser amado, porque el amor sigue en este filósofo un sistema de merecimiento, es decir que el amor es una respuesta al mérito externo.

Como mencionábamos, la teoría sobre el primer motor de Aristóteles denomina al primer cielo, cuyo movimiento le es comunicado directamente por el primer motor inmóvil, que es simple,

ingenerado e incorruptible.²⁹ Dentro de esta discusión sobre que es lo que propicia el movimiento, Aristóteles reconoce tres clases de seres y por tanto tres dimensiones sobre las cuales actúa el primer motor: lo que es movido, lo que se mueve y el término medio es un ser que se mueve sin ser movido, es un ser eterno de esencia pura.

El argumento seguiría a que lo deseable y lo inteligible generan movimiento sin ser movidos y lo primero deseable es idéntico a lo primero inteligible, de tal forma que el objeto primero de la voluntad es lo que es bello.

La fuerza del movimiento del ser inmóvil primero, sin tener voluntad propia alguna es el amor y lo que él sugiere es una acción que enamora, que atrae. Este acto imprime el movimiento a todo lo demás. De esta espiral inteligible el movimiento es una cadena que contiene la posibilidad de mudar durante un tiempo infinito las esencias finitas. La esencia primera, nos deja entrever por instantes fugaces la felicidad que no poseemos dada nuestra esencia finita, pero aspiramos a entrever esa fugacidad efímera como fuente de nuestra felicidad terrena como un reconocimiento de nuestra pertenencia con la inconmensurabilidad que es Dios.³⁰

“ En Aristóteles, lo mismo que en Platón, el ideal es una construcción interna de la estructura objetiva de las cosas, por tanto, no puede depender de un proceso de ‘génesis psicológica’³¹ sino del reconocimiento de las esencias primeras que dan sentido a la razón del mundo en el pensamiento antiguo.

1.4 El amor cristiano o charitas

²⁸ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 155

²⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1981, Col. Austral, p.267

³⁰ *Ibid*, p.269

³¹ Singer, Irvin, “El amor en el mundo antiguo”, 1992, Siglo XXI ed. p 120.

De la concepción helénica, representada básicamente por Platón y fundada en la noción de Eros, bajo los contornos sugeridos anteriormente, a la concepción cristiana del amor como *charitas* o *cáritas* encuentra se elaboración intelectual en el planteamiento de San Pablo y de San Agustín.

La noción de amor sustentada por el cristianismo en general retoma la concepción divina planteada por los clásicos por una parte: y la revelación proveniente de las escrituras del Antiguo Testamento por otra.

El análisis que hace Singer³² sobre el amor cristiano involucra cuatro elementos planteados a partir de cuatro conceptos griegos: *eros*, *filia*, *nomos* y *agape*.³³

Eros y *Filia* son la herencia que el cristianismo recibió de los griegos, de *Eros*, se mantiene la búsqueda que emprende el alma de su bien supremo; *Filia* procede de la concepción Aristotélica sobre la amistad perfecta, la filia cristiana traduce ésta como la fraternidad entre los hombres, la comunidad entre los creyentes, el vínculo entre Cristo y su Iglesia, entre Dios y el alma humana.

De la influencia judía, la nueva religión cristiana recibió *Nomos* y *Agape*, ambos provienen del antiguo testamento. *Nomos* es la idea del amor como rectitud, la aceptación de la ley de Dios, la humilde sumisión a su voluntad. *Agape* es el amor como creador de la bondad en el mundo.

Nygren³⁴ discute el conflicto entre *Eros* y *Agape*, quien parte del punto de que ambos conceptos resumen posiciones contradictorias dado el génesis que caracteriza ambas posturas, el concepto de amor cristiano no tenía punto de reconciliación con la visión pagana del mundo, de

³²Singer, I. *La naturaleza del amor*, 1992, Siglo XXI pp. 189-356

³³ En esta discusión se involucran estos cuatro elementos, sin embargo para nuestro esbozo sólo retomaremos, la noción de *eros* y *agape*, y eventualmente la noción de *filia*, debido a que queremos enfatizar la conceptualización de *cáritas*, como antecedente en el pensamiento de Max Scheler, y no abundar en la concepción amorosa cristiana.

³⁴Nygren, Andrés, *Eros y Agape*, 1969, ed. Sagitario, Barcelona.

hecho ambas visiones representan dos lógicas o dos puntos de vista que no pueden lograr una síntesis so pena de perder la claridad de sus formulaciones.

Nygren abundará en la oposición *Eros* y *Agape* dejando a un lado la discusión sobre *Nomos* y *Filia*, elección sobre la cual nos basamos para pensar en la concepción de *Cáritas*.

El Dios cristiano como el Dios aristotélico, lo atrae todo a sí porque es amor puro y universal. Por tanto todo amor tiene su origen en él, en la medida que nada podría amar si él no lo hubiera amado primero.

Dios contiene la belleza superior, la esencia misma de la bondad, él hace un movimiento perfecto donde no se desperdicia nada del amor que él genera, porque todo tiende a volver a él en su forma pura y perfecta.

El eros cristiano se vuelve un modelo de nuevos tipos de idealización erótica, si Dios ama todas las cosas por su propio bien, el hombre amará lo que le conduzca a su propia beatitud.

El amor se convierte en una razón intencional y sagrada, las imperfecciones del hombre se transforman en manifestaciones de la divinidad o de su tendencia a la perfección en la medida que participaban de la esencia divina.

En las *Confesiones* de San Agustín se describe como el ideal de Dios se va alejando del pensamiento del mundo antiguo. Proclamaba entre otras cosas, que la creación del hombre y la creación de todo, tiene su origen en una fuente infinita de amor y ofrecía el mandamiento de devolver amor por amor como el único medio suficiente para alcanzar la salvación. Las revelaciones que tiene San Agustín parten de su lectura sobre el Antiguo testamento y de las lecturas que hace de los escritos de San Pablo.

La síntesis que ofrece San Agustín de los viejos preceptos en aras de transformar sus contenidos místicos, es compleja en la medida que descentra del hombre la apropiación de las esencias motoras del mundo. Retoma de la filosofía griega la descripción del amor como la fuerza motivadora en el mundo como el esfuerzo por el bien máximo de que uno es capaz.

De tal manera que como Platón postuló que todo hombre amaba el Bien, San Agustín plantó además la afirmación de que todo hombre amaba a Dios, porque Dios es la bondad perfecta y es por su propia naturaleza la esencia de lo que es bueno.

La bondad es sólo uno de los atributos de Dios, el Dios cristiano existe y preconiza el poder supremo del universo, deja de ser un motor inmóvil como en Aristóteles y se convierte en persona, es una persona y una trinidad que habla y deja un mensaje objetivo en la tierra. El concepto de Dios cristiano se vuelve personal, es la manifestación de un tránsito más allá del mundo ordinario, que pone de manifiesto la existencia de un Dios a imagen y semejanza del propio creyente.

El cristianismo orienta la tradición de Eros hacia el amor a las personas, con San Agustín esto se logra reorientando el pensamiento hacia la formulación de la unidad con una divinidad que se le dan atributos de persona y finalmente la posibilidad de unidad con un ser último.

San Agustín distingue dos tipos de amor *caritas*, la caridad y *cupiditas*, la codicia. Por la caridad el alma regresa a su origen espiritual en Dios y por la codicia el cuerpo arrastra al hombre al mundo material.

Sólo la caridad o *caritas* será amor verdadero.

Este peligro de ascenso o descenso entre la caridad y la codicia será la dualidad heredada del platonismo que San Agustín incorpora al misticismo cristiano, en la idea de que el místico asciende hacia Dios a través de la autopurificación, es decir venciendo la codicia, este triunfo se expresa en un

orden metódico que tiene como meta una elevación preexistente. Los logros de la caridad tienen efecto cuando el alma se vuelve humilde.

El tema de las escalas como vía de ascenso hacia los estados místicos del alma, es un lugar común para los pensadores cristianos que tratan sobre el amor, esto hace que frecuentemente se distingan etapas de tránsito amoroso en el ascenso hacia el amor último que es Dios.

Un esquema sobre las etapas o grados del amor donde se vincula el amor humano y el místico puede ser el de Saint Victor³⁵: Cada etapa contribuye a explicar la siguiente; con la descripción de ambas se pretende mostrar que una relación humana es un simil deforme del amor religioso que todo hombre desea.

Esta visión concibe dos tipos de amor: el amor a Dios y la pasión carnal, tiene su origen en el planteamiento agustiniano entre la caridad y la codicia, pasiones del alma que fundan un sistema jerárquico donde el ascenso implica un sufrimiento y entrega profunda a las condiciones del amor último.

Desde la concepción clásica del Eros, con San Agustín se observa como se han reorientado la noción de Bien supremo en manos de la imagen de Dios como forma última del amor, sin embargo la noción cristiana del amor involucra al otro a través del término de *filia*. En este concepto se

³⁵Richard de Saint Victor, *Writings*, p.213 : En la primera etapa, cada amante pasará por lo que se llama felchazo, el amante está asombrado de la belleza de su amada. Está herido del corazón, asumiendo una cuestión del cuerpo. Cuando se llega al segundo grado, se ven anonadados los sentidos y la imaginación. El amante piensa y sueña a su ser amado, esta etapa marca el inicio de una dolorosa angustia y el amante se fija obsesivamente en el objeto al que está ligado. En la tercera etapa, el alma está cautivada, alejada de todos sus intereses, su subyugación es total, el amante pierde toda autonomía, el amor místico de tercer grado ocasiona éxtasis, totalmente subyugada el alma se traspasa a Dios. En el cuarto grado el amor va más allá del amor, de pronto la amada se vuelve insuficiente, en el amor humano el amante se da cuenta de que sus sentimientos se han enfermado, y rechaza el objeto obsesivo lo más que puede. En el amor místico el alma se separa de su amado, con el deseo de realizar la voluntad de Dios sobre la tierra, mientras se siente arrebatada por el abismo de la luz divina, en este momento el alma se rebaja para servir a Dios.

involucra una especie de igualdad idealizada, una amistad benevolente con todos y con todo lo que es importante en el universo.

La transformación del otro como lo que existe de forma importante en el universo, se da entendiendo que es una relación que debe extenderse a todos los prójimos y es traducido en un mandamiento universal “amarás a Dios por sobre todas las cosas” que no tiene conexión con las situaciones de hecho.

Al transformar las situaciones de hecho y crear una comunidad idealizada que no existe pero que deberá transformar a su vez a los hombres en hermanos; en el reino de Dios el amor al prójimo se convierte en la orden divina de no resistencia al mal “amad a vuestros enemigos”.

Los ejemplos sobre la primacía del reino de Dios, como elemento fundador de toda concepción amorosa desde el cristianismo son abundantes, porque ven en el hombre la expresión máxima de Dios, de tal manera que el amor al prójimo y el amor a Dios se funden hasta formar un concepto único y universal. San Agustín en su planteamiento sobre el amor insiste en que “ el amor fraterno entre los hombres no sólo deriva de Dios, sino que es Dios mismo”³⁶ de tal manera que amar a Dios significa amar al amor.

Una de las diferencias fundamentales entre el Eros platónico y el Eros cristiano es que en las fórmulas del amor cristiano se invierten literalmente los términos de la relación clásica que hemos sugerido, en términos de que el anhelo amoroso y la perfección asumida por la jerarquía suprema de *caritas*, opone a la dialéctica erótica criterios de dignidad y valor totalmente nuevos.

Las propuestas agustinianas son retomadas a lo largo de la escolástica medieval, como argumento que finca la unión de los hombres terrenos con la divinidad máxima, el amor se vuelve la

conexión posible con la totalidad, el amor es la vía que permite a un ser humano llegar a Dios, es decir lograr su unidad con Él.

El amor cristiano, adopta la postura aristotélica sobre la amistad e integra el pensamiento platónico sobre la amplitud y mística en el contenido del amor.

La escolástica no ve, el amor en sí mismo, sino como una expresión de la infinitud de Dios, el amor es producto de una inclinación natural que Dios ha puesto en los hombres; asimismo la expresión del amor es una vía para alcanzar la gracia de Dios y por ende es una manifestación Divina que muestra la naturaleza finita de los hombres.

El amor a las personas es un importante fundamento de toda religión cristiana en tanto principio, cuestión que en la teoría platónica no estaba claramente planteada.

San Agustín sostiene que el amor a las personas es la virtud suprema, el ideal máximo y la base de toda moral. Este autor enfatiza la precisión de que hay diferentes clases de amor para diferentes objetos. Tenderá a fortalecer el amor a Dios sin debilitar el amor al prójimo.

En este sentido Dios como el otorgamiento divino da pie a la noción de *Agape*, esta noción no viene sólo sino que se acompaña de *Nomos* y *Filia*, y responde a la conformación de *Eros*; el concepto de *Agape* idealiza el otorgamiento y en el cristianismo idealiza el amor. Es *Agape* quien precede al amor del hombre y lo realza, el *Agape* fundamenta la *Filia* y hace posible a *Eros*.

La idea de que el amor a Dios es primero, tiene lugar en el Antiguo Testamento; *Agape* tiene su origen en el pensamiento judío, a esto se agrega que el amor además de ser otorgamiento es ganado con honradez, de tal modo que el Dios judío era una persona amante que derramaba bondad sobre el hombre; el Dios cristiano era el amor mismo.

³⁶ San Agustín, *Confesiones*, L. IV, pp. 55 ss. L XIII; pp. 230 ss.

Lo que distingue a *Agape* de acuerdo a Nygren³⁷: es espontáneo e inmotivado, no es ajeno a la naturaleza de Dios, el amor como *ágape* no es generado por ningún deseo de un objeto. El ágape es indiferente al valor, trasciende la diferencia entre el bien y el mal. El ágape es creativo, lo que lleva a la idea de que el hombre recto no tiene en verdad ningún valor, salvo cuando ágape se lo confiere. Agape es el iniciador del compañerismo con Dios.

La presentación que se hace de *Agape* según la versión de San Pablo recalca que este amor no puede ser motivado por ningún acto del hombre. Reinterpreta el amor fraterno como la disposición a admitir a todos los seres humanos en la comunidad cristiana. San Pablo intenta incorporar la ley divina en un marco amplio de la fe cristiana, no rechaza el judaísmo sino que desea convertirlo, como él mismo se convirtió.

La rectitud en San Pablo es amor sagrado, sin embargo el hombre se ha de liberar de él al reconocer que existe un amor que es aún más sagrado. Con San Pablo se ha de renunciar a la ley judía en el sentido de que hay que trascenderla.

Este postulado se basa en la crítica que San Pablo hace a los judíos, en el sentido de que si bien actuaron correctamente al buscar la rectitud, se han equivocado al no subordinarla a la fe, lo que se traduce en la fe en Cristo como la encarnación del *Agape* es decir el otorgamiento divino.

Es posible creer en este sentido que las enseñanzas paulinas se basan en la reinterpretación del mandamiento que ordena al hombre amar a Dios con todas sus fuerzas, haciendo del amor a Dios sinónimo de la fe en Cristo, con este reordenamiento San Pablo cuestiona a la tradición judaica.

Una pauta de diferenciación respecto a la concepción de *Eros* entre el pensamiento platónico y el pensamiento cristiano puede sugerirse al abudar en la presentación de *Agape* de acuerdo a las

³⁷Nygren, Op. cit.

propuestas de San Agustín y de San Pablo. En el pensamiento cristiano *Eros* aparece degradado cuando se afirma la necesidad de la negación del amor al mundo y las cosas materiales, y se vuelve “la cárcel” corpórea que limita al espíritu en su ascenso hacia Dios.

Agape es una proyección religiosa del amor divino, su inspiración hace que los devotos traten de imitar a Cristo y llegado el momento puedan sacrificarse a sí mismos por el bienestar de los demás. *Agape* es la idealización del otorgamiento, no es sólo el amor humano sino que es el amor de Dios y en última instancia es Dios mismo.

Entre el *Eros* platónico y el *Agape* cristiano pueden encontrarse semejanzas porque ambos implican una bondad objetiva que trasciende el mundo empírico y explican todo lo que es contenido por el amor, la diferencia está en que el cristianismo agrega la idea de que el valor procede de Dios.

Sin Dios el hombre no podría otorgar nada y no habría nada que mereciera otorgamiento. El amor que propone el cristianismo es en último término demasiado, para pertenecer a la naturaleza del hombre, al idealizar el otorgamiento de esta manera el *Agape* llega al límite de lo maravilloso en la revelación de la divinidad última que es Dios. El otorgamiento de valor en el *Agape* cristiano, capacita al hombre para dar a otras personas. Para buscar la argumentación contrastante de estas dos concepciones del amor Nygren emparenta las diferencias entre *Eros* y *Agape*:

“Eros es deseo de adquirir y anhelo
Eros es un movimiento ascendente
Eros es el camino del hombre hacia Dios
Eros es esfuerzo del hombre, supone que la salvación es obra suya
Eros es amor egocéntrico
Eros pretende ganar su vida una vida divina, inmortalizada
Eros es la voluntad de obtener y poseer, depende de la carencia y la

Agape es ofrenda de sacrificio
Agape desciende
Agape es el camino de Dios hacia el hombre
Agape es la gracia de Dios la salvación es obra del amor divino
Agape es amor desprendido
Agape vive la vida de Dios y por tanto esta dispuesto a perderla
Agape es libertad de dar, lo cual depende de la riqueza y la

necesidad

Eros es el amor del hombre

Eros reconoce el valor de su objeto
y lo ama.

abundancia.

Agape es el amor de Dios

Agape ama y crea su valor en su
objeto.³⁸

De esta oposición, se pone en claro la naturaleza que puede ser atribuida al amor de acuerdo al punto de vista que se refiera, de ahí que como polos opuestos, el amor en estas dos vertientes resulta irreconciliable, ya que hace un modelo de explicitación de carácter excluyente.

Dada la presentación de estas dos expresiones sobre el amor, la síntesis que se persiga encontrará puntos ciegos donde no se puede reconocer y generar simultáneamente valor en el objeto de amor. De la exposición sobre *Eros y Agape*, y la mención de *Filia y Nomos*, debemos dar lugar a la presentación de la síntesis de *Cáritas*³⁹ ésta representaría el pensamiento medieval que intenta armonizar dos puntos de vista sobre el amor, basándose tanto en la noción de *Eros* como de *Agape*, Nygren en su análisis nos advierte que estos dos conceptos son inconsistentes uno con otro y necesariamente irreconciliables, de tal manera que la mencionada síntesis medieval no puede sostenerse.

Los escritos de San Agustín, adoptan de alguna manera la síntesis cristiana de *Eros y Agape*, y sus esfuerzos de integración se traducen en mucho en la doctrina de la Iglesia Católica.

San Agustín adopta la palabra *cáritas*, para expresar que no es ni *eros* ni *ágape*, sino una combinación de ambas, de tal forma que hace una mezcla de elementos que devendrán en subrayar que el amor es un todo complejo que ocupa un lugar central en el pensamiento del autor.

³⁸Nygren, Op. cit p.203

³⁹Nygren, Op. cit. p. 210

La noción de *cáritas* agustiniana se establece considerando que *Agape* está en primer lugar y que el amor de Dios precede y mantiene todo lo demás; al igual que San Pablo pondrá a *cáritas* por encima de todas las virtudes. San Agustín acentúa la prioridad de la gracia y la predestinación. En *Cáritas*:

Agape es la entrega para fortalecer al hombre en su esfuerzo por elevarse.

Eros, como elemento primordial pone la perspectiva de una criatura finita que pretende su bien supremo y lucha por alcanzar la libertad individual de acuerdo con su naturaleza, como el hombre es limitado, su amor puede desviarse de su objeto último fácilmente, con esto el hombre siempre corre el riesgo de perderse en la codicia, en el ámbito carnal.

Al *Agape* cristiano en la versión de San Agustín, le toca purificar a *Eros*. De tal modo que *Cáritas* en la versión de *Eros* o el amor humano a Dios, se transforma en algo que trasciende la humanidad y se convierte en parte de *Agape*.

La caridad o *cáritas*, se vuelve la virtud cristiana fundamental, y consiste en la realización del precepto cristiano de amor al prójimo tal como se ama a sí mismo.

San Pablo insiste en la superioridad de *cáritas* sobre las otras virtudes cristianas, es decir sobre la fe y la esperanza, en este pensador la caridad mantiene unidos a los miembros de la comunidad católica y la transforma en el 'cuerpo de Cristo', de tal manera que la noción de caridad se vuelve el lazo que mantiene al hombre con Dios.

Dentro del cristianismo se da un tipo de idealización máxima sobre el amor, el tipo de idealización donde Dios como suprema bondad crea el amor a las personas, no logra captar qué es amar a otra persona, hasta tal punto que hace imposible el amor a las personas, esta imposibilidad se manifiesta en los problemas acerca del objeto del amor, impedido por su naturaleza finita.

Una idea en torno a la cual se fincan las limitaciones del amor hacia las personas es en la reflexión sobre si es posible que un hombre que ama a Dios con todo su corazón, con toda su alma, con toda su mente y con todas sus fuerzas, tenga lugar para otro objeto de amor.

Qué pasa con el amor hacia las personas cuando sólo Dios merece ser amado?

Las concepciones místicas sobre el amor imperantes en el cristianismo y en la mentalidad escolástica, cambia el centro de la razón que se tiene sobre el mundo, asimismo aleja a los hombres de sí mismos, ya que tienden a encontrar su razón de ser en la idea de Dios.

Afecta a este hecho la idea de que impera sobre los hombres una preminencia de la noción de bien o la idea de la iluminación divina, donde la inteligencia humana se ve minimizada.

Este punto para nuestra reflexión es interesante porque podemos observar como el dinamismo del pensamiento que de cuenta de la naturaleza del amor toma diversas direcciones, y en esta postura encuentra siempre limitaciones para lograr su explicación.

En el ámbito escolástico las contradicciones entre la naturaleza del amor se resuelven a través de la fuerza Divina, “ Los hombres buenos usan el mundo a fin de disfrutar de Dios, en tanto que los hombres malos quieren usar a Dios a fin de disfrutar el mundo”⁴⁰

1.5 Algunas conceptualizaciones sobre el amor en el pensamiento moderno

En todo pensamiento filosófico anterior al Renacimiento y al racionalismo moderno, es común la noción del bien como la perfección del ser, como la oposición básica al mal, que se vincula a su vez con la participación al no-ser.

La negación de esta concepción conforma la mentalidad específicamente moderna donde por una parte se opone a la idea de que la realidad sea heterogénea y que cada individuo posee su

particularidad propia. Otra oposición, que marca el cambio de paradigma y que implica el pensamiento moderno, sitúa el sentido y la orientación de las cosas referido al pensamiento científico con valores universales.

La nueva orientación transforma el sentido de la unidad a partir de la noción de ser unívoco, las razones se vuelven una, que es fundada en la física y la matemática, es decir en el conocimiento científico.

El hombre razona y su esfera natural se da en la razón. Finalmente es universo que se concibe como una estructura compleja, dentro de la cual las partes se hallan al servicio del todo y viceversa. De tal modo, se funda la unidad del ser a partir de la razón científica de medida y de los imperativos de la razón.

En este contexto moderno se destaca la razón intelectual "...el nuevo ideal científico cifra su afán en el logro de la pureza de una contemplación intelectual exenta de toda perturbación sentimental y activa."⁴¹ La medida es el acto que la mente finca sobre el criterio de realidad, sólo el cálculo arroja claridad y distinción sobre lo real.

En este sentido el cambio es radical frente a un mundo que presupone como la base de la ciencia a la fe. "A un mundo en el cual todo era interesante sucede un mundo en el cual todo es indiferente. Lo que no lo es, aquello que ofrece diferencias peculiares, anhelos o alicientes, no puede ser otra cosa que apariencia pasajera e ilusoria, ilusión o espejismo... tras el universo antiguo y medieval y sus estructuras personales y orgánicas se halla un mundo uniforme e idéntico."⁴²

⁴⁰ Citado por Nygren 1972, en *Agape y Eros*, New Haven Yale Univ. Press. P. 506

⁴¹ Xirau, Joaquín, 1940, *Amor y Mundo*, p.48

⁴² *Ibid.* p.50

Hablar de modernidad en el pensamiento filosófico implica dar cuenta de un cambio de paradigma que descentra al sujeto de toda entidad última y lo arroja a la búsqueda de sí mismo mediante su propia afirmación en el mundo que le rodea, el argumento que le afirma es su razón y los criterios de cientificidad que le permiten el conocimiento válido y universal.

La nueva tendencia que marca el pensamiento moderno, es influida de manera importante por el pensamiento de Descartes (1596-1650) en él, el problema que subsiste en el conjunto de su obra es sobre el hombre, en este problema se agrega el de la recta razón. Su propuesta en torno al ‘método’ propuesto por las ciencias matemáticas es llevada hacia puntos donde sea posible alcanzar universalidad en el pensamiento

“... aquellos largos encadenamientos de raciocinios, simples y fáciles de los cuales se sirven usualmente los geómetras para alcanzar sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas de que el hombre puede tener conocimiento se siguen del mismo modo y que, con tal de abstenerse de aceptar como verdadera una cosa que no lo sea y que se respete siempre el orden necesario para deducir una cosa de otra, no habrá ninguna cosa tan lejana a la que al fin no se pueda llegar, ni nada tan oculto que no se pueda descubrir.”⁴³

Esto incide en señalar la posesión que tienen las ciencias del método y de la necesidad de buscar su aplicación universal, esto no sería posible si no se justifica su fundamento último que es la subjetividad del hombre como pensamiento o razón. El “método” debe conducir de una manera fácil al hombre, al conocimiento verdadero.

⁴³Descartes, *Discurso del método*, II p.

La frase de 'pienso luego existo', implica el supuesto de que yo soy una cosa que piensa, es decir un espíritu, un entendimiento y una razón.

Lo que es importante subrayar para nuestra reflexión sobre la naturaleza del amor dentro de este pensamiento filosófico, es el planteamiento donde sugiere que "el amor es una emoción del alma, producida por el movimiento de los espíritus vitales... al ser producida por los espíritus, el amor es una afección y depende del cuerpo".⁴⁴ El amor se distingue además, del deseo y deslinda los posibles contenidos del amor en cuanto a su esencia y no en cuanto a los efectos que produce.

Las pasiones se originan, secretamente en el seno del alma sin que el cuerpo participe, dentro de esta concepción espiritualista del alma, Descartes clasifica y distingue seis pasiones primitivas en el hombre, la primera es la admiración, de la que nacen la estima y el desprecio; siguen el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza. Centra en la admiración la causa de todas las pasiones, y las espiritualiza.

El amor es una pasión del alma, indefinible, pero cuyo mecanismo y naturaleza puede entenderse, porque es un acto consciente.

El amor en Descartes será en consecuencia, querer sólo lo que estimamos o valoramos, un movimiento del espíritu que es incitado a unirse de voluntad a los objetos que parecen serle convenientes.

En la idea de Descartes las pasiones del alma permiten llegar a una conclusión positiva en el campo de la moral. A través del examen de las pasiones del alma se da en Descartes un estudio sobre el ser racional humano, en el que tienen cabida armónica y jerarquizada un cuerpo y un alma individuales que contrarrestan sus acciones para el servicio de la razón.

El *Tratado sobre las pasiones del alma*, es la obra clave donde Descartes se ocupa no sólo del amor, sino del amor entendido como una pasión del alma, en esta obra dirige su reflexión a desmenuzar el origen de las pasiones y el lugar del cuerpo en donde son producidas y residen, para este fin identifica la glándula y los espíritus del cerebro que presentan al alma diversos objetos, que eventualmente se presentan unidos a a los objetos que provocan en ella ciertas pasiones⁴⁵

Hay en Descartes una tensión constante entre la voluntad firme y las pasiones débiles que nos arrastran y vencen. Las pasiones son actos conscientes que van descendiendo en su escala valorativa hasta llegar a las pasiones propiamente dichas, como son el amor y el odio.

El amor en Descartes conserva un rasgo de idealidad, pues lo funda en el conocimiento de la bondad del objeto deseado, el amor devendría así querer exclusivamente lo que estimamos o es valorado para nosotros. Un amor así sería concebido como concupiscencia en el sentido del deseo de placer, el placer se puede experimentar tanto por un bien espiritual como por un bien sensible.

La presentación de las pasiones básicas como el amor y el odio, sigue un dualismo de reconocimiento entre lo que es bueno como fuente del amor y lo que es malo como fuente del odio, este dualismo le lleva más lejos al presentar las pasiones como espirituales- activas y físicas- pasivas.

La abundancia descriptiva⁴⁶ sobre el amor y el odio, como emociones causadas por el espíritu, es parte de la sistematización que hace Descartes para detallar la dicotomía de la percepción cuerpo-alma y del juego que hace la razón sobre ellas.

Descartes, propone que no es necesario distinguir tantas especies de amor como objetos diversos se puede amar, pues los objetos amables que participan del amor son una emoción parecida.

⁴⁴ Descartes, *Las pasiones del alma*, ed. Aguilar, Argentina, 1981, pp. 107.

⁴⁵ Descartes, *Ibid.* 78

En contraste aunque el odio se oponga directamente al amor, no se distinguen en él tantas especies debido a que los males de los que la voluntad nos separa no se notan tanto como la voluntad que nos une con lo que deseamos.

El amor producido por el deseo en la idea de Descartes “el amor ocupa en tal modo al alma en considerar el objeto amado, que emplea todos los espíritus que hay en el cerebro en presentarle la imagen de ese objeto y paraliza todos los movimientos de la glándula”⁴⁷

Por tanto la noción del amor, es una noción que emerge de algún lugar del cuerpo es decir de la glándula pineal, como una forma de explicitar la naturaleza corpórea de las emociones asegurando con su análisis metódico la formulación de un sistema natural donde la razón contempla su dualidad cuerpo-alma.

Durante el siglo XVII, en general no es puesto en duda el fundamento sensible del amor, sino las formas que distinguen su naturaleza.

La discusión sobre la naturaleza del amor adquiere profundidad , porque deja de entenderse como un principio autónomo, como la fuente generadora de la armonía en el mundo. Puede ser una forma de establecer una escala desde el amor corpóreo, susceptible de ser dominado, hasta el amor último y sublime que contiene al hombre; el amor en el pensamiento moderno se vuelve una fuente de racionalización, como una forma de constatación de la dualidad cuerpo-alma y finalmente como elemento intrínseco del conjunto de las emociones que definen la naturaleza del hombre que pueden darle un sustento para entender su estar en el mundo.

⁴⁶ Ibid.. arts. 56, 79, 82, 107, 120 ss.

⁴⁷ Ibid. p. 118

A partir de Descartes, mientras se debilita el reconocimiento del carácter sustancial de la persona, propuesto por San Agustín, se acentúa la naturaleza de la relación racional, específicamente de autorrelación del hombre consigo mismo.

Un personaje sobresaliente para nuestra discusión sobre el amor es Pascal (1623-1662) quien preconiza el racionalismo y reconoce los límites que éste encuentra. De tal modo que no cree que el racionalismo pueda extenderse a la esfera de la moral y de la religión. En este campo la exigencia es una comprensión del hombre como tal frente a lo cual la razón es incapaz de hacerlo.

Pascal, miembro de la comunidad religiosa de la Abadía de Port-Royal desarrolló un retorno a las tesis fundamentales agustinianas, con quien reconoce que nuestras acciones son nuestras a causa de nuestro libre albedrío son también de Dios a causa de su gracia.

De Pascal viene la idea del orden del corazón, pues el mundo propiamente humano cae fuera de la razón. Los límites de la razón detectados por este autor son: en primer plano el de la experiencia, “ las experiencias que nos dan su inteligencia se multiplican de continuo, y como éstas constituyen los únicos principios de la física, las consecuencias se multiplican proporcionalmente”⁴⁸ las experiencias constituyen los principios de la física pero a ellas les corresponde el control de las hipótesis explicativas, cuando se formula una hipótesis pueden resultar varios casos: de la negación de la hipótesis se sigue un absurdo y resulta la hipótesis verdadera; el absurdo manifiesto sigue a la afirmación de la misma y la hipótesis resulta falsa; o bien no se logra derivar del absurdo ni su negación ni su afirmación, entonces la hipótesis se mantiene en duda.

⁴⁸Pascal, Prólogo al Tratado del Vacío, fragmento de 1647.

El otro límite de la razón se determina por la imposibilidad de deducir los primeros principios, “la imposibilidad en que se encuentra la razón en demostrarlos (los primeros principios) prueba, según Pascal, no la incertidumbre de los principios, sino la debilidad de la razón.”

El conocimiento de los primeros principios es seguro, esto trata de una seguridad que los principios obtienen del corazón y sus instintos no de la razón.

Los principios se sienten, las proposiciones se establecen por conclusión. El mismo se da a la tarea de estudiar al hombre por la necesidad de comunicación que no sólo implica a los otros sino sobre sí mismo. La discusión que va a entablar Pascal es relevante por el antagonismo que presenta entre el corazón y la razón, entre el conocimiento demostrativo y la comprensión intuitiva, lo que se conoce como la oposición entre el espíritu de geometría y el espíritu de finura. En el primero los principios son palpables, difíciles de ver y de difícil comprensión para el uso común, los segundos ven el objeto de un solo golpe y con una sola mirada, no por medio de la razón, el espíritu de finura no razona sino comprende, tiene como objeto el mundo propio de los hombres; mientras el espíritu de geometría tiene como objeto el mundo externo del hombre.

En el pensamiento de Pascal, destaca el análisis de la condición del hombre en el mundo, y se avoca en la tarea de alcanzar claridad sobre el destino propio del hombre, una claridad lejana de lo objetivo y racional, tendiente a lo subjetivo y estimulante.

De él pueden abrirse dos tendencias, una que establezca los límites críticos de la razón, y de la experiencia empírica, donde se cuestione el alcance de la acción racional del hombre en el mundo; por otra parte puede seguirse la propuesta del orden del corazón, donde el corazón es demasiado vasto, lo suficiente para explicar la subjetividad y la comprensión intuitiva sobre el mundo. Donde el corazón generará sus propias razones, su propio orden sobre el mundo, su propia lógica.

Las formas del pensamiento, en Pascal serán la única dignidad propia del hombre, la posición que lo situará entre el ser y la nada, considerando la inestabilidad propia del hombre de tal modo que se encuentra por encima de la nada, al menos en cuanto se encuentra por debajo del ser. Como parte de la naturaleza, el hombre se situará entre dos infinitos, lo que es infinitamente grande y lo que es infinitamente pequeño, ante esto se encuentra incapaz de comprender lo uno y lo otro, el desconcierto del hombre frente a la infinitud, lo llevará ante el ser y la nada, limitando sus capacidades entre estos dos extremos.

Por otra parte la propuesta de Spinoza (1632-1667) sobre el amor, parte de una clara identificación de que las pasiones son afecciones que experimenta el cuerpo, son asimismo de naturaleza material y pasiva, porque las padecemos; el caso de cómo las padecemos, les permite adquirir un sentido activo como acciones espirituales.

Spinoza presenta dos conceptos del amor: uno, donde el amor como toda otra emoción es una afección del alma y consiste en la alegría acompañada por la idea de causa externa, en este sentido Dios ni ama ni odia a nadie pues no puede verse tocado por ningún afecto; dos, existe además un amor intelectual de Dios, que es la concepción de todas las cosas como contenidas en Dios y como necesidad de la naturaleza Divina.

En su libro de la *Ética*, amplía la conformación de un sistema donde el amor intelectual es el único eterno y es aquél con el cual Dios se ama a sí mismo, de ahí se sigue el planteamiento de que Dios, en cuanto se ama a sí mismo, ama a los hombres y en consecuencia el amor es uno y lo mismo.⁴⁹ Finalmente la concepción del amor en este autor se refiere no a la experiencia humana sino que se convierte en el concepto metafísico de la unidad de Dios consigo mismo y con el mundo, por

lo tanto con todas las manifestaciones del mundo, entre ellas se encuentran comprendidos los hombres.

Spinoza, discute con la tradición racionalista sobre la ruptura de aquella unidad del ser que Descartes había planteado, con su idea de la separación de las sustancias, distinguiendo, la pensante, la extensa y la divina. Su idea de la realidad, es una sustancia única en su ley y es único el orden que la constituye. Vuelve a reducir a la unidad clásica el orden que Descartes había separado. Llevando en esta reducción la comprensión del mundo humano, las pasiones y la razón y todo lo que de ellas se deriva.

Spinoza, dedica una reflexión al tratamiento de las pasiones, de las cuales considera que son cosas que están dentro de la naturaleza, sometidas a sus leyes, y subsiste un principio básico en el cual cada cosa tiende a preservar su propio ser, y este esfuerzo de autoconservación constituye la esencia actual de la cosa misma.⁵⁰

Para el autor son insignificantes y relativas las valoraciones humanas, donde la naturaleza no tiene ningún fin y actúa por necesidad intrínseca, bajo el principio de autoconservación. Los valores del bien y del mal, son tales sólo en función a la naturaleza del hombre, la virtud en este sentido no es algo distinto de la naturaleza ni es opuesto a ella.

Las pasiones que no se dejan transformar en pasiones de la razón, son condenadas, estas son la compasión, la humildad, el arrepentimiento, la soberbia, la abyección, y el temor a la muerte.

⁴⁹ Spinoza, *Ética*, UNAM, México, pp. 131-223

⁵⁰ Spinoza, *Op. cit.*, III, 6,8

Spinoza es considerado un vitalista donde el pensamiento a la muerte entendido como temor es condenado por ser opuesto a quien desea ‘obrar, vivir y conservar el propio ser como fundamento de la búsqueda de la propia utilidad’.

El hombre que domina las pasiones, es el hombre libre, que ha comprendido la naturaleza de las mismas y se encuentra en condición de actuar independientemente de ellas. La alegría y la tristeza, vigorizan al hombre y le dan mayor realidad y perfección.

Este pensador que ha concebido a Dios, en su acción creadora y en su gobierno sobre el mundo, ha explicitado como meta en su obra filosófica, garantizar al hombre la libertad de sus pasiones. La libertad del hombre reside según Spinoza, en el reconocimiento de la necesidad.

Con esto determinará a la razón como necesidad, lo que hará un diálogo con distintos sistemas sobre el orden del mundo donde la necesidad, habrá de irse definiendo en función de otras realidades develadas por el hombre, asimismo la razón será planteada desde otros determinismos o fuera de ellos.

La profunda verdad de Spinoza en la idea de Scheler es que “la razón es incapaz de regir las pasiones, a no ser que ella misma se convierta en pasión, por virtud de una sublimación”.⁵¹

1.6 Algunas propuestas del romanticismo

Las propuestas del romanticismo referidas a la cuestión amorosa sobre todo las que caracterizan a la primera mitad del siglo XIX, versan en demostrar la unidad total de lo finito con lo infinito. El movimiento romántico se inicia en el final del siglo XVIII e integra la expresión del pensamiento filosófico, literario y artístico de la época. En ejemplo la poesía se vuelve análoga al

amor y el amor se cristaliza en un anhelo de lo infinito: de Dios, del universo, de lo eterno que puede extenderse y compartir su paz con las criaturas del mundo.

En este punto la expresión del romanticismo, sintetiza una amplia visión filosófica sobre la concepción del amor y su naturaleza. La predicación precisa sobre los contenidos del concepto amoroso a partir de la unidad entre lo finito y lo infinito, permite a los románticos fundamentar una teoría sobre el amor según la cual el amor mismo, aún dirigiéndose a cosas o criaturas finitas, ve o escoge en ellas las expresiones o símbolos del infinito.

El término romántico alude en un amplio sentido a sentimental y deriva del reconocimiento del valor que atribuyó a la expresión del sentimiento, este último como categoría espiritual que la antigüedad clásica había ignorado y despreciado. La ilustración del siglo XVIII, reconoció su fuerza; y fue retomada como planteamiento central entre los románticos.⁵²

El sentimiento da la base para el entendimiento de una razón como fuerza infinita que habita en el mundo y lo domina, constituye la sustancia misma del mundo.

Un principio básico del romanticismo es pues la infinitud, que es relativa a la conciencia, esta infinitud de la conciencia puede leerse de dos maneras una: como actividad racional que se mueve de una a otra determinación con rigurosidad, de tal manera que cada determinación puede ser deducida de la otra; y dos, a partir del caso de la infinitud de la conciencia que puede ser entendida como una actividad libre, amorfa, privada de determinaciones rigurosas, de tal modo que se pone fuera de toda determinación, en este sentido la infinitud de la conciencia es sentimiento.

⁵¹ Scheler, M. 1994, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires p. 103

⁵² Abbagnano, Nicola, 1982, *Diccionario*, FCE, México. P.1023

En el ámbito de las costumbres, el amor romántico va en busca de la unidad absoluta entre los amantes, en su identificación con el infinito, esta unidad o identificación sacrifica el sentido auténtico de la relación amorosa y su posibilidad de hacerla a base de una vida común.

El amor ha cobrado diversos significados que en muchas maneras legitiman la finitud del hombre y en muchas otras esta finitud genera muchas aporías donde esta naturaleza amorosa finita, se ve cautiva de sí misma.

La exaltación del amor desgraciado se ve reflejada en la poesía de los trovadores, estos idealizaban al amor producto de seres humanos idealizados con lo que cambian la relación del amor entre el hombre y Dios, sin embargo ellos reflejan el efecto de un ambiente dominado básicamente por el pensamiento religioso; los trovadores se consideraban cristianos, portadores del bien máximo es decir del eleogio sobre el amor puro y sublime.

Los trovadores exaltan el amor, como el *Eros* supremo, son portadores de la súplica reiterativa ante una amada que responde interminablemente que no, ellos reivindican el impulso del alma hacia la unión luminosa, más allá del amor posible en esta vida.

En este sentido el amor supone castidad y un ritual donde el poeta gana la atención de su amada a través de su homenaje musical, la amada escucha y concede una promesa de amor que les une como vínculo imposible de realización, sin embargo este vínculo será mantenido por el secreto, la paciencia y la resignación como símbolos de la moderación que habrán de tener frente al amor.

Los trovadores preconizan la noción de amor cortés y posteriormente el amor romántico donde se da un súbito desplazamiento de la idea del bien supremo hacia la idealización de la mujer, ella encarna una Eva bíblica, como posibilidad de encontrar un demonio al tiempo mismo en que es un ángel vía de expresión de la divinidad.

Un ejemplo de esto puede observarse en el *Tratado sobre el amor*, de Andrea el Capellán en donde se explicitan las reglas y condiciones en que es necesario entender el amor entre los hombres y las mujeres.

Explicitación de las reglas del amor⁵³:

1. El matrimonio no es excusa válida para no amar.
2. El que no siente celos no puede amar
3. Nadie puede estar comprometido con dos amores
4. Se sabe que el amor siempre crece o disminuye
5. Lo que el amante obtiene sin que lo quiera su compañero no tiene ningún sabor
6. El hombre sólo puede amar a partir de la pubertad
7. Los amantes deben guardar luto dos años
8. Nadie debe verse privado del amor sin una razón válida
9. Nadie puede amar si no es incitado por el amor
10. El amor siempre acostumbra a huir de la casa de la avaricia
11. No conviene amar a una mujer con la que uno se avergonzaría de casarse
12. El verdadero amante no desea otros abrazos que los de su amada
13. El amor divulgado raramente acostumbra a durar
14. Una conquista fácil hace el amor despreciable; una difícil lo hace valioso
15. Todo amante suele palidecer en presencia de su amada
16. El corazón del amante se estremece al contemplar de repente a la amada
17. Un nuevo amor destruye el anterior
18. Sólo la integridad moral hace a alguien digno del amor
19. Si el amor disminuye, desaparece rápidamente y raras veces renace.
20. El enamorado siempre está temeroso
21. El deseo de amar crece siempre con los celos verdaderos
22. Los celos y el deseo de amor siempre crecen al sospechar del amante
23. Poco duerme y come aquel a quien hacen sufrir sueños de amor
24. Toda la actividad del amante termina en el pensamiento de la amada
25. El verdadero amante considera bueno sólo aquello que cree que complace a su amada
26. El amor no puede negar nada al amor
27. El amante no puede hartarse de las caricias de la amada
28. La más pequeña sospecha, incita al amante a pensar lo peor de su amada
29. No suele amar el que sufre una pasión excesiva
30. El verdadero amante está continuamente obsesionado por la imagen de su amada
31. Nada impide que una mujer sea amada por dos hombres, ni que un hombre lo sea por dos mujeres

El amor cortés se caracteriza por la relación ideal que se da entre un joven soltero y una mujer casada, quien es regularmente de rango superior; elementos donde se centra la imposibilidad

⁵³ Extraído del *Tratado sobre el amor* de Andrea el Capellán, la fecha en que apareció este tratado esta en duda aunque es atribuida al siglo XII, este tratado es uno de los más antiguos que se conoce, y sintetiza de manera importante el

de consumir la unión; esto por una parte envuelve de poder a la amante y por la otra se vuelve el ingrediente que provoca el reto que rodea a la dama; esta es una relación típica cantada por los trovadores, donde se lamenta una relación amorosa llena de pasión y tragedia. Los escritos que novelan esta relación de pasión y tragedia amorosa son los de Lanzarote y Ginebra por una parte y Tristán e Isolda por otra⁵⁴ Estas dos parejas fundadoras del sentido trágico sobre el amor, simbolizan algunos caracteres de esta noción: el elemento del servicio de amor, servicio a la dama que con frecuencia se remite a la figura del dios amor, quien toma al enamorado a su servicio y le impone una conducta determinada; otro elemento es la noción de bravura que distinguirá al enamorado y que es inspirada por la dama amada.

Este tipo de amor da gran importancia a la belleza física, a la apariencia visible; la pasión entre los amantes resulta estéril, ya que no se da nunca entre estas historias el nacimiento de un hijo, el mayor logro de amor es llevar a los amantes no sólo a la imposibilidad de la cercanía sino hasta la muerte.

El amor cortés cantado por los trovadores, señala un cambio de pensamiento sobre las relaciones humanas, donde se sublima el amor entre el hombre y Dios; idealizando a los seres que aman por su gloria; esto influye en el predominio de la belleza física, lo corpóreo visible que da un nuevo o sentido al amor entre los amantes, que es idealizado, y que preconiza como característica la imposibilidad y la tragedia.

pensamiento amoroso y la necesidad de regular las relaciones entre las parejas dentro del marco de la moral cristiana, estas reglas son un marco pertinente para la comprensión del amor cortés.

⁵⁴Las referencias a estos escritos se encuentran en *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident*, Vol. 5 París, 1944-1963. En el caso de *Tristan en Prose*, aparece entre 1170-1180; *Lancelot en Prose* aparece entre 1220-1240. Para el caso de Tristan hay un texto de Thomas de 1175.

El desplazamiento que se hace de Dios como figura mística hacia el concepto de infinitud, como noción abstracta que envuelve lo divino; es la noción que marca una delimitación del ser terreno y finito, y su condición de imposibilidad . Eso representa un momento importante en que la concepción de Dios como explicación última requiere matices que provengan tanto de la fé como de la razón teórica.

La idealización de las personas, la divinización que se hace de la relación amorosa como fundamento de imposibilidad sobre el amor entre las personas nos dan una serie de ideas en las cuales se complejiza el fenómeno del amor.

X H

Reflexiones sobre la primera parte.

Tras este breve y referencial recorrido, la pregunta obligada es: porqué ir buscando en la historia de la filosofía, a los autores que se ocuparon de dar cuenta sobre amor?

Esto puede responderse a partir de la búsqueda sobre cuáles son los elementos que comparten en la reflexión sobre el amor y en que se distinguen los planteamientos y sobre todo subrayar la vigencia de este planteamiento en la filosofía contemporánea.

El amor es un sentimiento que lleva al hombre solo, a enfrentarse por una parte a la intuición de su naturaleza finita, a la necesidad de una relación con otros seres igualmente finitos; y por otra parte el amor en el sentido clásico es algo nos revela la existencia de Dios, o la esencia divina idea que permite justificar la búsqueda constante de lo bueno por parte del hombre.

La razón amorosa, que incluye una oscilación entre la naturaleza finita y la infinitud, así como la variada gama de posibilidades de conciliación entre estas esferas, en un amplio sentido decide el argumento existencial del hombre en el mundo, sin embargo no hay un argumento compartido de manera universal, que explique de manera contundente la naturaleza finita o infinita del amor, porque esta naturaleza siempre está en pos de definirse.

En este sentido lo que nos deja la tradición filosófica para definir al amor, implica el reconocimiento de un orden sentimental que da sentido al hombre.

Como en todas las ideas, el principio de una definición, implica en última instancia comprometerse con una postura, esto se afirma cuando creemos que el amor tiene un valor máximo frente a las cosas del mundo, y tiene múltiples manifestaciones en la historia, es una fuerza que hace posible explicarnos el mundo, y nuestra relación con los otros.

Como es bien sabido para enterarse bien de lo que son las cosas, hay que ir en busca de ellas, buscar el contraste entre unas y otras, ir a la peculiaridad de cada una.

De esta manera *Eros*, la representación mística del amor en un momento, nos ha dado metafóricamente la idea de un principio creador, la designación del más antiguo de los dioses: *Eros*, surge de Poros entendido como la abundancia y de Penia quien acoge la oportunidad y la carencia, de ahí que simblice un mito de la combinación de opuestos, que le permite salir de cualquier situación compleja, un ser fértil en recursos que convive simultáneamente con la carencia y la abundancia y que anda siempre en busca de las cosas bellas.

Eros en tanto que representa el amor, va sufriendo transformaciones, que le dejan participar de atributos diversos, es un principio mítico que permite dialogar a los filósofos, y revestir su naturaleza. A partir de *Eros*, se describe la disputa entre los católicos medievales por debatir, anular, replantear y finalmente sintetizar en un sentido de religiosidad, la concepción de este dios pagano con la tradición judaica del Antiguo Testamento, la fortuna en esta disputa es que todos los elementos se conservan, se replantean y se adaptan a una nueva temporalidad.

De ahí que *Eros* en su carácter de deseo, aspiración, afirmación de sí, necesidad de conquista sobre la inmortalidad, deseo de asenso hacia la unidad última; se relacione con *Agape* que simboliza el amor desinteresado y espontáneo, creador del valor de su objeto, que se dirige por igual al otro, que implica una vía de descenso de la divinidad hacia el hombre; esta mezcla de atributos dan pie a la presentación del amor como *Cáritas*, que supone casi un punto de equilibrio en la tensión que representaba la relación *Eros* y *Agape*.

Cáritas, representa la virtud cristiana fundamental, y es expresada por el pensamiento de San Pablo, San Agustín, Santo Tomás y Pascal, estos autores representan el pensamiento cristiano

occidental clásico sobre el amor. Cada uno de ellos va dando especial énfasis sobre las relaciones del amor, entendido como virtud, como un intento de valorar al otro, como un conjunto de etapas por las cuales se llega a la fusión con la unidad divina, o como en el caso de Pascal, como el reconocimiento de un orden vasto que tiene el corazón para tener sus propias razones para amar.

No ha sido menos vasta la tendencia racional por dar al amor un lugar dentro de las pasiones del hombre y situar su lugar fuera del corazón para situarlo en la glándula pineal, como es el caso de Descartes.

De esta propuesta el debate se amplía y complejiza porque el amor viene a tomar un lugar en el conjunto de las emociones, y sobre todo en el conjunto de las cosas que tienen valor, el problema del valor será una discusión aparte, porque es necesario acalorar qué es lo que tiene valor o cómo es atribuido el valor a las cosas sentimentales del hombre.

Un elemento común que podemos rescatar es que el amor en su fondo conceptual, da pie para una cultura amorosa que se basa en un esquema que parte del reconocimiento primero de que el alma es de naturaleza inefable, se encuentra prisionera del cuerpo y de las formas de la materia; el tránsito del alma en el mundo de las formas lleva consigo un anhelo de liberación, una tendencia hacia la luz, la necesidad de integrarse con una fuerza liberadora y superior a su naturaleza finita.

Este esquema se ve complejizado por la interferencia del apetito por las cosas terrenas, este juego entre el deseo de lo material y de lo espiritual provoca en el alma una lucha que genera dolor y tiende a superarse a sí misma, enfrentando sus limitaciones terrenas, lo que no implica necesariamente que lo logre.

El planteamiento del amor, implica dinamizar la emociones que definen al hombre en un juego de dicotomías donde se entrelazan el amor y el odio, el dolor y el placer, la tristeza y la alegría, el ser y la nada, el querer ser y el es.

Las ataduras del amor, serán superadas en la medida que se tienda a la renuncia total de las restricciones materiales de acuerdo al ideal ascético; o bien a la posesión y aceptación total de la vida con todas las irracionalidades que contiene como fuente de la virtud.

Respecto al recorrido breve que hemos perfilado en este argumento, podemos decir que en cada momento histórico, el amor ha cobrado su propio significado y su propio sistema para entenderlo. De la concepción mítica, sobre el *Eros* clásico en la cultura helénica hasta la postura cristiana sobre el amor como *cáritas*, hay sin duda elementos que una y otra vez son replanteados en la filosofía, ya sea para sustentar algunas concepciones del mundo o ya sea para debatirlas, concepciones mismas que se dan en el mundo de las emociones y sentimientos.

Para centrar esta serie de antecedentes, la noción de crisis en el mundo contemporáneo en cuanto a las ciencias del entendimiento, ha afectado a diversos niveles la tentativas de explicación del mundo, en el pensamiento que precede a Scheler, se habla de una cierta crisis que consiste en el hecho de que las ciencias se estructuraban con base a realidades, postulados y conceptos que la misma ciencia nunca llega a justificar, en este postulado desarrollado por Husserl y abrazado ampliamente por Scheler, se funda una seria crítica a la postura positivista, ya que ella no puede resolver las cuestiones que trascienden a la experiencia simple. La correlación sujeto-objeto y conciencia-mundo es la concepción de realidades que no son independientes, sino unidas esencialmente según las leyes apriorísticas, es un punto en donde toma sentido el análisis fenomenológico.

De Husserl pueden derivarse conceptos centrales como el concepto de intencionalidad que hace una referencia indirecta al objeto, mediado por un sujeto que se afirma o niega ante el objeto mismo. La fenomenología será un recurso que hace posible un cambio de actitud del sujeto frente al mundo que no es un supuesto incuestionable sino que representa una serie de vivencias posibles sobre el mismo, esto implica la descripción de lo que aparece, dando cuenta de la evidencia de la visión del sujeto que conoce. La expresión de la fenomenología permite mostrar aquello que está oculto pero que pertenece por esencia a lo que regularmente se muestra, de tal modo que constituya su sentido y su fundamento. Esto no implica la reducción de la existencia a la apariencia, sino la develación de la esencia misma de las cosas en el mundo.

Desde este planteamiento se han desarrollado varias líneas y tendencias de pensamiento a partir de la propuesta fenomenológica:

Una es desarrollada Nicolaj Hartmann, como corriente de la fenomenología interpretada en sentido rigurosamente realista; otra Heidegger que lo retoma como método para fundamentar su ontología, para quien la expresión de fenomenología significa primariamente el concepto de un método, no caracteriza el qué material de los objetos de la investigación sino el cómo.

Una vertiente más sobre este pensamiento es la propuesta de Max Scheler que desarrolla los aspectos emotivos y prácticos de la conciencia, misma que se vuelve nuestro centro de interés.

La discusión en torno al fenómeno amoroso, se ha alimentado a partir de la tradición filosófica, como una pauta para entender que el amor regularmente tiene relación con todas las cosas que genera el hombre, para este fin es necesario identificar los elementos que nos aporta cada uno para establecer un diálogo con Scheler, quien en términos generales propondrá que el amor es

recíproco y espontáneo, es una unión de intereses, de intentos y propósitos, de necesidades y de emociones.

El amor será una relación finita entre seres finitos, por tanto genera una gran variedad de formas de expresión. En Scheler, el amor gana en sustancia humana, y por tanto gana trascendencia; comparte con la tradición filosófica la noción del sistema de ascenso, desde la morada corpórea hasta la unidad máxima del espíritu; un elemento que distingue este ascenso es que el hombre se apropia de su propio sentido lo que reafirma la peculiaridad del amor.

SEGUNDA PARTE: SCHELLER, UN PLANTEAMIENTO SOBRE LA NOCIÓN DE AMOR CONTEMPORÁNEO

*Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales
que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones.
Scheler, Ordo Amoris*

Capítulo II: Max Scheler

A la manera de Scheler, “la filosofía propende hasta hoy hacia un prejuicio que tiene su origen histórico en la antigua manera de pensar. Y es este prejuicio una escisión, enteramente inadecuada a la estructura del espíritu, de ‘razón’ y ‘sensibilidad’”⁵⁵

La reacción a esta cita es el motivo para pensar en torno al amor, no como un producto de la razón, sino como un razonamiento profundo donde la sensibilidad tiene su propia lógica y sus propias razones para darle un lugar al amor en la vida del hombre.

Parecería entonces que nuestro trabajo, consiste en buscar la propia lógica de lo sensible, fuera de la razón propiamente dicha y dentro del pensamiento filosófico, sobre el concepto amoroso.

Max Scheler, se distingue en su análisis por un intento de sustraer la noción del amor, del ideal romántico de la unidad absoluta.

Este ideal romántico que define al amor, tiende desde el siglo XIX, a demostrar una unidad, es decir identificar la unión, la total identidad e intimidad de lo finito con lo infinito. En este sentido se hereda la idea de que los amantes son un ser pleno, compenetrados, que comparten en uno todo lo que les rodea.

⁵⁵ Scheler, Max, 1942, Ética, Tomo II, p.24

La noción de amor romántico ha permeado el mundo occidental contemporáneo para encarnar un sentimiento exaltado que tiende a hacerse infinito, en ese sentimiento se entrelazan el aspecto espiritual y sensual, hasta sublimar las uniones. Los conceptos de insistencia sobre el objeto amado, la inaccesibilidad y la ausencia fortalecen la noción de amor en este sentido.

El análisis sobre esta herencia, hará posible la comprensión sobre la noción de amor en términos de ruptura con la noción de unidad, haciendo marca en la tendencia a negar el supuesto del amor universal “ el amor y en general la simpatía en todas sus formas, funda la diversidad de las personas”⁵⁶

En el ámbito donde se discute sobre la noción amorosa, enfatizamos el pensamiento que va desde esta noción de unidad absoluta entre lo infinito y lo finito hacia una relación entre los hombres que no anula la realidad individual y la autonomía de los seres entre quienes se presenta, sino que tiende a reforzar sus mundos personales, el vínculo se establece mediante un intercambio recíproco emotivamente.

El amor en Max Scheler, es una relación finita entre seres finitos, susceptible de la más grande variedad de modos, de acuerdo con la variedad de intereses, propósitos, necesidades y relativas funciones emotivas que pueden constituir su base objetiva, y este es principalmente nuestro motivo.

⁵⁶Scheler, Max, 1928, Nature et formes de la sympathie, Payot, Paris, Parte I, cap. IV

2.1 Sobre Max Scheler⁵⁷

La vida de este filósofo se distinguió en la idea de Ortega y Gasset como un personaje destacado en el ámbito intelectual europeo.

Scheler, hace un intento por sostener diálogos de cuestionamiento profundo sobre temas añejos ya planteados, proponiendo una visión y un método de análisis nuevos.

De alguna manera se ha explicitado un criterio⁵⁸ para clasificar a los filósofos refiriendo al pensador en función de su obra y recíprocamente; esto es la contraposición entre aquellos autores cuyas obras expresan una problemática existencial, la explicitan y la comentan, frente a quienes, dentro de sus temas los desarrollan objetivamente con autonomía y sistema. Scheler en este sentido se ubica dentro de los primeros al igual que San Agustín, Pascal y Kierkegaard; el caso de los segundos se ilustra con Aristóteles, Descartes, Kant y Husserl.

A esta calificación puede agregársele una más que ordene a los filósofos de acuerdo a su posición respecto a su concepción amorosa, en este sentido podemos sugerir a los autores que plantean una concepción del amor como una unión absoluta entre finitud e infinitud versus a los autores que plantean al amor como una relación entre seres finitos; en ambos casos es importante situar a Scheler como un filósofo existencial que pretende entender al amor al margen de la idea de unidad absoluta, es decir dentro de la propuesta del amor como una construcción intersubjetiva cara a cara, con la posibilidad de trascendencia.

⁵⁷Max Scheler, nació en Munich, Alemania el 22 de agosto de 1874 y murió en Frankfurt en el mes de mayo de 1927, a la edad de 53 años.

⁵⁸Gomá Francisco, "Scheler y la ética de los valores" en Historia de la Ética, 1989, coomp. V.Camps, Ed. Crítica, Barcelona, pp. 298-326.

Quizá el punto donde podamos vincular el sentido de la herencia intelectual que retoma Scheler de Husserl, es frente al caso de los principios filosóficos que toma y analiza.

Se da a la tarea de reinventar el sentido de la fenomenología, no en su concepción de principios, sino en sus puntos de aplicación y reflexión sobre la naturaleza de los objetos filosóficos, de manera específica lleva la concepción fenomenológica hacia el análisis de las emociones.

La captación esencial y las esencias mismas no son lo mismo para ambos autores, “para Scheler, el volverse hacia las esencias tiene un sentido y un alcance metafísico, ajenos de todo punto al pensamiento fundador de la fenomenología”⁵⁹ Abunda sobre el sentido de las esencias, ampliando el margen de referencias poniendo al lado de las esencias pensables o significativas otras desprovistas de significados irracionales, esto es los valores.

Estas ampliaciones al pensamiento fenomenológico hacen de Scheler un filósofo peculiar, para quien sus disertaciones en torno al problema de los valores parten de la convicción de que las esencias además de participar de la razón participan de un algo captable sólo emocionalmente.

La intelectualización que hace Scheler del mundo parte de una gran admiración sobre el sentido de cada una de las cosas, reconociendo el valor que encarnan las cosas mismas.

Dentro de sus datos biográficos destaca su tesis de 1897, donde aborda el problema del sentido moral, anunciando dos ideas claves de su filosofía posterior:

“a) la autonomía de la moral, que ha de valerse por sí sola, en sentido literal; y

b) la necesidad de descubrir un órgano de la moral: el sentimiento de valor o axiológico (Wertgefühl) que intuye como objeto a unos polos objetivos de validez, los valores (Werte)”⁶⁰

⁵⁹Scheler, 1994, *El puesto del hombre en el cosmos*, ed. Losada, Buenos Aires, prólogo, p. 9.

⁶⁰Scheler, Max, 1928, *Nature et formes de la sympathie*, Payot, París, Parte I, cap. IV

Uno de los descubrimientos centrales de este autor es la explicitación de la confusión que se tiene al considerar el valor como algo que es, como una cualidad real, óptica, por el contrario para Scheler el valor es objeto intencional del sentimiento, y es conocido en su relación jerárquica respecto al resto de los objetos de su misma especie. Los valores no son, sólo valen o pretenden valer .

En el libro póstumo llamado *Ordo Amoris*, hacia 1916⁶¹ Scheler declara encontrarse inmerso en un mundo lleno de objetos sensibles y espirituales que conmueven profundamente su corazón⁶² esta sea quizá una declaración central sobre un principio de conocimiento que en Scheler fundamentará, no sólo la concepción del amor sino de la apropiación del mundo y sus valores. Esta propuesta había sido planteada ya en su *Ética*, donde analiza a dos autores que han superado el prejuicio de escindir las cosas de la razón y de la sensibilidad, estos dos autores son San Agustín y Blas Pascal. Este último es quien estimula a Scheler en favor del argumento del “orden del corazón” y de la “lógica del corazón”; con esta propuesta legitima la legalidad eterna y absoluta del sentir, amar y odiar.

La defensa sobre el argumento de Pascal va en contra de la interpretación de que sobre el orden del corazón se supone un espacio donde el corazón tiene sus propios motivos que el corazón no toma del entendimiento, por el contrario la interpretación que hace Scheler va hacia la idea de que el orden del corazón supone ya no la búsqueda de motivos sino que también ha de permitirse a veces, hablar al corazón, es decir al sentimiento ciego. Pascal acentúa que hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la razón, para esos objetos la razón es tan ciega como

⁶¹ Ibid, p 300

⁶² Citado por Gomá, Op. Cit. p.300 de Scheler en “Ordo Amoris”

pueda serlo el oído para los colores; este tipo de experiencia nos presenta objetos efectivos y un orden eterno que existe entre ellos.

De ahí que las observaciones que destacan sobre la apreciación del mundo según el análisis que hace Gomá⁶³ sobre Scheler, son las afirmaciones inclinadas hacia el mundo natural ‘nuestra morada terrenal’ que está constituido por objetos sensibles que nos conmueven, es decir que alteran nuestro corazón; con esto se acepta el supuesto scheleriano de que hay un intercambio emocional, más allá de las sensaciones elementales entre incitaciones y pretensiones de la realidad por una parte y el corazón por otra, al nivel de metáfora de la afectividad. En este intercambio puede haber varios resultados provenientes del juego que se da entre el orden y la jerarquía objetivos de las incitaciones y el orden subjetivo de nuestras inclinaciones e intereses.

“El orden del corazón es el *ordo amoris*, y la recta conducta, más aún, el mundo moral entero gira en torno a él.”⁶⁴

La postura de Scheler respecto al ordenamiento ético parte de una base crítica donde sería la ética entendida como la conformación de la conducta, que considera su condicionamiento desde el exterior social. Con esto propone que “la ética se refiere principalmente a la actitud general del hombre a su modo de sentir y de pensar a su *ethos* o escala de valores”⁶⁵ Con esto aborda el problema sobre si pudiera darse una ética absoluta, apriorística y emocional.

Antes de entrar a perfilar una noción de amor dentro del sistema scheleriano, hemos planteado algunos puntales de inicio para contextualizar su pensamiento.

⁶³Gomá, F. “Scheler y la ética de los valores” en Historia de la Ética, 1989, Coomp. V. Camps, Ed. Critica, Barcelona pp. 298-326

⁶⁴Ibid, p.301

⁶⁵Ibidem

En primer plano presentamos la propuesta sobre la teoría del valor, en un segundo momento señalamos los elementos centrales de su teoría de las emociones, en ambas propuestas encontramos un diálogo crítico con algunos filósofos de la tradición clásica donde se esclarece la naturaleza del orden del conocimiento. Sobre estos puntos la discusión se amplía hacia la formulación de la actitud fenomenológica como fundamento de lo que se conoce, para sentar las bases de la noción de amor en Scheler y por ende los puentes que ha establecido con el pensamiento contemporáneo.

2.2 La teoría del valor

Si los valores simplemente valen o pretenden valer no tienen cabida en la naturaleza como si fueran cosas o formas de ser de las cosas.

Lo primero que hay que identificar es de dónde parte Scheler, y con quién discute sobre el lugar que ocupan los valores en el mundo, para él el sustento de los valores se funda en un sistema complejo de polaridad, donde en un mismo acto se da un proceso de reconocimiento, de apreciación y preferencia sobre los valores que se observan en el mundo, pero los valores a su vez no están dados sino que son contruidos por un proceso histórico que le va imprimiendo singularidades a lo que es susceptible de considerarse un valor, sea cual fuere su naturaleza.

En Scheler el sentimiento es el órgano de los valores, este órgano resumirá el orden del conocimiento y la fuerza del amor que anima un movimiento de ascenso sobre la apropiación del mundo.

El tema de los valores en sí mismo se refiere a la actitud del hombre en términos generales; por el contrario los valores morales no tienen especificidad propia.

Los valores son una forma de organizar el ser de las cosas de acuerdo a la percepción subjetiva que se tiene de ellas, de ahí que puedan ser tan variados y que su naturaleza pueda estar siendo continuamente conformada.

“Los valores se pueden definir como cualidades objetivas, términos de un aprecio posible, que se dan o son portados por cosas, los bienes. No son inmanentes a su soporte como accidentes de algo, sino trascendentes a su portador. Como las esencias, los valores preceden a sus especificaciones y forman un reino autónomo y articulado sistemáticamente según grados de preferencia a priori”⁶⁶

Las características de los valores que por una parte contienen una polaridad de oposición, es decir a cada valor le es asignado su opuesto: su no-valor que son definidos por su portador o por el sujeto humano que los efectúa, por otra parte son jerárquicos, con esto se crea un lugar ordenado para las cosas de acuerdo a su nivel de importancia en una gradación objetiva.

El uso filosófico del término valor, comienza cuando su significado se generaliza para indicar cualquier objeto de preferencia o de selección, es en este punto donde sostiene una amplia discusión con los autores que han asignado valor a las cosas, en este caso es clave la discusión con la teoría de las ideas innatas platónica y con el principio de los valores universales propuesto por Kant.⁶⁷

En este punto la discusión parte desde la pregunta sobre si es posible que los hechos morales puedan ocultarse en la esfera de los valores ideales como lo suponía Platón, esfera que si bien puede ser exacta en un sentido de acuerdo, en otro sentido puede existir un contenido significativo ideal;

⁶⁶ Ibid, p. 306

⁶⁷ Una de las peculiaridades de Scheler es el desarrollo de su propio pensamiento a partir de una confrontación permanente con los resultados de otros filósofos, de tal manera que condensa y sintetiza vastas discusiones colectivas, que le permiten actuar como dialogante sistemático. Kant es una referencia constante a sus reflexiones, y es un puntal

los objetos pueden encontrarse en esa esfera o en alguna otra, con esto se pone en consideración de que una idea en general, indeterminada pueda determinarse gracias a que se le asuma en una significación específica, la discusión de fondo se remite al cuestionamiento de que los hechos morales son frente a la esfera de las simples significaciones, hechos de la 'intuición material' una intuición que no es sensible, para evitar con esta palabra la plasticidad del contenido.

El valor moral no es nunca el ideal de algo, lo que a su vez no sería ningún valor, desde esta postura Scheler piensa que el idealismo intelectual socrático-platónico ha cometido, el error de negar los valores bueno y malo como hechos positivos además de haber equiparado lo malo con el distanciamiento más lejano del sumo bien. Los valores en este sentido se dan en todos los grados del ser hasta donde puedan éstos distinguirse.

Respecto al análisis sobre las doctrinas de Platón, lleva a Scheler a cuestionar lo que en él será un error planteado en la filosofía clásica y reproducido por el pensamiento moderno, éste es la opinión de que se niegan los hechos independientes del valor en general y los valores morales en particular, siendo al mismo tiempo relegado todo el mundo de lo moral a la esfera de un reino conceptual no intuitivo.

La lucha moral no ha de decidirla el conocimiento de lo moralmente valioso sino la fijación de lo que ha de llamarse así, asimismo no ha de definirla la evidencia o la verdad sino la finalidad.

La peculiaridad de esta doctrina es constituida por la suposición de que no hay una peculiar experiencia moral, las palabras que refieren valores no son palabras y proposiciones que reproducen

un estado de cosas y se sitúan frente a él, sino que son meras reacciones de expresión de procesos sentimentales que efectivamente tienen lugar, pero no son estados aprehensibles.

Esta cuestión puede llevarse hacia la propuesta sobre el nominalismo ético que analiza Scheler en su *Ética*, donde afirma que nuestras estimaciones morales se rigen más bien por definiciones y convenciones implícitas y oscuras, por tanto en esta teoría las proposiciones del tipo esto es bueno o malo, no reproducen el contenido de una experiencia efectuada, sino que sólo expresan determinados actos de sentimiento o apetencia. Toda proposición que enuncia un valor o desvalor moral es en esta teoría la expresión de una apetencia o sentimiento respectivamente. La teoría nominalista reduce también el dar a conocer los juicios de valor, lo que expresaría en el fondo diversas formas de mostrar objetos.

Scheler destaca que en una gran parte del nominalismo ético, iniciado con la propuesta platónica sus argumentos no se distinguen de la filosofía nominalista, esto no sólo ha designado las leyes morales sino las leyes naturales como una ayuda para la ordenación más económica de los sentidos de nuestra percepción sensorial. “Cómo ha podido llegar el nominalismo a su doctrina de que los valores son simplemente signos que remiten a un dominio de hechos indiferentes axiológicamente, si no hubiera hechos que piensa poder explicar, sobre todo gracias a su concepción. Se trata del dominio de las *ilusiones del conocimiento moral* de toda suerte que en realidad se explican por la diversidad de sus intereses”⁶⁸

El nominalismo ético sólo puede hacerse comprender a merced de una teoría del valor objetivo, ahí reside su planteamiento erróneo que debe enfrentar una razón posible para todos los

⁶⁸Scheler, 1942, *Ética*, tomo I, p. 229

hechos que existen, explicación que no puede sumirla en una versión totalista, sino que reconoce su límite.

En otro sentido, sostiene el diálogo sobre la naturaleza de los valores, hasta llegar a Kant, cuestionando una de sus teorías fundamentales, esto es sobre su tesis de que toda ética material ha de ser también ética eudemonista, es decir una ética que considera como valor supremo el placer mismo o que reproduce los hechos e ideas de los valores bueno y malo al placer y el desplacer.

En el fondo Scheler cuestiona a Kant una insuficiente formación sobre la esencia de la vida emocional y de los valores. Y confunde la razón esencial del valor. “ él (Kant) cree sinónimos el hecho de tener valor una cosa y nuestra atribución de tal valor a la cosa en la forma de apreciación”⁶⁹

Cómo entonces fundar una ética cuando no se tiene en claro la noción del valor sobre la cual se está fundando. Para Kant, en la visión de Scheler, el hombre es un completo egoísta y hedonista del placer sensible, con este supuesto cualquier tipo de ética que fundamente sus explicaciones recurriendo a la vivencia emocional es para Kant, hedonismo, lo que está anulando de hecho la importancia de las relaciones entre la vida emocional y la asignación de valores.

Con Kant, discutirá ampliamente el problema de los valores a lo largo de toda su *Ética*, por que en él encuentra la síntesis para argumentar en favor de una esfera *a priori* sobre los valores y las emociones.

Para Scheler, la esencia de los valores morales, es considerarlos como objetos independientes y desligados de los procesos de su aprehensión real, que tienden a exigir el reconocimiento por parte de todos. “ Por consiguiente, no es posible llevar a cabo la negación de una experiencia moral

⁶⁹Scheler, 1942, *Ética*, tomo II, p.8

peculiar ni efectuar su aparente reducción a signos fabricados por uno mismo para indicar los procesos, carentes en sí de valor⁷⁰

En la base del planteamiento sobre una teoría del valor se encuentran dos puntos opuestos para reflexionar, por una parte se reconoce que el valor se hace presente al hombre, a sus actividades o al mundo humano que constituye su deber ser; por otra se plantea la necesidad de la independencia de los valores, de su establecimiento fuera de todo reconocimiento e indiferente en su estatus de referencia al mundo humano, en esta postura se le atribuirían a los valores un carácter de ser perfecto, de la unidad, la eternidad, frente a la multiplicidad y cambio de las manifestaciones empíricas.

Las tentativas de solución para asignar una naturaleza a los valores morales del hombre en el mundo han hecho historia.

Scheler en su propuesta, afirma que el sentimiento es una forma de experiencia cuyos objetos son completamente inaccesibles al entendimiento que es ciego a su respecto, como la oreja y el oído con respecto a los colores, esta forma de experiencia nos presenta auténticos objetos dispuestos en un orden eterno jerárquico que son los valores⁷¹

El valor es el objeto intencional del sentimiento, como la realidad es el objeto intencional del conocer, este objeto es aprehendido en su relación jerárquica con los demás objetos de la misma especie.

La intuición sentimental del valor es un acto de elección preferencial, que sigue la jerarquía objetiva de los valores, constituida por cuatro grupos fundamentales:

⁷⁰Scheler, Op. cit. 234

⁷¹ Scheler, M.1941, Ética tomo 1, Revista de OccidenteMadrid. Pp. 306

1) Valor de lo agradable y lo desagradable, que corresponden a las funciones de gozar y sufrir; 2) valores vitales que corresponden al sentimiento vital de salud o enfermedad; 3) valores espirituales, es decir estéticos y cognoscitivos y 4) valores religiosos.

Con esta propuesta scheleriana sobre el valor se confió la intuición del valor a una experiencia de naturaleza sentimental, sin embargo el tema de los valores no se agota, las críticas que le siguen adoptarán una base donde los valores asumen un juego relacional entre el mundo objetivo y la subjetividad del ser que conoce.

En este sentido y de acuerdo a una interpretación fenomenológica de los valores, Scheler asimila los valores a las esencias porque son también objetos directos de una intuición o sentimiento de valor.

Al designar el sentimiento como el órgano de conocimiento de los valores, Scheler pone énfasis en el carácter activo e iluminador del conocimiento, respecto a la aceptación e integración del valor que se reconoce en el mundo.

La relación de conocimiento que puede entenderse, parte en primer plano del reconocimiento de cómo o a partir de qué se conoce, de acuerdo a lo que sea el objeto en mención y de la aceptación sobre la relación que se establece entre la persona y el mundo.

La persona es un concepto clave en Scheler porque ella es “ la forma de existencia única, esencial y necesaria del espíritu.... la palabra persona que aquí tomamos en cuenta nada tiene que ver

con la forma de unidad del ‘objeto de conciencia’ propio de la percepción interior.... no es la persona un nombre relativo al sentimiento sino un nombre absoluto”⁷²

De la misma forma como cada acto pertenece a cada persona, en Scheler apelando a una ley de esencias, cada objeto pertenece a un mundo, el mundo entonces aparecerá como el correlato objetivo de la persona. Cada mundo adquiere su carácter de concreción en la medida que se entiende como mundo de una persona, por muchos objetos que puedan asignarse al dominio del mundo, se tornan concretos al ser partes del mundo de la persona. Únicamente la persona no es nunca parte del mundo, sino el correlato constante del mundo en que ella vive.

“El ‘mundo’ no es de ningún modo una ‘idea’, sino un ser individual, de existencia absoluta, y sobre todo concreto, y la intención que apunta al mundo se convierte en una idea no susceptible, en principio de cumplimiento y en algo meramente pensado....”⁷³

De esta relación podemos plantear en Scheler, la absoluta intimidad de la apropiación del conocimiento que hace la persona, al traerlo, aceptarlo e integrarlo en su mundo personal. “ Siendo mundo y persona ser absoluto y estando ambos en mutua relación de esencias, la verdad absoluta únicamente puede ser personal y únicamente en cuanto que es impersonal o’ válida universalmente’ más no válida personalmente”⁷⁴

Esta relación funda la crítica tanto a los empiristas como a los psicólogos trascendentales que creen deber definir la ‘verdad’ como simple validez general.

2.3 La teoría de las emociones

⁷²Scheler, *Ética*, tomo 2, p.182

⁷³Scheler, *Op. cit.* p.188

⁷⁴*Ibid.* p. 189

A lo largo de la historia podemos identificar al menos dos momentos en que se ha dado la explicitación de alguna teoría de las emociones:

Por una parte se identifica a las teorías de las emociones que reconocen un significado en ellas, considerando a las emociones como manifestaciones, indicaciones o signos de situaciones objetivas en las cuales el hombre se encuentra ya sea por sus relaciones con las cosas del mundo o por sus relaciones con los otros.

Desde este planteamiento las emociones aparecen como los valores de las situaciones con referencia a las posibilidades de vida, de conservación, de desarrollo, de realización de los intereses o de los deberes.

La base de reconocimiento de las emociones como un significado objetivo es que no todas las situaciones son igualmente favorables y muchas de ellas pueden amenazar la existencia del hombre. En este sentido este reconocimiento se liga con la negación implícita o explícita de la naturaleza necesariamente racional del mundo en que el hombre vive.

Por otra parte la negación del significado de las emociones, se encuentra en todas las teorías que las consideran como opiniones vanas. Esto sugeriría que el mundo es una totalidad perfecta, que garantiza de modo absoluto la existencia del hombre y la realización de sus intereses legítimos, es decir de la parte racional y de los intereses racionales del hombre.

En general las emociones pueden considerarse como la reacción inmediata del ser vivo a una situación que le es favorable y/o desfavorable, inmediata porque esta resumida en la tonalidad sentimental.

Si bien en cuanto a la formulación de alguna teoría de las emociones se cuenta con una prolifera e interesante historia, la propuesta de Scheler sobresale entre los filósofos contemporáneos

por ser quien más enfatiza la trascendencia de la vida emotiva, en el conocimiento y basa en ella un análisis fundante para su propia propuesta filosófica.

Esta propuesta parte de la distinción entre estados emotivos y funciones emotivas, distinción que toma una base con la afirmación de que los estados son afecciones, o modificaciones de naturaleza pasiva las funciones son en cambio actividades y reacciones a los estados emotivos.

Los estados emotivos no tienen en sí mismos un carácter intencional, es decir no se refieren inmediatamente a objetos o situaciones. En determinado caso estos estados emotivos puede resultar un signo del objeto o la situación.

La relación simbólica entre el estado emotivo y sus objetos tiene siempre como mediadores a la experiencia y al pensamiento, es decir que el estado emotivo puede estar ligado a una situación o simbolizarla pero no contiene en sí la referencia intencional a su propio objeto.

Un concepto clave dentro de esta propuesta es el de intencionalidad, que tiene como referencia cualquier acto humano en relación con un objeto diferente de sí.

En Husserl este concepto es la definición misma de la relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento en general distinguiéndose de ser una señal de los fenómenos psíquicos “ la peculiaridad de las vivencias que se puede llamar el tema general de la fenomenología de orientación objetiva es la intencionalidad”⁷⁵

En este sentido la función intencional es aquella por la cual la vivencia se refiere no sólo a su objeto sino también a sí misma y por tanto es conocimiento de sí.

⁷⁵Husserl, E. 1992, *Invitación a la fenomenología*, Nova Grafik, Barcelona p. 122

La diferencia entre estados y funciones emotivas no impide su coexistencia en un acto o momento de conciencia, esta coexistencia no deriva en ningún momento en una mezcla porque son dados y vividos de manera diferente.

La diferencia entre emociones y sentimientos para Scheler radica en un problema de profundidad, desde este punto pueden distinguirse cuatro grados de las emociones que corresponden a la estructura de la existencia humana: a) emociones sensibles; b) emociones corpóreas, estados y sentimientos vitales; c) sentimientos psíquicos, sentimientos del yo; d) sentimientos espirituales, sentimientos de la personalidad.

Todas estas emociones y sentimientos tienen una relación con el yo o la persona pero esta relación es diferente en cada uno de los grupos señalados y es mayormente intrínseca conforme se asciende hacia los sentimientos superiores.

Las dos primeras emociones resultan estados del yo sólo en cuanto penetramos los datos corporales y aprehendemos el cuerpo como nuestro, es decir como perteneciente al yo psíquico. Los sentimientos psíquicos son básicamente una cualidad del yo. Los sentimientos espirituales se identifican con el yo en el sentido de que no pueden constituir estados diferentes.

En este sentido el sentimiento se traduce en un acto intencional cuyo objeto específico es el valor y por tanto atribuye tantas especies de valores correspondientes a los diversos grados del sentimiento.

En el pensamiento de Scheler es esencial la idea de que el valor constituye el objeto propio de las emociones, por los menos de las funciones emotivas y es considerado como una realidad específica, irreductible a las realidades percibidas o conocidas y de naturaleza absoluta.

Relación emociones – valores

Emociones sensibles	Valores de lo agradable y lo desagradable = gozar y sufrir
Emociones corpóreas	Valores vitales
Sentimientos psíquicos (sentimientos del yo)	Valores espirituales
Sentimientos espirituales (sentimientos de la personalidad)	Valores religiosos = lo sagrado y lo profano

La asignación de los valores a la esfera emocional será una marca dentro de este pensamiento lo que nos hará recordar asimismo que los seres del mundo físico son portadores de valor, porque participan de algo espiritual.

En la asignación y reconocimiento de los valores hay un movimiento de asenso hacia el conocimiento de las cosas, este movimiento deja a un lado el sólo reconocimiento de algo dado e implica la apropiación dinámica sobre la realidad de las cosas por parte del 'yo': el motor que mueve este asenso es el amor.

El amor propicia que valoremos todas las cosas.

Los valores son *a priori* autónomos y condición de la aspiración hacia la posesión de los bienes que si bien existen junto a las obras y las cosas; su presencia expone y transparenta el mundo de valores, sin los cuales no podrían ser apreciados los bienes.

Los valores determinan por ende, las posibilidades de la situación humana y ofrecen las condiciones para que la libertad sea un hecho.

“ todos los valores posibles descansan en el valor de un Espíritu personal e infinito y del 'mundo de los valores' presente a ese espíritu. Los actos mediante los cuales se lleva a

efecto su aprehensión no captan los valores absolutamente objetivos más que en cuanto cumplen con Él, y los valores son absolutos en tanto que aparecen en este reino”⁷⁶

En última instancia el reconocimiento del hombre en el mundo y la apropiación que hace él mismo sobre su entorno es un todo articulado, el estar dado de los valores y la diferenciación de los valores en los objetos, en principio es un acto que antecede a la experiencia de los estados sentimentales que producen esos objetos y fundamenta a la vez los estados. La “conexión entre el valor, el percibir sentimental del valor y el estado sentimental es aplicable en todos los estratos de los dominios materiales emocionales añejos, del más bajo al más elevado. En principio los estados sentimentales están dados siempre : 1o. como efectuados; 2o. como efectuados por cosas, acciones ... que se presentan como depositarios de valores.”⁷⁷

2.4 El planteamiento fenomenológico

Como mencionamos, el planteamiento del método fenomenológico que ha retomado Scheler no difiere en gran medida de la proposición central que hizo Husserl, sin embargo desarrolla a partir de esta propuesta una problemática existencial, argumentanda como retorno a las cosas mismas, sobre todo la recuperación de la esfera emotiva y sentimental.

Scheler como fenomenólogo, sostiene que las esencias, unidades significativas, que pueden ser llamadas materiales, son principios *a priori*⁷⁸, se proponen a sí mismas y son conocidas intuitivamente.

⁷⁶ Gomá, F. *Op. Cit.* p. 308

⁷⁷ Scheler, *Ética, op. cit.* p. 16

⁷⁸ El *a priori* es la reflexión y la mediación de la inmediatez, o sea la universalidad, el estar del pensamiento en sí mismo. “...la noción de *a priori material* de Husserl (...) se relaciona con la de las ontologías regionales (...) ‘habría que entender por conocimientos sintéticos *a priori* los axiomas regionales, y tendríamos tantas clases irreducibles de semejantes conocimientos como regiones’... regiones del ser son, por ejemplo, los conceptos de objeto material, conciencia, animalidad, sociedad, etc. y los axiomas referentes a cada una de tales regiones, implican la

Asimismo sostuvo que la auténtica filosofía es fenomenología, ya que la filosofía, empieza por contemplar la riqueza de sentido y de valor que presenta el mundo y la fenomenología se define como la intuición de las esencias y las relaciones esenciales que valen *a priori* de la realidades.

El lema de conocimiento de la fenomenología es 'el retorno a las cosas mismas' y la filosofía desarrolla el empeño de ser un conocimiento originario.

El proceso de la reducción fenomenológica suspende las ataduras que nos vinculan a la situación concreta; las cosas dejan de contar por sus relaciones fácticas y sólo ofrecen su manera de ser esencial *a priori* y perfectamente separable de su existencia real o ideal.

La reducción eidética hace posible que las esencias ideales generales y las estructuras necesarias a las cosas, sean objeto de una intuición esencial de la cual hay que considerar que: es en primera instancia intencional, es decir que se refiere a un objeto trascendente a ella o que la intuición termina en algo distinto a ella misma; en segunda instancia el carácter necesario y *a priori* de las esencias libera a su intuición de cualquier conexión con descripciones psicológicas concretas; y una tercera consideración es que las cualidades de las cosas que promueven nuestro interés, consideradas en sí mismas como notas reales, son tan absolutas como las mismas esencias, porque son término intencional de la intuición eidética.

La fenomenología como recurso de conocimiento, permite sostener que si en el mundo nos vemos incitados por estímulos, no es un simple juego de nuestra inestabilidad emocional que se engaña a sí misma, enfrentada a un equilibrio neutral e indiferente de un hombre superior; por el

contrario la realidad en sí misma, está plena de llamadas e invitaciones que permiten que el hombre viva de verdad en esta patria terrenal y sea sujeto efectivo de una historia y un desarrollo personal.

La asimilación que hace Scheler de valores a esencias, hace variar el nivel de los estímulos afectivos que podrán a su vez sustentar su pretensión a universalidad.

La fenomenología se ocupa de los objetos comunicables y legitimables, esto es, de la existencia del ser del ente. De aquello que sólo encuentra su razón en la medida en que se vuelve transparente, es decir cuando el puro ser y su existencia han llegado a la conciencia. A un ser que se esclarece: una existencia que se comprende a sí misma.

Capítulo III: El amor una esfera del mundo de vida

El amor como fenómeno se reconoce como un objeto comunicable y legítimo. Aún más que legitima la existencia del ser del hombre.

El planteamiento del amor como un fenómeno, nos lleva a diversos puntos donde el amor es el medio por el cual el hombre hace su propia apropiación del mundo, es el puente que le une al otro, que reafirma su propia existencia: al fin que consolida su propio argumento ontológico.

Los conceptos centrales para conformar la esencia amorosa son, el de persona, el mundo de la vida, el principio de solidaridad y la noción de resentimiento, estos conceptos se articulan dentro de la estructura de la emoción, que como hemos nombrado guardan un estrecho vínculo con la posibilidad de atribuir valores sobre las cosas que afectan al hombre.

3.1 La persona, comunidades de vida y principio de solidaridad

Nuestra búsqueda sobre la idea del amor en Max Scheler, como vía de análisis sobre la noción de amor contemporáneo, tiene como base las consideraciones sobre el esclarecimiento de la

contrario la realidad en sí misma, está plena de llamadas e invitaciones que permiten que el hombre viva de verdad en esta patria terrenal y sea sujeto efectivo de una historia y un desarrollo personal.

La asimilación que hace Scheler de valores a esencias, hace variar el nivel de los estímulos afectivos que podrán a su vez sustentar su pretensión a universalidad.

La fenomenología se ocupa de los objetos comunicables y legitimables, esto es, de la existencia del ser del ente. De aquello que sólo encuentra su razón en la medida en que se vuelve transparente, es decir cuando el puro ser y su existencia han llegado a la conciencia. A un ser que se esclarece: una existencia que se comprende a sí misma.

Capítulo III: El amor una esfera del mundo de vida

El amor como fenómeno se reconoce como un objeto comunicable y legítimo. Aún más que legitima la existencia del ser del hombre.

El planteamiento del amor como un fenómeno, nos lleva a diversos puntos donde el amor es el medio por el cual el hombre hace su propia apropiación del mundo, es el puente que le une al otro, que reafirma su propia existencia: al fin que consolida su propio argumento ontológico.

Los conceptos centrales para conformar la esencia amorosa son, el de persona, el mundo de la vida, el principio de solidaridad y la noción de resentimiento, estos conceptos se articulan dentro de la estructura de la emoción, que como hemos nombrado guardan un estrecho vínculo con la posibilidad de atribuir valores sobre las cosas que afectan al hombre.

3.1 La persona, comunidades de vida y principio de solidaridad

Nuestra búsqueda sobre la idea del amor en Max Scheler, como vía de análisis sobre la noción de amor contemporáneo, tiene como base las consideraciones sobre el esclarecimiento de la

noción de persona, es decir del intento de perfectibilidad y reconocimiento que tiene el sujeto en cuanto ser, así como de la relación persona y mundo; una consideración más es la distinción de la estructura emotiva que permite al hombre observar las cosas desde un punto de vista intuitivo y establecer con ello un conocimiento siempre nuevo sobre los objetos.

Como decíamos anteriormente la persona es un reflejo vivo del mundo a través del espíritu y es ella quien confiere sentido y valor al mundo que habita. Por otra parte encontramos el problema del valor que parte de la atribución emotiva de la subjetividad sobre el mundo.

En relación a esto, encontramos el concepto de intencionalidad correlativa es decir la explicitación de la relación sujeto-objeto; conciencia-mundo.

Esta relación de elementos implicaría un movimiento continuo de construcción sobre el sentido del amor. Llevaría asimismo a otra relación de carácter esencial que es la relación intersubjetiva, finalmente será la relación sujeto- sujeto la que dará un sentido de apropiación individual a la noción de amor.

“Scheler interpreta los fenómenos vitales... como modos de desarrollo de una energía que, sin guía u orientación externa, consigue hacerse más compleja y llegar a niveles más altos, ya sea como especie, evolutivamente, y por cierta creatividad interna, ya sea diversificada en las vidas individuales y en el proceso que transcurre en cada una desde el nacimiento hasta la madurez y la muerte”⁷⁹

La postura sobre la persona implica que ser persona es erigirse en sujeto de una actitud singular e inconfundible en el mundo, al mismo tiempo que revela y verifica la riqueza de sentidos y de valor sobre el mundo propio; cada persona en este sentido, configura a individuos diferentes y les

da identidad. La persona se define como relación con el mundo, esta relación define a su vez a la persona.

La persona es diferente de alma, de yo y de conciencia, hay ámbitos donde se distingue cada relación: así el yo es definido por la relación con el mundo exterior; el individuo por la relación con la sociedad; el cuerpo por la relación con el ambiente y finalmente el mundo es la correlación objetiva de la persona de tal manera que a toda persona individual le corresponde un mundo individual.

El espíritu en su existencia como persona, es un espejo vivo del mundo, un punto de vista único e irrepetible. Así pues el centro de cada persona no es su cuerpo sino el 'alma espiritual'.

El espíritu y la vida, la persona y su centro vital constituyen un hombre concreto y da a Scheler la oportunidad de mirar sin prejuicios un vitalismo renovado, a partir del cual la exaltación positiva sobre el mundo, invita a reconocer la vida y su conformación, a partir de la multiplicidad de las personas siempre nuevas y en movimiento.

Las personas únicas e irrepetibles, diferentes, forman una serie de especificidades, las cuales finalmente tratarán de manera ascendente, de llegar a cierto grado de espiritualidad.

La persona no puede ser conocida mediante conceptos generales, sólo se puede acceder a ella por participación, lo que se puede traducir en un proceso que en la idea de Gomá, es la reflexión sobre la teoría de la individuación de la persona que pasa de los actos de un sujeto personal, actos que aparecen como procesos psíquicos plurales que dan pie a una participación afectiva.

Las fase inicial para reconocer un proceso de participación afectiva, proviene de la expresividad, propiedad a toda forma de vida. Los otros seres humanos y cada uno de nosotros

⁷⁹ Gomá, F. *Op. Cit.* p.320

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

formamos una esfera común que nos acoge a modo de horizonte, en cuyo fondo 'yo' me siento miembro de 'nosotros' .

El concepto de mundo designa el conjunto de un campo específico de percepciones en Scheler, " el mundo como el correlato objetivo de la persona en general", de ahí que lo adecuado es hablar de persona y mundo porque cada mundo está unido *a priori* en su estructura esencial a conexiones de esencias y a conexiones de estructura, que existen entre las esencias objetivas; cada mundo es al mismo tiempo un mundo concreto sólo y exclusivamente como el mundo de una persona.

El concepto de persona permite a Scheler abundar en su correlación es decir con el concepto de mundo y abundar en la historia en la discusión sobre personalismo, éste será un campo donde el autor abunda porque es un lugar común donde identifica los contenidos diversos de persona y que derivan sistemas de pensamiento, por ejemplo vemos en la *Ética*, las guías que darán una posición u otra respecto al concepto de persona, en este sentido agrupa, para seguir su discusión con varios filósofos posturas teóricas respecto a los puntos siguientes:

"a) según que se considere el ser de la persona como objetivo de toda comunidad y del proceso histórico, o por lo contrario el ser de la persona se estime valioso únicamente en la medida en que rinde algo determinado para la comunidad y el progreso de la historia.

b) según que se exija la intención consciente de la persona hacia el valor suyo supremo, o por el contrario rija el principio de que la persona puede únicamente lograr su propio valor supremo si no le hace objeto de ningún acto de su intención volitiva.

c) según que la persona sea considerada como depositario de un valor supremo, en tanto persona-razón; o bien la persona individual sea depositario del valor más alto en cuanto persona individual e inalterable.

d) según que se reconozca el concepto de persona total, aparte del concepto de persona particular, como una realidad independiente de nuestra percepción conceptual.

e) según que la persona íntima, es decir la persona tal como se vive a sí misma sea considerada como depositaria de los valores morales superiores y como principal campo de acción

del proceso moral, o lo sea la persona social, es decir de la persona en cuanto se vive como sujeto de cualesquier acto social referido a otras personas.”⁸⁰

Estas formas de apreciación sobre la noción de persona observadas por algunas corrientes, se distinguen de un modo claro según las modalidades de valor aducidas que ponen como centro diversos contenidos valiosos o cuando se distingue una jerarquía sobre tipos materiales de personalidad.

En cuanto al primer tipo (a) de diferenciación de la personalidad Scheler compara a dos corrientes espirituales anteriores a él esto es, a Kant y a Nietzsche; que si bien ambos miden el valor de una comunidad por ser aptas para ofrecer al ser de la persona la base más adecuada a su existencia y actuación, sin embargo dicha comunidad ha de proponer en Nietzsche al ser de las personas más valiosas, de acuerdo a la teoría de los grandes hombres; mientras que en Kant al ser de la persona-razón en cada hombre.

La razón por la cual Scheler, discute sobre las posiciones contrapuestas sobre el concepto de persona entre los que él denomina astros mayores del siglo (Kant y Nietzsche) sea quizá la misma para presentar la leyes acerca del rango de los valores que él encuentra, esto es: “ si los valores de la cosa, como tales, son superiores a los valores del estado (p.e. del sentimiento de bienestar), también los valores de la persona son, como tales, superiores a los valores de la cosa y por consiguiente, los valores espirituales de la persona son por ejemplo superiores a los valores espirituales de las cosas.”⁸¹

Por tanto será la persona o la comunidad lo valioso en sí.

Esto puede apreciarse en lo que sería una de las metas de la ética: la de aferrarse al personalismo de los valores. Ya que el sentido, el valor de la comunidad y de la historia, radica en

⁸⁰Scheler, *Ética*, Tomo II.

que presenten condiciones para que las unidades personales que son en sí mismas valiosas, puedan manifestarse y actuar libremente.

La persona, conforma su propio mundo, poniendo en él la apropiación de lo que es valioso para sí, a su vez la persona define su relación con los otros a través de comunidades de vida, donde ejerce su influencia para equilibrar los valores del bienestar de las comunidades. Pues los valores en cuanto que son un crecimiento y bienestar totales, son considerados como partes propias de su mundo.

La esfera de un mundo compartido, se puede traducir como un intenso proceso intersubjetivo; donde se desarrollan diferentes grados de participación afectiva. La más general es la simpatía. Esto es el acto de sentir directamente diferentes emociones ajenas en lo que tiene de distinto a mí, sin repercusión afectiva. Esta es una reacción a los procesos de la vida íntima ajena a los valores. La simpatía es la base para complejizar la estructura emocional de la afección entre las personas. Nos permite situar una interrelación constante que puede tener diversas naturalezas.

A la noción de persona y mundo de la vida que hemos presentado, vinculadas a partir de la noción de correlato, se aúna un principio esencial de unidad social, éste es el principio de solidaridad, que es “ un elemento eterno y, a la vez un artículo fundamental de un cosmos de personas morales infinitas”⁸²

Este principio da sentido a la responsabilidad de la persona particular de trascender su propio mundo hacia la comunidad. Significa que hay una autorresponsabilidad que se estructura únicamente sobre la base de la vivencia de compartir el querer, obrar y actuar del todo de la comunidad.

⁸¹Scheler, *Ética*, Op. cit. p.312

⁸²Ibid. p 346

La comunidad de vida que involucra tantos mundos personales como es posible, se comporta del mismo modo en que se comporta el organismo respecto a la persona en particular.

Un elemento central es que la relación vivida que tiene la persona de acuerdo a su mundo y por ende con su comunidad de vida; tiene como elemento central el amor que es la fuerza primaria que ejerce acción sobre los actos del hombre.

3.2 La expresión del resentimiento y la polaridad amor-odio

La persona es quien elige, selecciona y apropia para sí los valores que pueden ser producto de los objetos, en la medida que conmueven su espíritu. Este todo complejo implica un ser activo que reacciona ante los objetos dados en la realidad y que finalmente tienen la posibilidad de conformar su propio mundo de vida.

Una de las ideas presentadas para significar al amor es la idea de resentimiento, esta idea se gesta como reacción a la propuesta nietzscheana de que el resentimiento es el germen mismo de los valores en la moral contemporánea. El resentimiento de los esclavos es producto de negarles una acción sobre la vida moral, de tal forma que su reacción es una venganza imaginaria⁸³. En este sentido el fruto de este resentimiento es la moral cristiana lo que sintetiza una manifestación del odio contra los valores propios de las clases altas, que se vuelven privativos de las clases sociales inferiores.

Scheler replanteó la problemática del resentimiento como generador de la moral cristiana, insistiendo que ya que no es ésta el fruto del resentimiento de los esclavos, sino producto directo del altruismo y el humanismo modernos, cuyo impacto se observa en el concepto de igualdad entre los

⁸³Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, 1932, parte I parag. 10

hombres; en la subordinación de los valores a la escala de utilidad; y en la afirmación del subjetivismo de los valores.⁸⁴

Aún más, el resentimiento en la idea de Scheler radica en un odio por los valores positivos implícitos en las grandes nociones integradoras de las comunidades como patria y Dios, con un odio que sustituye a estos conceptos portadores de valores y los vuelve fuente de la hipocresía.

La noción de resentimiento le permite a Scheler, revisar el problema de los valores, en términos de su autenticidad. Esta discusión es importante por la implicación que tiene para pensar el amor. Así la oposición más fuerte respecto al resentimiento es que éste no puede determinar la moral. Más aún, no puede afectar el orden espiritual sobre el mundo. Si embargo no deja de conceder que el resentimiento mismo hace funcionar diversas esferas del mundo contemporáneo, sobre todo las que anulan la dinámica amorosa.

Scheler, toma conceptos desde diversos ángulos para darle un nuevo sentido al resentimiento, esto se asocia posiblemente con su postura filosófica de ver cada cosa con ojos nuevos, y de ir al fondo mismo de ellas, sin considerar como dado la identificación o descripción el objeto. Esta es la razón que nos permite encontrar en Scheler, complejas figuras de pensamiento en donde no asume del todo el contenido. En el caso de la noción de resentimiento, reacciona frente a la propuesta nietzscheana, estableciendo puntos de acuerdo y desacuerdo, que explicarán por un lado un sentido en que se plantea la gestación del valor, pero por el otro limita su campo en la medida que no puede explicarlos completamente. Asimismo el resentimiento en las sociedades modernas anula o disminuye la dinámica amorosa y el sentido de lo que representa en la comunidad.

⁸⁴Scheler, *El resentimiento de la moral*, España, Caparros 1 parte

Uno de los puntos desarrollados por Scheler en *La esencia y formas de la simpatía*, que nos permite el enlace de los conceptos presentados anteriormente, es la presentación del hombre que entra en comunicación y participa en la vida junto a otros seres. El centro de la explicitación fenomenológica del hombre es que tiene la posibilidad de comunicar sus emociones así como sus estados y funciones emotivas.

El ser humano en el sentido de la estructura afectiva aparece estratificado en tres niveles: al nivel corporal o somático; el nivel psíquico articulado por un centro vital; y el nivel espiritual o noético, referido a la intuición de la esencias.

El hombre tiene en principio el espíritu, el nivel inferior de la vida, esto es interpretado como un ímpetu afectivo que por fuera aparece como un cuerpo orgánico y por dentro, o subjetivamente como algo psíquico: un alma.

Este ímpetu afectivo⁸⁵ es una fuerza ciega que pone al ser vivo en su ambiente propio para desplegar en él sus funciones y continuar viviendo

La idea que desarrolla Scheler para abordar el análisis del amor supone en primera instancia el reconocimiento de la relación entre persona y mundo como una correlación que es producto de la experiencia vivida del hombre.

En cuanto al amor hay que pensar en principio en una polaridad extensiva a todos los valores apropiados por el hombre esto es que amor y odio van juntos, un valor se acompaña generalmente de su contra-valor, porque a partir de esta dualidad es donde se genera el movimiento, que en Scheler es ascendente desde la emoción hacia formas superiores de expresión.

⁸⁵ Scheler, M. *El puesto del hombre en el cosmos*, 1942, Espasa-Calpe, Argentina p.140 ss.

Este juego necesario de oposiciones básicas, son ilustradas por Xirau(1940), quien afirma que "... toda realidad del mundo pierde su ser auténtico en presencia de otra análoga. Lo grande sólo es grande frente a lo pequeño [...] Nada es en sí y por sí. Todo anda fuera de sí. Todo es fugaz, transitorio, pasajero, evanescente"⁸⁶

Odio y amor son, comportamientos emocionales opuestos, de manera tal que no es posible amar y odiar en un mismo acto respecto del mismo valor, son modos de comportamiento de raíz independiente. "El odio es tan sólo una reacción contra alguna forma de amor falso"⁸⁷

Parte de la problematización que hace sobre la simpatía toma base en un sistema complejo que pone a prueba la participación afectiva; ésta es considerada anterior al amor y al odio, en la introducción al estudio de *Las formas de la simpatía*, Scheler hace manifiestas varias aclaraciones de orden metodológico, donde si bien hay en el amor una forma particular o una consecuencia de la actitud de participación afectiva, las actitudes que interesan son básicamente objeto de juicios de valor moral, de tal manera que se da una discusión amplia sobre las razones por las cuales una moral que proviene de la simpatía no corresponde exactamente a los hechos de la vida moral.

El planteamiento de fondo en la oposición amor-odio es rechazar la idea en que sean considerados como una especie de réplica a la superioridad o inferioridad de los valores sentidos y que estén dados en el preferir. Ambos, amor y odio son actos espontáneos, forman parte del estrato superior de nuestra vida emocional intencional.

⁸⁶ Xirau, Joaquín, 1940, *Amor y mundo*, FCE, México p.8

⁸⁷ Scheler, M, *Ordo Amoris*, Revista de Occidente, Madrid, pp. 107-204

“El amor y el odio son más bien actos en los cuales experimenta una ampliación o una restricción del reino del valor accesible al percibir sentimental de un ser, a cuya constitución va vinculada también la función del preferir.”⁸⁸

Esta polaridad amor- odio, en sentido estricto el análisis profundo de sus leyes, que vaya más allá de la leyes del preferir sobre las cualidades de los objetos sería en Scheler el quehacer de la ética.

3.3 El sistema relacional entre las formas de la simpatía

En su *Ética*, nos dice Scheler que “Sólo una época en la que el desvarío de los corazones - el *désordre du coeur*- alcanzó un nivel tan alto como en nuestro tiempo, pudo suponer que la vida emocional íntegra era un proceso causal de estados emotivos que se desarrollan sin objetivo alguno en nuestro interior y recusan a toda vida emocional el ‘sentido’ y el ‘contenido’ intencional... el error de ... grandes pensadores fue suponer que el percibir sentimental en general e igualmente el amar, odiar etcétera, no era algo radical e irreductible”⁸⁹

A partir de los supuestos de Kant sobre la vida emocional, afirma Scheler que toda ética material de los valores debe ser al mismo tiempo eudemonismo y hedonismo es decir, que la relación de las cosas y acciones al placer sensible constituye el sentido de la apreciación, sin embargo insiste en que ninguna relación a los estados sentimentales puede constituir, ni producir valores y en especial valores morales.

Los cuatro grados característicos del sentimiento, que corresponden a toda estructura de nuestra existencia humana según Scheler: “ hay 1o. sentimientos sensibles o sentimientos de la

⁸⁸Scheler, *Ética*, Op. cit. p.33

⁸⁹Ibid. p. 34

sensación 2o. sentimientos corporales (como estados) y sentimientos vitales (como funciones) 3o. sentimientos puramente anímicos y 4o. sentimientos espirituales.

Esta estructura de la vivencia humana vista en grados del sentimiento, nos permite establecer la diferencia respecto a toda clase de actividad, lo que en mucho sería importante tener en cuenta respecto a la identificación de la simpatía, como punto para abundar en la estructura de las percepciones sentimentales.

La vida humana misma es planteada por Scheler como un dinamismo ascendente natural que tiene el hombre, a través de este ascenso llega a la realización de sí mismo, y en el desarrollo de su espiritualidad llega al amor máximo que es el amor a la vida en todas sus expresiones.

La simpatía es vista por Scheler como el componente de la comprensión, condicionada por el reconocimiento de la alteridad recíproca de las personas, de ahí la importancia de explicitar su contenido y su sistema.

Hay elementos centrales de partida sobre la simpatía, tales como el contagio emotivo o fusión emotiva que consiste en tener la misma emoción de otras personas, sin embargo la simpatía no supone la identidad ni la participación en el estado o emoción de otros.

Los fenómenos de la simpatía y sus diversas manifestaciones son de gran interés para la psicología descriptiva y genética sin embargo, respecto a este punto Scheler hace un deslinde de intereses, propone entonces un tipología de la identificación afectiva verdadera y auténtica a partir de la cual se perfila las formas más primitivas de la simpatía⁹⁰ para el autor los fenómenos de la

⁹⁰ Scheler, M. 1928, *Nature et formes de la sympathie*, Payot, Paris p.10

simpatía son de gran interés para la sociología y la psicología social, en tanto grupos humanos que reflejan cierta estructura peculiar del comportamiento sociopsicológico.

Una diferencia esencial entre la simpatía y el amor es que la primera es producto de una reacción o actos reactivos y el segundo son de naturaleza espontánea, de ahí la necesidad de abundar en la clasificación de los fenómenos de la simpatía.

La simpatía comprende toda actitud por la cual conocemos, comprendemos y reproducimos afectivamente, el examen de actos y actitudes en cuestión, supone un conocimiento de los estados del otro, de su naturaleza y de su cualidad. En la simpatía se ve involucrado el estado de alteridad del otro más no el involucramiento en él.

Tras una revisión sobre las teorías genéticas y las teorías metafísicas de la simpatía, como base de su postura crítica al respecto, Scheler propone una tipología relacional entre las diferentes formas de la simpatía:

La entrada a un estado de simpatía es la identificación afectiva, que es a su vez base de la reproducción afectiva, esta se encadena a la participación afectiva, y afina la condición del amor a la humanidad, es decir la condición del amor a sí mismo y a la persona espiritual.

El concepto base de la identificación afectiva es el de fusión afectiva la cual no necesariamente debe comprender a todos los estados concretos, ni a determinados estados, por ende este estado de fusión es el más arbitrario; sin embargo puede realizarse en todas las cosas que existen, sobre la humanidad, la gente, y todo aquel estado que sea susceptible de generar una fusión.

Las características de esta fusión afectiva son a) evoluciona inconscientemente b) es independiente de la voluntad y c) el hecho de que se refiere tanto al punto objetivo como subjetivo, se da dentro de la esfera de la conciencia vital.

Estas características no son extensibles a la reproducción afectiva debido a la cualidad del estado que se reproduce y de la persona que la hace posible, que implica la voluntad y la corresponsabilidad de funcionar dentro de las comunidades de vida.

La reproducción afectiva parte sobre la cualidad del estado del otro, no de su realidad. La ruta hacia el amor a la humanidad como parte de la comprensión y reproducción afectiva del estado de alteridad del otro, es un rasgo de la simpatía pura, es decir es un acto intencional, una experiencia interna como condición necesaria que hace posible el amor.

El contenido de la fusión, la identificación, la reproducción y la participación afectivas; así como el amor a la humanidad, son un juego de fuerzas esenciales que componen un sistema donde no dependen de un carácter intencional ni reposan sobre una apreciación de valores.

La explicitación de los sistemas en que se explica y genera la simpatía permite a Scheler explicar uno de los errores más grandes de la moral contemporánea, que en su propuesta consiste en reducir el amor y el odio en alguna forma de la simpatía.⁹¹

La base que confunde la simpatía con la benevolencia desinteresada, noción vaga que remite a la piedad, constituye un punto conducente al amor y por ende al odio. La benevolencia es un fenómeno dinámico y tiende a buscar el bien de otro, tendencia de impulso que no debe confundirse con un valor. Y por supuesto no deviene en amor.

⁹¹ Scheler, M. *Op cit.* p.211 ss.

La crítica a esto es que el bien no es naturalmente un elemento necesario ni esencial del amor. El amor se concentra en los valores positivos personales, sin embargo no contiene el bien que por sí mismo, puede ser o no un valor personal.

3.4 El deslinde entre la simpatía y el amor y el odio

Si bien el amor presenta cierto dinamismo dentro de un valor positivo, poco importa al amor que este valor exista o no.

El amor puede implicar el interés en el objeto amado, una tendencia, un decir, una aspiración a él, en sí mismo. El amor manifiesta una actividad intensa donde predomina el sentido de una penetración profunda sobre su objeto amado, reporta asimismo esfuerzos por aprehender las peculiares virtudes y valores de su objeto de amor, mismas que para otros son desapercibidas.

En Scheler el amor puede definirse de acuerdo a un valor y no deriva de una actitud moral; asimismo el amor no es una función (del sentimiento) sino un acto, un movimiento. Sin embargo el amor puede entenderse como un movimiento psíquico y un acto espiritual.⁹²

El amor, representa asimismo una compenetración profunda, una intensa actividad con el objeto amado que tiene como bien una 'satisfacción' en el otro amado, es decir que el movimiento del amor o su manifestación no puede consumarse en sí misma.

Las diferencias fundamentales entre el amor-odio y la simpatía, radican en que el amor-odio se refieren a la atribución o significación de un valor y la simpatía no, sólo hace un reconocimiento del otro.

⁹² Scheler, M. Ibid. p.213

Desde el punto de vista de la fenomenología⁹³ el amor importa como un movimiento que emana del objeto o del centro del 'yo'... el amor puede ser considerado como una invitación del objeto amado, el cual no puede jamás ser el caso de un sentimiento simple.

Esto es esencialmente un acto espontáneo, la aceptación del acto espontáneo, es la base central en la comprensión del significado del concepto amor.

El amor y el odio en el argumento de Scheler no pueden ser reducidos a la simpatía, ni tampoco son reducibles a los hechos simples en general, la tentativa de reducción del amor-odio a una combinación de sentimientos y tendencias son equivocadas.

El amor del hombre al hombre es totalmente independiente de las variaciones de los estados psíquicos, las manifestaciones del amor están concentradas sobre el objeto amado.

El binomio amor-odio no es expresado como efecto sino como la causa de estados afectivos, pueden ser considerados como sentimientos dirigidos intencionalmente sobre cualquier cosa.

Sin embargo no pueden ser considerados como una función cognositiva porque ambos, amor y odio experimentan cierta actitud particular por apreciar objetos portadores de valores, más no representan un proceso de conocimiento, pueden ser la base de un conocimiento sobre estos valores que son apreciados por el sujeto sobre su objeto amado. Puede definirse al amor y al odio como bienes accesibles a la intuición.

Conforme se avanza en la discusión de la naturaleza del amor conjuntamente con su opuesto el odio, podemos seguir con Scheler como la diferencia que hace a este par de sentimientos opuestos es muy pequeña, porque el odio se da por la no existencia de una cosa, así es el odio un acto positivo un no valor, que le da al amor un valor positivo.

⁹³ Ibid, p.213

El odio no implica una negación de los valores en general, implica una intención positiva por destacar los valores inferiores.

“ el amor es un movimiento intencional por medio del cual se aprehende el valor superior de un objeto a partir de un valor dado.”⁹⁴

La esencia del amor además de ser espontánea, es creadora porque descubre en el objeto-ser amado, valores que no existían en él explícitamente, el amor transforma al sujeto amado en un ser perfectible y único.

En las palabras de Gomá⁹⁵ a propósito de la Conferencia de Scheler de 1928, el amor es un proceso de compenetración mutua que contribuye a la evolución de la vida y a la historia del espíritu humano. El amor no ama al valor, sino al portador de tal valor, a las personas que lo expresan.

3.5 Sobre las implicaciones del amor

Siguiendo el sistema scheleriano, el amor es la posibilidad de construir un mundo interpersonal cargado de significado sólo para quienes se aman. Esto es posible en la medida que existe el otro y el otro es perfectible por la fuerza del amor que representa.

En esta esfera la construcción del amor parte de un estado del corazón, de un sentimiento inspirado por un valor máximo, apreciable y preferible por el sujeto que ama que no se consume y aprecia en sí mismo, sino en la expresión del otro en quien se han depositado la expresión de los valores apreciados del hombre.

⁹⁴ Scheler, Max, 1928, *Nature et formes de la sympathie*, Payot, Paris pp. 221 ss.

⁹⁵ Gomá, Op. cit. 323

Dentro de este sistema el amor implicará, un movimiento que asciende desde la apreciación corpórea, que selecciona lo agradable del objeto amado; seguirá al reconocimiento de la sensibilidad vital vista en lo noble o bien constituido; pasará a la expresión de los valores espirituales animado por un amor u odio espiritual, donde destaca el reconocimiento de los valores estéticos; y finalmente llegará a la modalidad de lo sagrado y lo profano que corresponderán a la beatitud y la desesperación.

Esta jerarquía irá en ascenso de acuerdo al contenido que represente el objeto amado, que en su momento será el 'otro amado' el que hace posible que el amor tome su significado peculiar, el amor será entonces la fuerza que integre el propio mundo de vida personal.

Si bien la naturaleza del amor es de carácter predominantemente espontáneo, una noción clave para seguir la problematización que hace Scheler es la participación afectiva, esto implica volver al análisis de los procesos que involucran una gama de sentimientos provocados por otros que no son explícitamente inteligibles.

Sin embargo definir la naturaleza del amor, contiene una amplia fuente de problemas teóricos; así como un diálogo profundo con los precedentes filosóficos que en Scheler hacen un mundo propio en torno al concepto; esto lleva al planteamiento de un sistema sólido de argumentación sobre la naturaleza del hombre y su relación con el mundo.

Scheler abunda ampliamente sobre el amor en la segunda parte de *La esencia y formas de la simpatía* siguiendo un esquema de diferenciación: en primer lugar con la actitud reactiva que representa la simpatía. En un segundo momento plantea el binomio amor-odio bajo una pauta de irreductibilidad hacia las formas de la simpatía e incluso hacia los hechos simples.

Asimismo el amor y el odio presentan una independencia total respecto a las variaciones de los estados psíquicos. El amor deviene en manifestaciones concentradas sobre el objeto amado, el otro amado representa la más abundante fuente de alegrías y de sufrimientos posibles.

El valor involucrado entre el sujeto que ama y el objeto amado, se sitúa más allá de un acto cognositivo simple. Uno y el otro representan una actitud particular que hacen que el sujeto revista de valor a su objeto amado, en la relación directa con el objeto-sujeto amado para que sea portador de valores.

El amor y el odio en el análisis scheleriano, son actos esencialmente diferentes a todos los otros actos del sujeto y del objeto amado. El amor y el odio no son relativos a los puntos de contacto entre el 'yo' y el 'otro', es decir que el amor y el odio no experimentan como las funciones de la participación afectiva, los tipos o modalidades del comportamiento social.

Podría resumirse dentro de esta caracterización amorosa, que el amor está orientado a construir valores, es un intermediario entre los objetos que son los portadores de valor y la preocupación por saber cual es la participación en esos valores del 'yo' y el 'otro'.

Por otra parte hay que tener en cuenta las restricciones de principio sobre el hecho de que no todos los actos dirigidos a otros en tanto otra subjetividad susceptible de ser amada, sean de amor estos actos pueden ser de altruismo pero no de amor.

Una característica anunciada dentro de las definiciones fenomenológicas positivas sobre el amor, es que el amor tanto como el odio son bienes accesibles a la intuición, como hemos mencionado la diferencia que se establece entre el amor y el odio, se enfatiza con el fin de ilustrar la cercanía de las emociones positivas básicas.

El odio implica una intención positiva de identificación de los valores inferiores y el amor es una intención positiva en movimiento ascendente hacia los valores superiores.

El amor en este sentido es una inspiración que hace posible descubrir y realizar un valor tan alto como es posible en función del otro amado.

El sujeto deviene en una entidad portadora de valores, tan bellos como es posible de ser planteados por el sujeto que ama. De ahí que el amor parte de los valores construidos a partir de él y los objetos-sujetos portadores de valores son dados por la revelación que hace posible el movimiento entre el amor y el odio.

Uno de los puntos críticos sobre la naturaleza del amor se observa en el caso de que los valores fundamentales del amor y del odio expresan a su vez la posibilidad de representar un problema moral, sin embargo en ellos (amor-odio) no reside el fundamento de esta problemática.

Que el amor represente o cristalice un bien en el otro y por el otro, no hace que el bien sea una característica intrínseca del amor. El valor que representa el amor como un bien no se refiere según Scheler al orden moral sino a la esfera de lo espiritual, en la medida que se eleva 'el amor como bien' desde lo inferior del hombre, hacia las esferas superiores del espíritu, hacen de la persona que ama, el punto central del acto amoroso.

En cuanto a la problematización del amor, como parte del pensamiento scheleriano, la relación amor y persona es otro eje central, que subraya e ilustra que el amor tiene por objeto el valor del otro en tanto persona, que se erige en favor de cierto valor referido a una persona real.

La persona, esto es la substancia a la cual acompañan todos los actos que conforman un otro humano en términos schelerianos es inaccesible a la conciencia teórica, sólo es revelada por la

intuición individual⁹⁶ lo que se ofrece al 'yo' de otra persona son una serie de características como una serie de unidades corporales que el 'yo' y el amor vital le confiere.

La persona no se revela al yo en tanto no participe en sus actos. En el planteamiento de la persona puede sugerirse la relación correlativa entre el sujeto y el objeto, en tanto sujeto amado; esta correlación pone de manifiesto la complejidad de la intuición individual y la revelación del otro.

Esto significa que en el reconocimiento del otro y en la revelación del otro como sujeto amado, se define simultáneamente tanto el yo como el otro, así el valor otorgado o conferido al otro es una función constructiva explícita del yo.

Finalmente dentro de la relación amor-odio; amor y persona; amor y mundo hay que enfatizar que las formas, modos y variedades del amor y el odio son un *continuum* complejo, nunca una relación simple, que involucra fuentes de amor, genera tipos de amor y referencia valores esenciales para establecer la comprensión del hombre en tanto ser perfectible, emocional y espiritualmente movido en esencia por el amor. Un esquema sobre las fuentes, tipos y variedades del amor y del odio puede seguirse a partir de lo siguiente.

Las fuentes del amor: El cuerpo, el yo y la persona.

La división de todos los actos, en actos vitales o corporales situados a su vez en: actos psíquicos puros – actos que emanan del yo- y actos espirituales o personales.

El juego del amor y el odio se presentan en tres modalidades diferentes:

*amor espiritual de la persona

*amor psíquico del yo individual

*amor vital y/o pasional.

⁹⁶ Scheler, M. 1928, *Nature et formes de la sympathie*, Payot, Paris. pp. 248 ss.

La referencia esencial a valores que puede hacerse al mismo tiempo, a partir de los actos emocionales es, que:

Los actos vitales corresponden en cuanto a valores a lo noble y lo vulgar.

Los actos psíquicos en cuanto a valores refieren al reconocimiento de lo bello.

Los actos espirituales refieren a la relación con lo sagrado y lo profano.

Esta clasificación muestra como la forma de amor más elevada se expresa en el amor de los objetos o personas en quienes recae el valor de lo sagrado; el amor psíquico será la elaboración que hace el yo de los valores en relación con la vida civilizada; en este sentido el amor vital será el amor sobre todo lo que es noble.

En la observación de las cosas del mundo, en sus revelaciones fenomenológicas puede haber varios valores implícitos que presentan características contradictorias en los objetos que coexisten simultáneamente. Puede darse el caso que una misma persona pueda ser tanto objeto de amor como de odio; de este juego pueden derivarse algunos sentidos del amor como movimiento emotivo que se afirma en la medida que enfrenta cierta lucha entre las actitudes que define el 'yo' a partir de su observación sobre el mundo.

Quizá lo de mayor relevancia de este juego o conflicto entre las emociones tanto vitales como psíquicas y espirituales, es que tiende a desplegar una naturaleza armónica y elevada para el espíritu del hombre.

La agudeza del planteamiento sobre la naturaleza de la simpatía y del amor y el odio, que hace Scheler en *La Naturaleza y formas de la simpatía*, es un tema que se desglosa y profundiza en varios momentos, como hemos señalado, asimismo podría decirse que el amor es una de las líneas fundamentales sobre las que profundiza Scheler, algunos momentos teóricos claves que ilustran la

amplitud de la problemática del amor en la esfera de los sentimientos son en la *Ética*⁹⁷, *Ordo Amoris*⁹⁸ y *El Resentimiento en la Moral*⁹⁹.

3.6 Una defensa por la emoción

La discusión sobre la legitimidad y el lugar que ocupa en la filosofía el percibir sentimental y el sentimiento es en la *Ética*, la piedra de toque es poner de manifiesto un prejuicio sobre la estructura del espíritu. El orden de pensamiento precedente señala una división entre la razón, como orden y ley; versus lo que no es razón, esfera donde se sitúa la sensibilidad. La crítica que hace Scheler, sobre este prejuicio es desde la ética, subrayando el caso de que podría ser ésta absoluta, apriorística y emocional, como habíamos sugerido anteriormente.

La emoción como orden y forma de conocimiento requiere de una defensa, para este fin, se retoman algunos planteamientos clásicos entre los que destacan Pascal y San Agustín, la referencia a ellos establece un hilo conductor sobre la idea 'del orden del corazón' y recapitula sobre las razones del corazón para plantear una legalidad eterna y absoluta del sentir, amar y odiar; tan absoluta como las leyes de la lógica pura.

Con Pascal, se argumenta la posibilidad de permitir hablar al corazón es decir al sentimiento ciego "se ha creído [de Pascal] que quería decir 'el corazón tiene también algo que decir cuando el entendimiento ha hablado'... el sentido verdadero de su proposición no consiste en una flexibilidad de la certeza del pensar para las llamadas 'necesidades del corazón y el ánimo' sino... hay una

⁹⁷ Scheler, M. 1942, *Ética Tomo II*, Revista de Occidente, Madrid p.24 ss.

⁹⁸ Scheler, M. 1934, "*Ordo Amoris*", Revista de Occidente, Madrid, pp. 107-204

⁹⁹ Scheler, M. 1993, *El resentimiento en la Moral*, Ed. Caparrós, Madrid

especie de experiencia cuyos objetos son enteramente *inaccesibles* a la razón...”¹⁰⁰ Recupera asimismo la paradoja de Pascal sobre la búsqueda “ No te buscaría sino te hubiera encontrado ya” donde el buscar se refiere a la determinación conceptual y al modo de representación como se ha apropiado la esencia de las cosas.

Del pensamiento agustiniano, se recupera el concepto de humildad como principio de conocimiento que implica la asimilación de la observación atenta sobre el mundo, para Scheler esto es la virtud básica, lo que no legitima un acuerdo con la caridad cristiana.

En la *Ética* se enfatiza la diferencia entre los estados sentimentales y el sentir, ya que los primeros pertenecen a los contenidos de los fenómenos y el último a las funciones de la aprehensión de contenidos y fenómenos.

El sentir como percibir sentimental y los sentimientos difieren en cuanto estados y sus modos, es decir que el reconocimiento del dolor o la alegría del otro no hace *per se* la vivencia de sus emociones. Por otra parte el percibir sentimental se distingue de los caracteres de ánimo objetivos y emocionales; esto se ilustra con la observación de un hecho bello de la naturaleza, en el cual hay un hecho innegablemente cualitativo en términos emocionales que no son vividas como sentimientos referidos al yo. Igualmente el percibir sentimental de los valores tales como lo agradable y lo bello, logra junto a su naturaleza intencional una función cognositiva.

Una diferencia básica es que todo percibir sentimental es en principio comprensible y los estados puros del sentimiento son comprobables sólo causalmente.

Un punto de enlace sobre el amor y el odio con el quehacer de la ética, es que nuestro espíritu hace en ellos (amor y odio) algo más que ‘replicar’ a los valores sentidos y eventualmente

¹⁰⁰ Scheler, *Ética*, op. Cit. p.27

preferidos; son actos en los cuales se experimenta una ampliación o una restricción sobre el valor accesible al percibir sentimental de un ser, cuya constitución se vincula con la función de preferir.

Los valores existen en función de un ser espiritual determinado. "...toda especie de ética habría de perfeccionarse en el descubrimiento de las leyes del amor y del odio, que sobrepasan las leyes del preferir y de las cualidades de los valores correspondientes por lo que hace a su nivel de absolutividad, aprioridad y originalidad"¹⁰¹

Finalmente la defensa que hace Scheler por la emoción replantea el conocimiento que el hombre entendido como persona, hace sobre el mundo. El mundo personal, es estructurado en función de las posibilidades de selección y apropiación de los objetos posibles portadores de valores y las emociones y los sentimientos que son causadas por ellos.

3.7 La estructura sobre la profundidad del sentimiento

Hemos dado pie a la defensa de la emoción como un ámbito de conocimiento o reconocimiento del mundo, la naturaleza implícita en la profundidad de la emoción implica detallar la esfera del sentimiento.

En la estructura de toda existencia humana hay una notación esencial sobre la profundidad del sentimiento unida a cuatro grados en él, como hemos definido esta estructura presenta: Sentimientos sensibles o sentimientos de la sensación; sentimientos corporales (como estados) y sentimientos vitales (como funciones); sentimientos puramente anímicos (sentimientos puros del yo); y sentimientos puramente espirituales (sentimientos de la personalidad).

¹⁰¹ Ibid, p.33

El énfasis en la explicitación de esta estructura es la posibilidad de ilustrar con ella la composición del mundo que hace cada hombre y la fuerza en la comprensión de su propia razón emotiva a través del amor.

Los sentimientos, tienen una referencia vivida al yo o la persona que les distingue de otros contenidos y funciones, entendidas como sentir sensaciones o representarlas.

Cuando el 'yo' siente algo, en ejemplo sirva un valor, éste se une a él con mayor intensidad que cuando se representa algo; la diferencia reside en el carácter de la subjetividad de la vivencia.

Los sentimientos no son en principio dominables ni pueden dirigirse arbitrariamente; sólo es posible dominarlos en modo indirecto, es decir a través de la identificación de sus causas y efectos. Si es que fuera necesario establecer un dominio sobre ellos.

La subjetividad de la vivencia como razón ordenadora del mundo tiene un dinamismo y trascendencia tal que hace posible constituir el fundamento del conocimiento objetivo.

Un quehacer de la ética, sería por tanto una inagotable búsqueda de las razones que legitimen el orden del sentimiento.

El sentir o percibir sentimental es la base cognositiva de las funciones de la aprehensión de contenidos y fenómenos. Por el contrario los estados sentimentales simples son el contenido del fenómeno, es decir 'yo siento...'

Una expresión sobre la complejidad del orden sentimental que ilustra paralelamente la sutileza de la relación conciencia-mundo es:

“Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto los objetos que llego a conocer por la percepción y el pensamiento, como aquellos que quiero, elijo ... dependen del juego de este movimiento de mi corazón. De ahí se deduce para mí que toda especie de autenticidad o falsedad y error de mi vida y de mis tendencias , depende de que exista un

orden justo y objetivo en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de mi aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo, y de que sea posible imprimir mi ánimo en este *ordo amoris*¹⁰²

Este pasaje resume en mucho la legitimidad que plantea Scheler del sentimiento del ser que se reconoce inmerso en un mundo que afecta a su corazón, que de este reconocimiento se deriva la inquietud por conocer en ellos un orden no arbitrario que funde el amor.

Esto parecería un juego de palabras que nos permitiría involucrar un sistema ascendente entre la fusión, la identificación, la reproducción y la participación afectivas y el amor a la humanidad.

El sistema explícito, implica el conocimiento de la esencia de las cosas a través de la articulación de sus estimaciones y preferencias. Scheler denomina a este sistema, el *ethos del sujeto*, cuyo núcleo es la ordenación del amor y del odio.

El *ordo amoris*, como concepto contiene dos vías de significación: normativa y descriptiva.

Es normativo porque distingue el rango de todos los títulos que poseen las cosas para ser amadas, según su valor interno y propio, punto central de la ética.

Es descriptivo porque es el medio de hallar tras los hechos de las acciones humanas, la estructura sencilla de los fines más elementales que se propone, esto es el actuar, como el núcleo de una persona, explicitando la fórmula moral básica según la cual vive y existe un sujeto determinado.

Asimismo el *ordo amoris* “se convierte en norma objetiva cuando, después de ser conocido, se halla referido al querer del hombre y ofrecido a su voluntad”¹⁰³ De tal manera que todo lo que pueda decirse respecto a un hombre o a un grupo, respecto a una manera especial de organización se

¹⁰² Scheler, *Ordo Amoris*, Op. Cit. p. 107.

¹⁰³ *Ibid.* p. 109

refleja en su o sus capacidades de amar y odiar, es decir al orden del corazón que los domina y que se expresa en sus movimientos.

Quien posee el orden del corazón (*ordo amoris*) de un hombre posee al hombre, con esta afirmación Scheler resume la posibilidad de aprehensión de la esencia de la persona, del otro y por ende la posibilidad de comprensión simple de las líneas fundamentales de su ser como ser espiritual.

El reconocimiento básico del ser del hombre hace posible re-crear la estructura de su mundo y sus valores y viceversa. Este reconocimiento afirma su especificidad subjetiva en tanto ser cognoscible y cognoscente .

La identificación de los ordenes normativo y descriptivo del *Ordo amoris*, conlleva a la explicitación de lo que Scheler describe como su forma, en este sentido se desarrolla una idea que sintetiza tanto la reflexión sobre la simpatía y las formas del amor y odio, así como el quehacer ético en cuanto a la necesidad de explicitar la esfera del sentimiento bajo un amplio espectro de objetividad lógica.

“...el amor es la tendencia, o según los casos, el acto que trata de conducir cada cosa hacia la perfección del valor que le es peculiar... lo que dimos ahí como esencia del amor es por tanto la acción edificante y edificadora en y sobre el mundo”¹⁰⁴

Todo amor es finalmente un amor hacia Dios, y el orden del corazón es el núcleo del orden del mundo como orden divino. Si bien los caracteres amables de las cosas, pueden ser planteados desde el orden del amor divino, el amor humano no hace otra cosa que reconocer sus propias exigencias objetivas y las somete a la jerarquía normativa de los caracteres divinos.

¹⁰⁴ Ibid, p.127

Respecto a la sustancia y el núcleo de la idea de Dios, puede haber un acuerdo entre individuos y grupos, aún si entre ellos se vea una gran separación en cuanto a sus interpretaciones o representaciones conceptuales. No obstante la verdad religiosa es en unos y otros la misma. Es común entre los hombres intuir la idea de Dios en torno al amor, esto representa una de las más hondas uniones entre los hombres, significa inclusive aquello que realiza y constituye, dentro de las azarosas fuerzas intelectuales: la unidad de la humanidad. En Scheler la razón de Dios es una razón integradora, sin embargo la idea objetiva religiosa no la retoma bajo el ideal romántico de fusión entre finitud e infinitud. Esta idea religiosa no se funda sobre un sentimiento, es decir sobre ningún estado subjetivo.

La idea de Dios, no sólo es extraída del ideal romántico sino es incluso cuestionada como la posibilidad de ser concebida como un deber ser prototípico, “Es absurdo que una persona finita tomo como prototipo a la persona infinita misma... los seres personales... de vigencia individual han de considerarse también contenidos en la divinidad”¹⁰⁵ Este contener implica una cualidad valiosa simple de la bondad esencial de Dios, que es reconocida de manera diversa de acuerdo a la cultura que se refiera.

En cuanto a la profundidad que representa el sentimiento como contenido del orden del corazón, podemos integrar a esto una noción mas que refiere la noción de ‘determinación individual’ que se propone en términos de qué es lo que reporta la apropiación de un contenido de valores individuales, la respuesta a esto expresa el lugar que pertenece a este sujeto y la referencia sobre el contexto que lo conforma.

¹⁰⁵Scheler, *Ética*, p. 410

Es esencial a la naturaleza de la determinación individual ser corresponsable de que cada uno vea con claridad y realice su propia determinación, esto incluye la mutua solidaridad en la responsabilidad de las faltas y méritos del sujeto moral. El hecho de estar ahí, ser parte de un sistema, ser reconocido por los otros, existir para los demás y significar algo para ellos es a su vez parte de la determinación universal.

La forma del “ordo amoris” se cristaliza en el acto de que el amor ama y ve en el amar algo más que lo que tiene y posee.

La forma más general de la destrucción y trastorno del orden del corazón, es nombrada por Scheler como el encaprichamiento, vocablo que conjura tanto a la seducción como el poder que un bien finito ejerce sobre el centro rector de la persona; como al hecho de que el hombre llena el lugar reservado para lo absoluto y lo sagrado con el valor de un bien finito. Este encaprichamiento no es la limitación efectiva de las partes y provincias del reino de los valores accesibles a un sujeto, sino la limitación del amor a una parte de lo accesible para el sujeto.

El “corazón humano” en la idea de Scheler¹⁰⁶ no es un caos de estados ciegos sentimentales, sino es el reverso articulado del cosmos. El corazón posee algo semejante y análogo a la lógica que no coincide con la lógica del entendimiento, se encuentran en el corazón leyes que responden a un plan según el cual se encuentra articulado el mundo.

“ El corazón tiene sus razones “las suyas”, de las cuales el entendimiento nada sabe y nada puede saber; y tiene sus razones, es decir, evidencias objetivas sobre hechos para los cuales el entendimiento es ciego, tan ciego como lo es el ciego para los colores y el sordo para los sonidos”¹⁰⁷

¹⁰⁶ Ibid, p. 141

¹⁰⁷ Ibid, p. 143

Tres errores que han perturbado la comprensión sobre los trastornos del orden del corazón en el ser real y en el comportamiento del hombre son:

- a) la interpretación platónica del amor, la cual propone la teoría de las ideas innatas de los objetos del amor, frente a lo cual Scheler descarta la necesidad de refutación debido a que no poseemos ninguna idea innata.
- b) La interpretación empirista según la cual toda estructura especial del amor y del odio, y la estructura del hombre normal, nacen de la experiencia fáctica de su mundo circundante, sobre todo de los efectos del placer y displacer.
- c) La doctrina de que todas las clases de amor y de odio no son sino modificaciones de una fuerza única de amor que domina al hombre. Sobre esta interpretación naturalista Scheler vuelve abundantemente con la finalidad de deslindar la inviabilidad explicativa de esta teoría.

La noción de amor es fundamental para establecer orden sobre la profundidad del sentimiento, el sentimiento a su vez es fundamental para la presentación del pensamiento, bajo un esquema lógico que obedece al 'orden del corazón'.

Todo lo que el hombre hace, elige y piensa se funda en los movimientos de atracción y repulsión de amor y odio. Este juego constante define el medioambiente del hombre.

Algunos puntos que pueden referenciar el pensamiento sobre el hombre en el *ordo amoris* son:

El amor y el odio como estados fundamentales para los estados sentimentales y el sentir.

El amor es primero en orden y esencia al conocimiento.

El 'ordo amoris' gobierna las reglas de preferencia y rechazo sobre los valores.

El 'ordo amoris' es un microcosmos del corazón en el cual, toda escala de valor es reflejada en la persona.

Los actos emocionales desde un orden del corazón, contienen sus propias leyes que corresponden a su vez a una cierta escala de valores en ascenso desde lo córporeo hasta lo sagrado.

Reflexión sobre la segunda parte

Desde el pensamiento filosófico de Max Scheler, podemos plantear un diálogo entre su concepto del amor, el mundo de la vida y la persona. Diálogo vivo si consideramos la vigencia del tema amoroso en el mundo contemporáneo

Como principio, contamos sólo con la certeza intuitiva de que el amor vale. Esta certeza nos permite suponer un mundo donde es posible la expresión multívoca de la expresión amorosa.

La persona en la medida que conforma su mundo de la vida, ve en los otros una serie de atributos preferibles o no, a partir de los cuales ese otro en el mundo, se presenta ante ella. Esta valoración o esta atribución de valor sobre el otro está fundada en el amor.

La complejidad del problema amoroso, es un compromiso sobre el cual es necesario entrelazar algunos elementos clásicos dentro del pensamiento contemporáneo. Los nuevos horizontes sentimentales requieren razones profundas y claras donde la vivencia legitime una nueva propuesta amorosa.

Una visión nueva sobre la propuesta amorosa scheleriana, podemos apreciarla en el pensamiento de Joaquín Xirau, expresado en su obra *Amor y Mundo*, quien desarrolla el tema hasta el punto de destacar que el amor constituye un fenómeno, cuya determinación esencial es la de ser una actitud radical de la conciencia y de la vida.

La propuesta de este filósofo nos ofrece ideas sobre cómo hacer del amor una conciencia más abierta ya que "todo amor es bueno y la bondad en el amor no consiste en otra cosa que en el mismo amor. No es posible hablar ya de un amor ordenado y de un amor desordenado, ni hay imperativo alguno exterior al amor. El único imperativo es amarlo todo y buscar en todo, el

valor”¹⁰⁸ Para Xirau, las cosas y las realidades objetivas en general, resultan del entrecruzamiento del dinamismo esencial de toda realidad. Nada es en sí estático, de manera que: “ El ser concreto resulta así de la cooperación de dos eternidades: la eternidad de la fluencia dinámica e intensiva y la eternidad de los elementos inmutables que la definen y la encuadran. De ahí su profundidad opaca y su reverberación luminosa”¹⁰⁹

Esta propuesta ilumina el proceso de conformación del ser concreto y de su razón amorosa que necesariamente deberán entenderse como procesos dinámicos, de ahí la vigencia de la dialéctica amorosa, que rechaza considerar de manera exclusiva los contenidos de la conciencia amorosa. El ser y el valor que pueda atribuírsele al amor se dan en la contradicción y la confluencia, a través del sí y del no.

“La realidad concreta y el valor no es posible que se hallen nunca en el puro *sujeto* que es por sí mismo una pura nada, ni en el *objeto* puro que se reduce por sí mismo a otra nada, sino precisamente entre uno y otro, en la dinámica de su mutua confluencia. Todo lo siento en mí y me afirmo yo en todo. Nada hay absolutamente ajeno a la subjetividad. Aun en la abstracción más pura hay un acto de amor. Mediante él su objetividad se incorpora a la subjetividad y se hace mía”¹¹⁰

El amor hace posible los valores y el sentido del mundo, es una forma peculiar y permanente del espíritu, una actitud radical de la vida que condiciona los fenómenos y los contenidos, atributos con los cuales Scheler afirma el potencial transformador del amor sobre el mundo.

¹⁰⁸ Xirau, Joaquín, 1940, *Amor y Mundo*. p 162

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 174

¹¹⁰ *Ibid.* p. 197

En este sentido su planteamiento sobre una conciencia amorosa, pretende afirmar un sentido sobre el amor, prescindiendo de toda hipótesis de partida, retomando el curso espontáneo de la vida humana. De ahí que para intentar plantear qué es el amor en sí mismo, Xirau, recurre en primera instancia a la multivocidad de la palabra. El amor será como punto de partida, una actitud radical de la conciencia, claramente distinta de la vida psíquica, del impulso sexual, de la simpatía sentimental y de la contemplación desinteresada. La esencia del amor es independiente del curso empírico de los procesos que intervienen en la conciencia y en la vida, el amor no es un contenido puro de la conciencia sino una forma peculiar y permanente del espíritu, una actitud como hemos subrayado radical que condiciona a los fenómenos y los contenidos dándoles una orientación y un sentido propios. Es “el amor puro del que hablamos aquí, un fenómeno de la conciencia”¹¹¹

A este respecto el uso de la palabra conciencia para sugerir la conciencia amorosa puede implicar un equívoco que Xirau aclara: la conciencia, entendida como el aparecer de algo ante un sujeto, es una estructura bipolar, una referencia de un centro subjetivo, a una realidad objetiva, mediante la cual el sujeto y el objeto quedan situados en una posición correlativa, es ella por la cual se despliega ante el sujeto la perspectiva del mundo. En este sentido se da el reconocimiento de que “múltiples procesos, los mismos procesos, largos o breves, intensos o débiles, armónicos o inarmónicos, coadyuvantes u opuestos... transcurren bulliciosos bajo el arco sereno de la conciencia amorosa”¹¹²

¹¹¹Xirau, Amor y Mundo, Op. cit. p. 114

¹¹²Ibid, p.115

La totalidad de la conciencia y de la vida adquieren una orientación peculiar y tienen el poder de transformar radicalmente la estructura de una persona, de acuerdo a si la persona se halla sumida bajo la conciencia amorosa o por la conciencia rencorosa.

En este sentido la actitud amorosa es una realidad clara, específica e inconfundible, es la que explica de manera fundamental el sentido del amor puro.

La disertación sobre el amor entendido en su forma pura, transcurre por cuatro ideas en el desarrollo de Xirau: una es que el amor supone una abundancia de la vida interior; dos, el sentido y el valor de las personas y de las cosas aparece a la conciencia amorosa en su radiación más alta; tres, hay en el amor ilusión, transfiguración, vida nueva; y cuatro, la plenitud del amor supone reciprocidad y por tanto fusión.

En Xirau encontramos, la reafirmación de la dialéctica amorosa, el amor como un algo dinámico que implica la responsabilidad y el compromiso de reconocer en él una acción de confluencia mutua entre el sujeto que ama y su objeto de amor.

Por otra parte, encontramos la propuesta de Julián Marías, quien en su obra *El Mapa del mundo personal*, nos muestra la relevancia de reconocer las limitaciones propias que se tiene para hablar del mundo, sin recurrir a expresiones autocontenidas, sino asumiendo la responsabilidad de comprender un mundo a partir del mundo personal.

En la idea de Marías¹¹³ a finales del siglo XX la palabra amor se usa en parte por inercia, pero en otras es sustituido por sexo, esto hace necesario distinguir y precisar sobre qué es de lo que estamos tratando. Ante este reclamo es necesario dar cuenta de que hablamos de emoción personal susceptible de sentirla y expresarla.

La propuesta de este autor es que el amor, cuando es, acontece en la zona personal de la vida, es interesante como el autor se opone a considerar al amor como sentimiento, aunque los sentimientos amorosos acompañan al amor, no deben confundirse con él. Que el amor ocurra en la zona personal, supone una instalación en él por parte del sujeto que los realiza.

En este sentido amar es proyectarse amorosamente hacia otra persona, implica una transformación de la realidad propia.

Mariás, hace un análisis crítico sobre la idea de reducir el amor a sentimiento. Esta reducción impide ver la dimensión del amor más profunda que afecta a la realidad misma de las personas.

“La íntima asociación de dos personas, su inseparabilidad, el entrelazamiento de la trayectorias, la proyección conjunta, todo eso es conciliable con la persistencia de la personalidad de cada una, que es preciosa para la otra, ya que es el objeto de su amor”¹¹⁴

La variedad de relaciones personales entre hombres y mujeres contemporáneos es fuente de un enriquecimiento sobre la noción amor, en este sentido dar al amor un carácter personal, corre el peligro de suponer al otro, creer que se sabe quien es y evadir el dramatismo de la convivencia, dejar de imaginar e imaginarse al otro y a uno mismo, de renunciar a la invención sobre quien se va siendo, dentro de la relación amorosa.

Esta propuesta brevemente perfilada, nos habla de un diálogo que no busca reconciliaciones con la propuesta de la intersubjetividad de la participación afectiva. Sin duda la noción de persona, el mundo personal, es una situación relacional: es el amor compartido. Es dolor frente al amor no

¹¹³Mariás, Julián, 1994, *Mapa del mundo personal*, alianza ed.

¹¹⁴Ibid, p.148

correspondido. Esta argumentación sobre la noción de amor se despliega subrayando la importancia del amor en la vida personal.

El reconocimiento de la persona humana nunca está concluido, siempre está en tránsito, con posibilidades de dilatación e intensificación. La propuesta scheleriana sobre la conformación del mundo de vida personal, lleva a diversos confines de riesgo dentro de los cuales es posible saber que es lo que vale en nuestra vida, esta certeza nos permite explorar los límites externos hacia lo impersonal donde no hay luz que reafirme la existencia propia.

En esta línea de análisis podríamos traer el argumento de Julián Marías de que la estructura que se descubre mediante el análisis de una vida, es decir la estructura analítica incluye la revisión de algunos caracteres de tipo universal; lo que se contrapone con el análisis de la vida personal. El análisis de los rasgos generales de la vida hacen a un lado el descubrimiento de lo que es estrictamente personal, es en el planteamiento de la persona, de su reconocimiento propio en donde podemos encontrar las razones que le dan sentido al amor como un algo que es vivido y apropiado reintegrándose a su vez como un sentido propio con la persona.

La vida humana, por tanto tiene argumento, lo que el hombre hace y vive lo hace y vive por algo y para algo, esto se hace posible mediante una justificación de motivos de modo tal que finca su condición de responsabilidad, en este sentido el carácter argumental de la vida humana se establece mediante una tensión interna ente el porqué de su hacer en función del pasado y el para qué, donde se compromete el futuro. Esta tensión entre el quehacer de la vida humana compromete una pluralidad de trayectorias que entrelazan a su vez un carácter dramático, esta noción afecta las relaciones múltiples entre las personas, entre otras afecta principalmente a la posibilidad del amor.

Las relaciones entre las personas, están en todo momento aconteciendo y su variación es

esencial. En suma una propuesta de este filósofo es que si bien el hombre es persona, no todo en él es personal, por el contrario el hombre está sujeto a múltiples formas de despersonalización, de ahí que la investigación central que lleva a cabo es sobre el discernimiento de lo personal y la realidad de la persona humana.

Para nosotros el descubrimiento de la persona, de su mundo y de su temporalidad es la posibilidad misma de descubrir el amor, en el otro amado que se descubre ante mi vista como tal, ese otro que transcurría a un lado sin que le hubiese reconocido como la realización amorosa. Es el potencial amable que representa el otro, quien hace del mundo personal un inagotable proceso de descubrimiento. Este recorrido llevaría a una segunda vivencia en sentido estricto, que al llegar a la definición, al descubrimiento sobre el otro, sería el momento que marcará el fin de la vivencia del otro, lo que llevaría a la disolución de la relación existente o a la esfera de lo ya conocido.

La posibilidad de construcción de una relación amorosa, el reconocimiento de la persona y de la relación personal implica una relación proyectiva donde cada quien involucra sus proyectos de vida personales con el fin de conservarlos, asimismo en toda relación personal debe existir una comunidad de proyectos que posibilita una trayectoria en común.

Una manera de sintetizar la herencia del pensamiento de Scheler, es enlazando el valor absoluto que se le da a la persona y de las relaciones de solidaridad con otras; esto implica la importancia de la relación básica que define a la persona en función del mundo a partir de un correlato. La persona viene a distinguirse del alma, del yo y de la conciencia, como punto central ya que implica la correlación con el mundo, por esta razón a cada persona le corresponde un mundo propio.

En esta misma relación de la persona y el mundo podemos situar en un tercer vértice la propuesta de Gurméndez de que "...cada amor es un mundo real propio que coexiste con otros, para crear la totalidad parcial y heterogénea del amor mismo"¹¹⁵ a partir de esta idea podemos plantear la expresión de los mundos de vida en constante interacción que proponía Scheler.

Las relaciones de amor implican en muchos sentidos la relación intersubjetiva, sobre la que se hace énfasis, no sólo como la esfera de intercambio afectivo sino como la posibilidad de trascendencia. Una idea de la naturaleza del amor puede centrarse en que:

"El amor tiene el poder satánico de crear seres-objeto, pero también a los sujetos en hombres humanos. Cuando tal ocurre ya no buscaremos en el otro un espejo que nos refleje el propio yo, sino lo aceptaremos tal cual es y aprenderemos a amarlo por sí mismo, sin que le necesitemos para vivir, o quizá necesitando más que nunca la reciprocidad del amor que convierte a los amantes en objeto único inseparable. Sólo así el amor necesario objetivo, base natural del amor, se transforma en amor subjetivo real, innecesariamente necesario".¹¹⁶

El amor así expresado, deviene unidad y ruptura, definición por definirse y certeza absoluta en el otro. La multiplicidad encuentra un sentido, otorgado eventualmente por el que ama. La esencia pura del amor ahí está, pero se escapa a la razón, habita en la esfera de los sentimientos, en lo fugaz.

La conversión que hace el sujeto que ama, de su objeto amado en la persona iluminada, vista y revelada en su esencia, tiene como recompensa final la aspiración de ser convertido a su vez en objeto, ser humano amado, esto es a la espera de la creación recíproca por parte del sujeto amado, del significado propio del amor.

¹¹⁵ Gurméndez, Carlos, *Estudios sobre el amor*, ed. Antrophos, 1991, pp.10

¹¹⁶ *Ibid*, p.215

El sujeto amoroso, tiene su propia tentación, corre el riesgo de construir su propio mundo y de ser el hombre evadido de la realidad de los otros mundos que conviven con él, en la medida que su realidad se vuelve única y propia. Esta construcción personal sobre el mundo de la vida lleva pues el riesgo implícito de no dimensionar el mundo ajeno y por ende no hacerlo copartícipe del propio.

El amor es una objetividad patente, una realidad objetiva y cotidiana, susceptible de ser observado incluso para los ojos más desatentos; es una experiencia visible, usual.

Cada amor es un mundo real propio que coexiste con otros, para crear la totalidad parcial y heterogénea del amor mismo. “ Por síntesis, aproximaciones o uniones sucesivas se crea el amor, que es una realidad fruto de contactos continuos o una creación paciente de miradas, caricias, deliquios y efusiones del corazón. Aún el amor más fulminante y que nos traspasa súbito, tiene que recorrer un camino y recrearse a sí mismo desde el principio”.¹¹⁷

Qué hace posible que los seres humanos se relacionen, si en el nivel de la pura fuerza de los seres se ven opuestos los unos a los otros, en estado de lucha perpetua, en búsqueda de identidades en pugna.

Un resorte dialéctico de la sociedad humana es la necesidad básica de comunicarse, de transmitir sentimientos, sin embargo queda en duda si es esta necesidad comunicativa suficiente para legitimar una razón amorosa.

¹¹⁷ Gurméndez, Op cit. p.11

Capítulo IV. Una lectura sobre el fenómeno del amor entre los sujetos contemporáneos a manera de reflexión final.

Este capítulo busca revisar, a modo de reflexión final: Cómo se ha traducido la influencia de Scheler para el pensamiento amoroso contemporáneo?

Esta reflexión es finalmente sobre el amor, sobre la idea de la complejidad del amor, que se centra en el reconocimiento de su simplicidad como elemento inefable y por ende en la dificultad o la posibilidad para expresar su vivencia.

El amor que puede ser parcial o absoluto, importante o insignificante, un mundo por sí mismo, una totalidad limitada dentro del universo, una realidad creada por los seres humanos.

Una noción compleja precisamente por la referencia a la vivencia cotidiana, por su aparente simplicidad, el amor entendido a sí mismo como una idea de pluralidad de los mundos posibles en que habita el amor.

La referencia a lo personal del amor, se da como el origen de su dinamismo y de su complejidad; la relación de mundo y persona trasciende la noción individual de amor para compartir un concepto integrador donde el amor se vuelve un valor espiritual con el otro.

La pregunta, no sólo por lo que nos deja Scheler, sino lo que nos deja hablar del amor, no intenta una propuesta concluyente sino puntos de enlace entre los aspectos teóricos sobre el amor y lo que representa la vivencia amorosa personal.

El amor, será eventualmente un concepto que toma sentido en la medida que expresa un sentimiento universal, susceptible de ser reconocido y apropiado personalmente en el mundo de la vida.

En las reflexiones sobre la segunda parte sugería algunas consideraciones contemporáneas sobre las relaciones que explican el concepto amoroso: esto es considerando la importancia del correlato de mundo de la vida y de la persona, visto por Joaquín Xirau, Julián Marías y C. Gurméndez; esto mismo permitiría el inicio de otra búsqueda conceptual en torno al quehacer de la filosofía contemporánea sobre el problema del amor.

Entretejer estas propuestas con un horizonte amoroso, desde el punto de vista de la participación y la reproducción afectiva que se rige por el orden del corazón, nos permitiría apreciar los alcances y la vigencia del pensamiento de Max Scheler.

En qué medida el planteamiento fenomenológico le permite a Scheler repensar el problema del amor, si no es en el compromiso abierto del reconocimiento del carácter intencional de la conciencia, donde la conciencia funda un movimiento de trascendencia hacia el objeto que en este caso se traduce en el otro amado, movimiento por el cual el otro se hace presente a la conciencia.

La *epoché* de la actitud fenomenológica, funda la posibilidad de la evidencia y apropiación de la visión frente a la presencia del objeto mismo.

La conciencia, como movimiento trascendente hacia el objeto amado, ve en él su propia posibilidad de amar. El que ama, genera su propia posibilidad de trascender.

El amor vale y hace valer el carácter privilegiado de lo que es apreciable en el otro. Esta afirmación da sentido al amor en el mundo.

El orden que prevalece entre las formas del conocimiento a partir del orden del corazón, no implica una conciliación entre los espacios racionales y emocionales, sino un reconocimiento radical sobre el valor de una razón emocional sobre el mundo.

Qué tan válida es esta propuesta, dependerá de que tanto se acepte o se rechace la forma de explicar las cosas dentro de las ciencias positivas y racionalistas, donde todo lo conocible es observable, cuantificable y verificable. Afortunadamente la crisis en las ciencias del conocimiento y específicamente la crisis en los paradigmas de conocimiento ha dado paso al hecho de que la realidad además de su dinamismo, es sumamente compleja precisamente por la influencia de la subjetividad en la apropiación del conocimiento.

Cierto es que al mencionar un estudio sobre el amor como fuente de la emoción y del sentimiento puro, sugiere en primera instancia la construcción de una lógica que será puesta a prueba por el orden de la razón.

El amor como un fenómeno, pone de lleno la evidencia de la visión de un objeto; más aún permite la evidencia de una vivencia intencional, donde está presente la elección y apropiación de un acto humano personal en relación con un objeto diferente a sí.

Lo que nos queda del planteamiento scheleriano, más allá de la defensa de la percepción emocional como forma de conocimiento no sólo del otro sino de sí mismo, es la pregunta desde la cual nos vemos dando vigencia al amor como un acto espontáneo de reconocimiento y diferenciación del otro a partir de lo cual el amor se vuelve una experiencia vivida y personal que es comunicable y contiene la esencia del ser humano.

La articulación de la esfera de la percepción sentimental expone la esencia de los valores, que se encuentran en el hombre al igual que todas las leyes de los actos del sentir valores, de preferir, de amar y de odiar; por tanto la evidencia de la validez objetiva de los valores quedará en la esencia misma del hombre; oponiéndose al establecimiento de una esfera de valores universales.

No hay diálogo posible si no se reconoce la importancia de la afirmación que hace el otro sobre el mundo, en este sentido Max Scheler, sostiene diálogos con los filósofos que le preceden, reconociendo en ellos, la genialidad de sus expresiones y cuestionando la ausencia o insuficiencia de la razón sentimental con unos y retomando de otros la pertinencia de diversos ordenes para conocer el mundo y la apropiación que el hombre hace sobre él.

Esta noción de diálogo es una noción vigente que se mantiene en nuestro tiempo al seguir buscando con Scheler, la posibilidad del amor como un orden integrador de la persona, entendiendo en ella su realidad corpórea, su necesidad vital, su necesidad de trascendencia, su espiritualidad y su tendencia de superarse constantemente hacia la esfera que le confiere una existencia plena.

Algo que nos queda es la explicitación de contrastes, de polaridades que compartirán en el mismo rango la explicitación de valores no en la escala de inferior o superior sino de los valores positivos que pueden atribuirse a las cosas mismas. Nos deja el entusiasmo por intentar ver con nuevos ojos las cosas que nos rodean, nos deja la invitación de hablar con el corazón y de fundar en él una lógica emocional del entendimiento sobre el mundo y la persona.

El cómo se le recupera en la actualidad, es una forma de dar cuenta cómo se plantea la estructura subjetiva del conocimiento. Y como puede pensarse en el hombre como un ser para el amor.

La tabla de valores vigente en las sociedades contemporáneas mantienen desde principios del siglo veinte, la necesidad de una transmutación radical de los valores que representan, esta necesidad es vigente, trasmutación que involucra el mundo de la vida y su correlato con la persona que le define, aunque como hemos mencionado el problema de los valores y sus crisis dentro de las

sociedades no es una discusión que pueda tomarse a la ligera, ya que no puede resumirse de forma simple.

El amor contemporáneo, lleno de espontaneidad y naturalidad se plantea en aras de múltiples confusiones, espejismos y tinieblas, que acompañan a toda visión inmediata de la realidad. De alguna manera la inocencia frente a la realidad amorosa provoca falsas visiones sobre la persona amada que al develar su realidad, origina emociones de contrastes dramáticos frente al otro que finalmente se ha revelado a la conciencia.

El encuentro de una realidad total, sería la finalidad del amor real que tuviera razgos de objetividad sobre el mundo, sin embargo la develación de realidades absolutas no es una característica del mundo cotidiano, por el contrario, las realidades permanecen ocultas hasta el momento en que puedan ser apropiadas e interpretadas por el sujeto que las conoce, con esto quiero enfatizar que no hay realidades universales, no hay revelaciones concluidas, el amor en este mundo es una vivencia por construirse interminablemente.

El amor es un fecundo creador de mitos, antiguos y modernos, llena de símbolos la realidad y abre nuevos caminos en la imaginación y creatividad del hombre, el amor es básicamente una fuerza creativa que trastoca lo inventado y definido, que permite ver de nuevo o con nuevos ojos lo que estaba visto.

Cada ser que ama, cree en su interior que él está inventando el amor, quiere comunicar a otros la grandeza del sentimiento que descubre; cada ser que ama reconoce la profundidad de este sentimiento, la alegría y el temor que le propicia da nuevo sentido a su vivencia personal. En un sentido estricto este ser amoroso está inventando el amor, le está confiriendo su propio contenido y

lo hace comunicable en la medida que toca la esfera afectiva a partir de la cual comparte el mundo con los otros.

Con Scheler identificamos la imposibilidad de asumir principios universales sobre los valores, ya que estos no son en sí, sino que valen precisamente por lo que representan o por la atribución que se les ha dado. Si embargo el amor significa el valor máximo sobre el mundo de la persona, en función del sistema afectivo en que es posible reproducir la existencia humana.

La peculiaridad de la estructura sentimental scheleriana, nos permite orientar su pensamiento, en cuanto a que no hay valores dados, no hay un sentido sobre el amor construido. Para que un valor tenga sentido requiere ser vivido, apreciado y asumido por el hombre a través de esta apropiación lo hace parte de su mundo de la vida.

El amor no es un concepto autocontenido, ni el reflejo de una fusión con lo infinito, sino una noción relacional que se compromete en la relación cara a cara a ver y más aún se trasciende al resaltar los valores que el otro representa.

El amor como posibilidad de conocimiento, en la propuesta contemporánea puede desafiar el marco de credibilidad debido a la falta de un referente universal que nos afirme la existencia de algo único, por esto hay que plantear un contenido propio y dinámico a su forma peculiar de atribuir valor al conocimiento.

Cada ser que ama en su peculiar forma de descubrir al otro, agrega en su posibilidad de amar su condición de ser hombre o mujer, esta condición en el mundo contemporáneo es básica para distinguir que la expresión y apropiación de la noción amorosa es tan versátil como lo es la construcción de los géneros que explican las semejanzas y las diferencias en cuanto a su naturaleza socialmente conformada y de su identidad en la esfera social.

De los antecedentes históricos que hemos planteado tenemos una serie de propuestas que comparten en un primer momento la idea de que existe de algo sublime e inefable, que conmueve los sentidos del hombre.

El amor es a lo largo de la historia, movimiento, acción generadora, motor y esencia sobre una escala de valores que tiende a superar una y otra vez estados siempre perfectibles del alma. Esta noción de ascenso del amor corpóreo hacia las nociones más puras de la belleza y lo sagrado, hacen de la noción amorosa un fluido vivencial permanente, es decir que siempre está definiendo su sentido y representación.

Con esto quiero llegar a que finalmente el amor contemporáneo con base en la propuesta scheleriana, es un *constructo* continuo sobre el mundo de vida, cada espacio y temporalidad definen los contenidos de la relación amorosa. Es una actitud radical, responsable y partícipe de su realidad. Esta realidad es asimismo bipolar y asume la coexistencia del amor y del odio. En este contexto la subjetividad elige las representaciones y simboliza a partir de su propio mundo, el contenido vivencial de su propia experiencia amorosa.

Como expresión fenomenológica, el amor será la posibilidad de apreciar de nuevo la emoción y la experiencia vivida a partir de las expresiones *sui generis* que produce la sociedad moderna. La revelación de la esencia del amor es un acto que nos permite asistir intuitivamente a la búsqueda de significados y a la vivencia sobre ellos a partir de las propias posibilidades subjetivas de apropiación de la realidad.

La explicitación de los sentidos del amor, debe superar al menos la referencia que ahonda la absoluta confusión entre sexo y amor en los ámbitos de las sociedades modernas, que disuelve el

amor en aras de lo útil y placentero. Donde el amor puro y espiritual no encuentra lugar dentro de la maquinaria productiva de las cosas útiles y sucumbe ante el amor corpóreo.

En esta idea podemos recuperar la vigencia de la crítica a la modernización que hace Scheler, la noción de lo moderno lejos de procurar una vida más satisfactoria y agradable al hombre, lo entumece e insensibiliza, al volverlo parte de un mecanismo de producción descontrolado. La propuesta de Scheler afirmará la posibilidad del hombre de gozar al máximo de la vida con una mínima dependencia de los medios instrumentales, esta posibilidad se arraiga en el marco de una jerarquización objetiva de los valores que elabora el hombre respecto a su mundo.

Scheler, nos da pautas importantes para identificar críticamente la influencia en nuestra vivencia amorosa del ideal romántico, poniendo en su expresión el carácter dramático e imposible y ocultando la responsabilidad de asumir que el amor es un todo estructurado en el mundo y estructurante de la persona, relación en la cual no es posible estar al margen.

La herencia romántica sobre el amor, ha descentrado al hombre de su posibilidad de elección, siendo invadido por la ilusión de encontrar a un ser idealizado susceptible de ser amado, que regularmente no existe. Este regalo divino es puesto en duda debido a la inconsistencia con que se manifiesta y a la multiplicidad de emociones asociadas a esta noción. Esta idea puede verse de manera clara en *El puesto del hombre en el Cosmos*, donde Scheler anuncia que “la conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural”¹¹⁸ esto debe ser una consideración rechazada por el hecho de negar el supuesto teísta de “un Dios espiritual y personal, omnipotente en su espiritualidad”, porque para Scheler la relación del hombre con el principio del universo consiste en que este principio se aprehende inmediatamente y se

realiza en el hombre mismo, el cual como ser vivo y ser espiritual es sólo un centro parcial del impulso y del espíritu del 'ser existente por sí'. El único lugar del advenimiento de Dios, que nos es accesible y que es una parte verdadera del proceso trascendente es: el hombre, el yo y el corazón humanos.

La propuesta sobre este punto es que pone " el acto elemental del hombre que personalmente hace suya la causa de la Divinidad y se identifica en todos los sentidos con la dirección de sus actos espirituales. La última realidad del ser existente por sí no es susceptible de objetivación."¹¹⁹

Sólo el que ama, trasciende su propio mundo y define su persona, su ser. El amor es la posibilidad de generar la propia razón y simultáneamente generar la razón sobre el otro.

En Max Scheler el amor es un proceso de compenetración mutua que hace posible la evolución de la vida y de la historia, es la posibilidad de romper con el hombre escindido.

Este proceso está en riesgo, porque el amor decae no sólo en aras del odio que mostraría la fuerza misma del amor, sino en manos del desamor y la falta de compromiso que hace de las personas mundos individuales dentro de una sociedad que no sólo los fragmenta sino que los mantiene asilados y reprimidos respecto a sus esferas emocionales, dentro de una racionalidad que no ha dado frutos vivenciales sino marcos explicativos insuficientes para la razón amorosa.

El principio de solidaridad que nos develaba Scheler, como la forma de plantear la corresponsabilidad entre los individuos para mantener el funcionamiento óptimo de las comunidades de vida, se ha vuelto un principio, que requiere reconsiderar el contenido de la experiencia vivencial,

¹¹⁸ Scheler, Max, 1994, *El Puesto del Hombre en el Cosmos*, ed. Losada, Buenos Aires p. 110

¹¹⁹ *Ibid*, p. 114

más allá de los límites de la racionalidad funcionalista. La propuesta sigue vigente, en términos de una razón que reconozca el efecto transformador de la participación y reproducción afectivas.

La posibilidad de perfectibilidad y superación del hombre está en manos del amor, es éste la vía creativa que tiene posibilidad de trascender el sinsentido y la noción de crisis que define al mundo contemporáneo.

El ser contemporáneo, no se define completamente como un ser de amor, la estructura subjetiva del hombre tiende a fraccionarse o regionalizarse de acuerdo al objetivo que represente, así parecería que la disociación entre la emoción y la razón sigue estando presente, con Scheler se argumenta una defensa hacia la razón sentimental, donde la profundidad del conocimiento parte del reconocimiento de que hay cosas que no puede conocer la razón, pero son las que conmueven el corazón del hombre.

Podemos apuntar que en general el amor no es simplemente la preferencia misma, sino lo preferible, lo deseable; por otra parte el amor puede ser la guía o la norma de las elecciones mismas y eventualmente su criterio de juicio; el amor se considera como una posibilidad de elección o como una disciplina inteligente de las elecciones que pueden conducir a eliminar algunos objetos o a declararlos irracionales privilegiando a otros.

El amor debe asumirse intuitivamente dentro del marco de referencia que nos afirma el orden del corazón, como la razón necesaria del hombre para construir su propio mundo y entendimiento.

BIBLIOGRAFIA**DE MAX SCHELER**

- SCHELER, MAX, 1951, *Hombre y Cultura*, SEP, México.
- , 1959, *La idea del hombre y la historia*, Siglo veinte, Buenos Aires.
- , 1942, *El porvenir del hombre*, Espasa Calpe, Argentina.
- , 1942, *La idea del hombre y la historia*, Espasa Calpe, Argentina.
- , 1942, *El puesto del hombre en el cosmos*, Espasa Calpe, Argentina.
- , 1934, *Muerte y Sobrevivencia*, *Ordo Amoris*, Revista de Occidente, Madrid.
- , s/f, *Idealismo y Realismo*, Instituto de Filosofía de Montevideo.
- , 1942, *Ética*, vol. I y II, Revista de Occidente, Madrid.
- , 1928, *Esencia y formas de la simpatía*, [*Nature et formes de la sympathie*], Payot, Paris
- , 1993, *El resentimiento en la moral*, Caparrós ed., Madrid pp.181
- , *Sociología del saber*
- , *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*
- , *Amor y conocimiento*

COMPLEMENTARIA

- ANDREAS, CAPELANUS, *Tratado sobre el amor*, presentación de Inés Creixell, 1985, Barcelona.
- BRUCKNER, P. & A. FINKIELKRAUT, 1981, *El nuevo desorden amoroso*, Ed. Anagrama, Barcelona.
- CAMPS, VICTORIA, *Historia de la Ética*, Vol. 3,
- DESCARTES, 1981, *Las pasiones del alma*, Ed. Aguilar, Argentina
- FUNKE, GERARD, 1987, *Fenomenología ¿metafísica o método?* Ed. Monte Avila, Venezuela.
- FRINGS, MANFRED, 1965, *Max Scheler*, Duquesne Univ. Press Pittsburgh.
- FROMM, E, 1997, *El arte de amar*, Ed. Paidós, México, pp. 128
- GROSSMANN, R. 1984, *Fenomenology & existentialism*, London
- GURVITCH, G. 1939, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, Ed. Losada, Buenos Aires,
- GURMÉNDEZ, CARLOS, 1991, *Estudios sobre el amor*, Ed. Anthropos, Colombia. Pp. 222
- , 1986, *Tratado de las pasiones*, FCE, México, pp. 280
- HERRERA, DANIEL, 1980, *Los orígenes de la fenomenología*, Univ. de Colombia.
- HUSSERL, EDMUND, 1988, *Las conferencias de París*, IIF/UNAM, México, pp 103
- , 1992, *Invitación a la fenomenología*, Nova Grafik, Barcelona, pp.142

- INGENIEROS, JOSÉ, 1940, *Tratado sobre el amor*, Talleres gráficos Argentinos,
- IBN HAZM DE CÓRDOBA, 1997, *El collar de la paloma*, Alianza ed. México
- KELLY, EUGENE, 1977, *Max Scheler*, Twayne Pub., G.K. Hall & Co. Boston.
- LUHMAN, N. 1985, *El amor como pasión*, Ed. Península, Barcelona.
- MARÍAS, JULIÁN, 1994, *Mapa del mundo personal*, Alianza ed. España, pp. 206
- MARLEAU-PONTY. M, *La fenomenología de la percepción*, ed Península, Barcelona.
- NIGREN, ANDERS, 1969, *Eros y Agape*, Barcelona, Sagitario.
- ORTEGA Y GASSET. J., 1973, *Estudios sobre el amor*, Revista de occidente, Madrid.
- REYES, ROMÁN, 1989, *Sobre el amor y el olvido*, Ed. Montesinos, España, pp. 222
- ROUGEMONT, DENIS, 1978, *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona, pp.438
- SEGUIN, C. 1980, *Amor, Sexo y matrimonio*, ed. Monte Avila, Venezuela.
- SINGER, IRVING, 1992, *La naturaleza del amor*, S. XXI, México.
- SCHOPENHAUER, A. *Del amor, las mujeres y la muerte, 1788-1860*, Valencia.
- SUANCES, MARCOS, 1986, *Scheller*, Ed. Gerder, Bib. Filosófica.
- XIRAU, JOAQUÍN., 1940, *Amor y mundo*, FCE, México
- , 1941, *La filosofía de Husserl*, Ed. Losada, Buenos Aires.