

DIETRICH VON HILDEBRAND: LA ESENCIA DEL AMOR *

CARLOS SOLER

SUMARIO

I • RESUMEN DEL CONTENIDO. II • VALORACIÓN CRÍTICA.

Todo estudio sobre el amor tiene interés para un canonista, puesto que el amor ocupa un lugar central en la fundamentación antropológica del matrimonio y de la familia; y la dimensión jurídica del matrimonio, el derecho matrimonial y familiar, es una rama importante del ordenamiento canónico, importante tanto desde el punto de vista teórico como práctico. Así pues, todo canonista dará una alegre bienvenida a un estudio sólido sobre el amor.

Por otra parte, Hildebrand es ya un clásico. Se le lee siempre con interés y nunca sin provecho. Por todo esto, la primera traducción castellana de *Das Wesen der Liebe* es un acontecimiento editorial que merece la atención del canonista.

Unas palabras sobre el autor. Hildebrand publica *Das Wesen der Liebe* en 1971, por tanto con más de 80 años. Nacido en 1889, se formó con Husserl y Scheler entre otros; de ahí el tono fenomenológico de toda su obra. Con 25 años se convierte al catolicismo. Desde 1918 enseña en la Universidad de Munich. En marzo de 1933, el día siguiente del incendio del Reichstag, abandona Alemania y se establece en Viena, donde

* DIETRICH VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*. Traducción de Juan Cruz Cruz y José Luis del Barco. Introducción de Juan Cruz Cruz. Colección «Clásicos de matrimonio y familia» del Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona 1998, 430 páginas.

fundó una revista antinazi (*Der Christliche Staendestaat*). Caída la ciudad en poder de los nazis, escapa sucesivamente a Suiza, Francia y, finalmente, Estados Unidos, donde enseña en la Universidad de Fordham (Nueva York) hasta su jubilación. Entre su numerosa bibliografía es muy conocida *Nuestra transformación en Cristo* (original de 1940); destacan también su *Metafísica de la Comunidad* (original de 1930) y *¿Qué es filosofía?* (original de 1930, con retoques en 1960). Señalemos aquí sobre todo la *Ética cristiana* (original de 1953), que es fundamental para comprender el pensamiento y la terminología de Von Hildebrand.

I. RESUMEN DEL CONTENIDO

1. El libro se abre con unos prolegómenos sobre distintos errores metodológicos y conceptuales que falsearían el estudio sobre el amor. El primero sería no partir del acto personal del amor, de nuestra experiencia del amor tal como nos es dado, sino de presuntas categorías metafísicas «más amplias», que en realidad serían abstracciones o reducciones cosmológicas. Para estudiar el amor debemos partir directamente de la experiencia que de él tenemos, del acto personal del amor. Se pone así de manifiesto ya desde el principio la orientación fenomenológica que tiene este estudio, como, por lo demás, toda la obra de Hildebrand.

Otro error —muy frecuente tras la generalización de las filosofías de la sospecha— sería el de no tomar el amor tal como se nos aparece, sino negar que lo que se nos aparece —en este caso el amor— sea real; y elaborar entonces una teoría, una «explicación plausible» de por qué nos aparece eso (un ejemplo: se niega la libertad y se dice que la experiencia que tenemos de la libertad es un engaño producido por la cuasi infinita complejidad de los fenómenos determinantes de la acción «libre» que ocurren en nuestro interior). El paradigma aquí sería la posición de Freud, según la cual eso que llamamos amor no es más que el impulso sexual sublimado. Estamos ante las «teorías desenmascaradoras», que tienen ésta fórmula arquetípica: «eso que a ti te parece real (la libertad, la voluntad, el amor, la bondad o la maldad, una exigencia ética...), no lo es, no es real, es una apariencia producida por tal causa»; al enunciar la causa desenmascaro pretendidamente la apariencia y queda la verdadera realidad desnuda.

Un tercer error sería colocar el amor propio como paradigma y origen de todo amor: todo amor sería reducible a y explicable como amor propio, entendido como la natural solidaridad de uno consigo mismo. Estos segundo y tercer errores serían según von Hildebrand fruto de negarse a admitir el carácter misterioso del amor —y la consecuente actitud de admiración por nuestra parte—, para pasar a elaborar «explicaciones plausibles».

Una última advertencia del autor. Cuando decimos que para estudiar el amor debemos partir del acto de amar tal como se nos da, de nuestra experiencia del amor, no debemos entenderlo en el sentido de que hayamos de partir exclusivamente del acto con el que yo amo, de mi vivencia activa del amor. También es revelador el amor de los otros, el amor ajeno; en primer lugar si es un amor que se dirige a mí (vivencia pasiva del amor, la experiencia de ser amado), pero también el amor entre terceros, tal como se expresa en la realidad (la mirada, la actitud, la expresión y las palabras de dos amantes, de dos amigos, de madre e hijo...) y en el arte (literatura, cine etc.).

2. En el capítulo primero sienta el autor su tesis básica: el amor es una respuesta al valor. Esta tesis tiene una segunda parte: en cuanto respuesta al valor, el amor no es un apetito.

La pregunta es ¿qué se entiende por valor y por respuesta al mismo? No es fácil resumir el concepto de valor en von Hildebrand, pero es imprescindible intentarlo, porque es un concepto central en su filosofía, especialmente en su filosofía del amor y en toda su ética. En una primera aproximación, el valor o lo valioso se contraponen a lo neutro o indiferente. Lo valioso es lo importante. Lo central y distintivo en Hildebrand es que el valor no es sólo un bien «para mí», sino que el valor es importante en sí mismo. Por lo tanto no se lo desea porque sea un medio para satisfacerme, sino en razón de su propia carga valiosa. El valor es una nobleza, una belleza, una excelencia, «un resplandor de la gloria infinita del Dios vivo» que está en las cosas, y la actitud de respuesta es algo parecido al respeto.

El amor no es un apetito: en el apetito, el objeto apetecido sólo es relevante en virtud de mi apetito: el agua me es indiferente si no tengo sed, es importante cuando tengo sed: la relevancia, la importancia, la pongo yo. En el amor, como en toda respuesta al valor, la relevancia del objeto está en él mismo, es importante en sí mismo.

El amor es una respuesta dirigida a la persona. La belleza integral, la excelencia de una persona suscita en mí una actitud que llamamos amor. En el amor el tema no es el valor, es la persona amada; no amo al valor, amo a la persona, pero este amor lo suscitan en mí los valores de esa persona individual, o mejor dicho, «aquel valor que otorga un esplendor al hombre como totalidad» (p. 52), la «belleza integral» de esta persona concreta. Hay amor cuando se ama a la persona como persona, no cuando «amo» determinadas cualidades o incluso valores que me resultan útiles o complacientes.

Hildebrand se plantea diversas objeciones a su tesis, y las va resolviendo una a una, en una reflexión llena de sutiles distinciones y lúcidas clarificaciones. Estamos ante un pensador lleno de múltiples e interesantes *videtur quod*, y que para todos ellos tiene un *sed contra* adecuado. No es de los que formula preguntas sin esperar respuesta: se plantea los problemas y los responde.

Ahora bien, ¿en qué se distingue el amor de otras respuestas al valor, como el respeto, el entusiasmo, la veneración, el asombro, la admiración?, ¿cuáles son las características que distinguen esta respuesta al valor que es el amor? De esto se ocupa el capítulo II. El amor es una respuesta *afectiva* al valor, no *volitiva*. Esto hay que subrayarlo, porque empapa toda la obra; el amor no está en poder de la voluntad como el realizar una acción o no realizarla; se mueve en el terreno de los afectos y —si bien tiene una cierta libertad— no es libre como lo es la voluntad. No obstante, ese movimiento afectivo, una vez que existe requiere la sanción, la aprobación de la voluntad libre, para cumplirse. El amor es afectivo también en el sentido de contrapuesto a apreciativo: no se trata de un juicio de valor al que se sigue una respuesta «objetiva», más o menos «fría» (como en el caso del respeto), sino de una respuesta en la que se implica máximamente el corazón, la subjetividad, la afectividad toda del amante (más aún que en otras respuestas afectivas al valor, como la admiración, la veneración o el entusiasmo). Otra característica importante es que el amor es una actitud siempre viva, *siempre actual*. El respeto, por ejemplo, sólo se actualiza cuando pienso en la persona respetada o me encuentro con ella; el amor no, el amor está siempre presente, y —otra nueva característica— *irradia sobre todo*, impregna todo el vivir del amante; esto ocurre sobre todo en el amor sponsal (a esta nota

la llama el autor «sobreactualidad»). El amor encuentra agrado y placer en el amado, pero este placer no es el tema en el amor; *el tema es la persona amada* (es decir, lo que yo amo, si se trata de verdadero amor, no es mi agrado y placer, sino la persona amada), con la que se establece una profunda solidaridad. Y aquí se apunta otra característica del amor: la tendencia a establecer algún tipo de unión, la intención unitiva (*intentio unionis*). La solidaridad con el amado se expresa también en la benevolencia (*intentio benevolentiae*), que es «el deseo de hacer feliz al otro (...), el interés real en su felicidad, en su bienestar» (p. 86). El amor establece una donación, una entrega, el amor siempre dice, de un modo u otro, «yo soy tuyo»; y esta entrega debe ser sancionada por la voluntad, de modo que se adquiere una responsabilidad en relación con la otra persona, un *compromiso*. Para un canonista es interesante hacer notar que, según el autor, esta entrega y esta sanción de la voluntad aparece «de modo admirable en el “consensus”, el cual es pensado en sí mismo como la coronación del amor esponsalicio mutuo» (p. 92). Por último, el amor busca ser correspondido (más adelante se verá que este deseo de correspondencia coincide con la *intentio unionis*).

Así pues, afectividad, sobreactualidad, *intentio unionis*, *intentio benevolentiae*, entrega, compromiso sancionado por la voluntad, y deseo de correspondencia serían las principales características del amor.

3. Los capítulos III y siguientes analizan la entrega que se da en el amor, el don que hace el amante. Hildebrand llama a esto «trascendencia del amor». A este propósito es necesario un inciso. El concepto, importantísimo, de trascendencia se explica en el capítulo noveno. Simplificando mucho, la trascendencia es la capacidad de «salir de sí», de no preocuparse exclusivamente por las cosas que me afectan a mí, sino de mirar al otro en cuanto otro y al puro valor moral. El hombre que sabe trascenderse auténticamente no se pierde, no se aniquila, sino que por el contrario, recobra —precisamente gracias a esa entrega— su vida individual de un modo más pleno. Esta idea se comprende en la palabras del Señor: «el que se guarde su vida la perderá, pero el que entregue su vida por mí la encontrará».

El amor —como toda respuesta al valor— no es pasivo, no se reduce a ser una respuesta suscitada por el valor del amado, sino que va más allá, se «excede». En este «más» de la respuesta se realiza a su vez un

nuevo valor, un valor moral: es bueno responder a lo valioso, la persona florece como persona, y precisamente como *ésta* persona. En el caso del amor, este «más» es un don: el amor regala, dona, entrega y —en el amor sponsal— se entrega. El amor siempre va más allá. La aportación del amante es única, la persona se compromete como tal persona individual, responde con su modo singularísimo.

No hay límites en este «más». Podemos decir que alguien se entusiasma demasiado por algo que no merece entusiasmo alguno, o que venera en exceso a quien no merece veneración. Pero nunca podremos decir que alguien ama demasiado a otro, o que ama a quien no merece amor. Mientras un entusiasmo o una veneración excesivos son un contravalor, no ocurre lo mismo en el caso del amor.

Decíamos antes que en el amor la persona se implica más que en cualquier otra respuesta al valor (como el respeto, que es máximamente apreciativo). Pero esta subjetividad del amor no tiene nada de arbitrariedad o de veleidad. El amante se entrega, se compromete, entra en el espacio de lo importante y lo serio. La respuesta del amor está motivada por el valor, por la «belleza integral» de la persona, pero se dirige a la persona, no al valor; y se dirige a la persona de un modo tal que, aunque «objetivamente» se pueda afirmar que otra tiene más valores, mayor belleza integral, es ella la única amada, particularmente en el amor sponsal: el amor «entroniza» al amado.

Una característica sobresaliente del amor es la que el autor llama «el crédito del amor»: el amor cree lo mejor del amado, interpreta en positivo lo que no es inequívocamente malo, es más, se fía del amado, cree al amado. No obstante, el amor es realista y conoce los defectos del amado. En esto se distingue de la ilusión delirante, del que idealiza, de quien más que querer a la persona quiere su gozo de encontrar alguien maravilloso; así como del falso amor de quien no ve en el otro —especialmente en el hijo— más que la prolongación de su ego y, por orgullo, no admite en él defecto alguno. Al mismo tiempo, el amor «comprende» esos defectos y no desespera de que el amante los superará.

Por afectivo, el amor descubre la belleza del amado como deleitable, arrebatadora, gozosa. Este es un rasgo muy característico: de por sí el amor se goza en el amado. Hasta tal punto que se le abre un mundo

nuevo de bien, despierta a una visión profunda de la belleza de todas las cosas (pp. 104, 117).

4. En el comienzo del capítulo IV se enumeran los distintos aspectos de ese «más» que puede tener la respuesta a un valor. El autor establece cinco: la peculiar entrega que se da sólo a los valores éticos, a los bienes morales; la especial participación del corazón en la respuesta; la tercera es aquella que se da cuando el valor, o el bien valioso, nos hace profundamente felices; sigue el caso en que el bien se convierte en bien objetivo para mí; por fin, la intención unitiva. Cada una de estas cinco posibles dimensiones del más, o «trascendencia» de la respuesta, se analizan a continuación.

En primer lugar, la singular trascendencia de la respuesta al valor moral. Aquí entramos en el terreno propiamente ético. El valor moral supone propiamente una obligación —o al menos una invitación— ética, que interpela a la voluntad. Sólo en el caso del valor moral es el contravalor —la falta de respuesta— un mal; sólo él ofende a Dios. En la respuesta libre de la voluntad al valor moral hay una entrega, una subordinación y una obediencia a Dios y al bien, una glorificación directa de Dios. Esto no existe en la respuesta a otros valores.

Von Hildebrand hace un interesante excursus sobre una aparente paradoja. Por un lado, la virtud no sólo me inclina fácticamente al bien, sino que hace incluso más buena la respuesta al valor moral. Porque en esa facilidad para el bien se manifiesta una identificación del corazón con el valor moral, una victoria pues sobre la soberbia y la avaricia, que son los obstáculos radicales para el bien. Con esto se supera el error kantiano de considerar negativamente en todo caso el actuar siguiendo una inclinación, una espontaneidad; y se supera también el error —que el autor atribuye a Aristóteles, a mi entender erróneamente, porque Hildebrand malinterpreta el famoso ejemplo del arpista— de considerar la virtud como una simple rutina fruto de la costumbre. En resumen: la facilidad de la virtud hace mejor el acto bueno. Pero resulta que hay una dificultad que hace más bueno y meritorio el acto de respuesta al valor moral. En efecto, esto ocurre cuando la dificultad no procede de una avaricia o soberbia no vencidas, de la falta de virtud, sino de otros factores, como el temperamento heredado, o factores externos. Cuando la respuesta al valor moral tiene que superar estos obstáculos manifiesta una

intensidad de entrega incondicional al bien y, en última instancia, a Dios. Aquí es cuando tiene lugar el «sacrificio», entendido como «renunciar voluntariamente a un bien legítimo o arrostrar libremente un mal» (p. 129). Si el sacrificio se hace con alegría, entonces se unen la virtud y la entrega incondicional.

La segunda dimensión es la participación del corazón. Ésta se da en la medida en que el hombre no sólo quiere el bien con su voluntad libre, sino que además lo ama y se alegra con él: es lo propio del hombre virtuoso. Entre lo que no depende en absoluto de la voluntad —lo que es fruto de la causalidad física o psíquica— y lo que depende plenamente de la voluntad —las acciones libres concretas—, está lo que ocurre en el corazón, en la esfera afectiva. Esta última, si bien no depende de la voluntad como la acción concreta, depende indirectamente de la libertad (aquí se podría evocar la distinción aristotélica entre gobierno despótico y gobierno político). Pues bien, todo esto interesa porque el amor es la respuesta afectiva al valor por antonomasia. «Se trata de un regalo, un sentirse invadido» (p. 136).

La tercera dimensión del más de la respuesta al valor se da cuando el bien valioso y nuestra respuesta a su valor nos hacen profundamente felices. En este tema de la relación entre valor y felicidad logra von Hildebrand una postura equilibrada que supera los defectos de Kant y el eudemonismo radical que el autor atribuye a Santo Tomás y Aristóteles.

Para Kant la felicidad impurifica la acción moral, pues supone un egoísmo. El amor deja de ser desinteresado cuando la felicidad juega algún papel en él. Al respecto hay que decir que Kant mete en el mismo saco la búsqueda del placer y la felicidad profunda del amor. Tomás, por su parte, fundamenta la ética en la búsqueda de la felicidad, y concluye que Dios es la máxima felicidad del hombre. La posición tomista es vulnerable a la crítica de que, en el fondo, Dios sería una función del hombre.

Nuestro autor comienza por distinguir entre una felicidad egocéntrica (búsqueda temática y primaria de *mi* satisfacción subjetiva) y la «verdadera» felicidad. En esta última, lo primario es la respuesta al valor, pero el efecto redundante de esa respuesta —es decir, la felicidad—, también es querido —también es «temático»— si bien es *secundario*: lo primario es la respuesta al valor. Sólo cuando la felicidad es buscada prima-

riamente impurifica la respuesta al valor —y por otra parte, no se obtiene la auténtica felicidad—. Esto es precisamente lo que se critica del eudemonismo radical: que hace no sólo temática, sino también *primaria* la búsqueda de la felicidad, por lo que el otro —y en último término Dios— es en última instancia una función de mi persona, es un medio, no un fin en sí mismo. La conclusión es que la felicidad constituye efectivamente un más en la respuesta del amor: si soy feliz amando hago más justicia al amado que si amo permaneciendo inmutable.

En conclusión, si gozo en el amado, si disfruto con el amado, mi respuesta, mi amor, es mayor. Siempre y cuando este «gozar» y este «disfrutar» no se entiendan en el sentido de «usar» al amado como un medio. El gozo es un «más» de entrega.

5. La intención unitiva, el deseo de unirse con el amado, es el punto álgido de ese «más» de respuesta propio del amor. El deseo de unión no debe entenderse en función de la propia perfección del amante, como en el Banquete de Platón. Es otra cosa. El amante desea ser correspondido. No es sólo bondadoso y benevolente con el amado, de un modo tal que no dé importancia a su respuesta. No dice: «te amo pero no deseo que me ames», «no me importa tu amor por mí», sino que dice más bien: «eres importante para mí, tu amor vale mucho para mí», «pongo mi felicidad en ti, en que me ames». Es hacerle al amado el regalo de poner en él nuestra felicidad. Es el mayor regalo que le podemos hacer. Por eso, la intención unitiva no hay que entenderla en clave de apetito, o en clave egoísta, sino en clave de entrega. Todo esto se ve claro al contraponer las diversas categorías de amor natural (esponsal, paternal, filial, amistad), con el amor al prójimo. En este último yo no deseo la correspondencia del amado, sólo deseo hacerle el bien. Pero esto se debe a la singularidad de esta categoría de amor; en todos los demás amores, si yo fuera indiferente a la respuesta del amado estaríamos ante una arrogancia insultante: «te amo, pero me da igual lo que tú sientas por mí» no es la palabra del amor. Lo mismo pasa con el amor a Dios. Poner mi felicidad en Dios no es egoísmo, es entregarme a Él. Porque el paradigma de la felicidad no es un puro estado subjetivo del alma, una felicidad referida sólo y totalmente a sí misma, separada del bien que nos la dona. El paradigma de la felicidad es una apertura agradecida al bien que se nos autoentrega, y aquí no hay egoísmo.

Un peligro es confundir con esta sana intención unitiva un mal-sano deseo de posesión que ensucia el amor. La persona no puede ser poseída. Sólo se la puede «recibir» agradecidamente en la medida en que ella se entrega. Si pretendemos poseerla la reducimos a la condición de cosa, de medio para mis fines. Este peligro hay que tenerlo siempre presente en la práctica.

La intención unitiva consiste en que la persona amada se constituye en un *bien objetivo para mí*, gozo en ella, me hace feliz. En virtud de esta intención unitiva, el bien y el gozo de la persona amada son mi bien y mi gozo. En esto hay lo que Hildebrand llama un «sobrevalor». El amor es así respuesta a un sobrevalor.

6. Más aún que la intención unitiva, la intención benevolente es el distintivo específico del amor. En virtud de ella, todo lo que constituye un bien (o un mal) objetivo para el amado, me afecta, me conmueve de un modo distinto a como, en virtud de la intención unitiva, me hace feliz la felicidad del amado. En la intención benevolente lo que prima es el punto de vista del otro, del amado, el «por el amado». En la intención unitiva lo que prima es «mi» bien: la persona amada es bien objetivo para el amante, y de un modo tanto más grande cuanto mayor es el amor; en ella el punto de vista es el «por mí», el bien «para mí». En la intención benevolente prima el «para el amado», el «en virtud del amado». Von Hildebrand pone un ejemplo muy eficaz para ver la coexistencia y la distinción de una y otra: si amo verdaderamente a una persona, si soy un verdadero amante, la muerte o la grave enfermedad de la persona amada me duelen «por ella», en virtud de la intención benevolente, y también «por mí», por la grave pérdida que significa para mí, en virtud de la intención unitiva. Si falta una u otra, si falta uno u otro dolor, no soy un verdadero amante.

Así pues, la intención benevolente es un gozar y sufrir «por el amado», una participación en lo que supone un bien o un mal para él.

Llegados a este punto hemos de mencionar los tipos o categorías de amor según von Hildebrand, aunque no trata temáticamente de ellos. Hay cuatro categorías de amor natural: paternal, filial, de amistad y sponsal. Hay, por otro lado, dos amores peculiarísimos que podríamos llamar sobrenaturales: el amor a Dios y el amor al prójimo, la *caritas*. Es

muy ilustrativo hacer ver que en éste último, en el amor al prójimo, existe la *intentio benevolentiae* pero no la *intentio unionis*. En efecto, yo puedo sufrir «por» el prójimo, ponerme en su punto de vista, alegrarme y dolerme por lo que supone un bien o un mal objetivo para él; y todo esto me llevará a actuar en su favor. Pero el prójimo, como tal, no se constituye en un bien objetivo para mí, su felicidad no me hace directamente feliz, no gozo con él o en él. Su muerte o enfermedad no suponen una pérdida grave «para mí». En la medida en que se da alguno de estos últimos elementos, está surgiendo un amor personal de amistad. Todo esto es una cierta «carencia» categorial, una carencia de la categoría «amor al prójimo», no una perfección de esa categoría, si bien en el caso concreto añade o puede añadir una dosis de heroísmo.

Esta *intentio benevolentiae*, el que todos los bienes o males objetivos para el amado me afectan «por causa suya», «por razón de él», y se convierten así en bienes y males para mí, es otro elemento que hace del amor una «respuesta al sobrevalor» de un modo nuevo, distinto al que procede de la *intentio unionis*.

Hasta aquí el análisis de las cinco dimensiones de la trascendencia, o del «más» de respuesta al valor, y de su relación con la concreta respuesta al valor a la que llamamos amor.

7. En el capítulo VIII von Hildebrand ofrece unas precisiones que resultan interesantes para una conciliación entre las tesis «personalistas» y «juridistas» sobre el matrimonio. En él analiza las diferentes formas de pertenencia, o más exactamente las diferentes formas en que uno vivencia algo o a alguien como «mío»: mi cuerpo, mi propiedad, mi familia, mi padre (o hijo), mi socio, mi patria, mi amado, mi marido (o mujer). Éstas serían las distintas formas filosóficamente relevantes de decir «mi», por supuesto con un significado análogo.

Para nuestro fin nos interesan las categorías «mi socio», «mi amado» y «mi marido (o mujer)».

La primera (mi socio) se da cuando existe una «unidad formal» que procede de un «acto social»: aquí lo que hay es una unidad jurídica que procede de un acto jurídico. Entre los socios o compañeros no hay, en cuanto tales, una unidad de amor, sino una unidad jurídico-formal. En ella lo esencial es el respeto de los derechos relativos de los compañeros.

Este tipo de unidad la llama el autor «unidad formal», para distinguirla de la «unidad material» que se da entre los que se aman.

Vayamos con «mi amado». Como hemos visto ya, cuando uno ama a otra persona es en primer lugar porque se le hace particularmente patente su valor, su preciosidad. En segundo lugar, porque se ve a esa persona como un bien objetivo para mí, como alguien que me hace feliz. Por eso se desea la unión, y esta unión viene dada por la correspondencia del ser amado. Se dice a la otra persona: «soy tuyo»; y se espera de ella que, a su vez, nos diga lo mismo. Entonces es mi amado («es mi amado para mí y yo soy para mi amado»), entonces se realiza la unión gozosa. A esta unión que causa el amor la llama el autor «unión material». Todo esto —preciosidad captada, tendencia a la unión, correspondencia— se da máximamente en el amor esponsal entre varón y mujer. El amor esponsal tiende a constituir la máxima unión entre personas. (Una advertencia: el autor no trata temáticamente las propiedades de cada una de las diversas categorías del amor —salvo en el último capítulo, incidentalmente y a propósito del *ordo amoris*—; por esta razón, no explicita temáticamente que es propio del amor esponsal el ser un amor entre varón y mujer en cuanto varón y mujer; pero es evidente que lo da por sentado y lo tiene presente).

Ahora «mi marido (o mujer)». En el caso del amor esponsal, esta «unión material» tiende a constituirse en «unión formal», en matrimonio, mediante el «consensus». Debemos decir que esta unión formal está llamada a ser una realización en plenitud de la unión material. Pero es distinta de ella, e incluso puede darse sin ella, sin amor esponsal mutuo, como ocurre en los «matrimonios de conveniencia» (se entiende aquí por tales no los matrimonios simulados —que son evidentemente nulos—, sino los matrimonios en cuyo origen el motivo principal no es el amor afectivo, sino otras razones, como el interés; también se suelen llamar «matrimonios de interés»). Normalmente y de por sí, el consensus deriva de «la mirada entrecruzada del amor»; pero no necesariamente; y el vínculo, la unión formal, el matrimonio, surge en un caso y en otro. Y, desde el punto de vista de la unión formal, lo propio es el respeto de los derechos relativos.

Hasta aquí von Hildebrand. Aplicando su pensamiento podemos concluir algo interesante. Advirtamos que lo que sigue es válido sola-

mente si tomamos la palabra «amor» en el sentido de Von Hildebrand, es decir, como algo que radica en la afectividad, no en la voluntad. Más adelante habremos de explicar que no estamos de acuerdo con su concepto general del amor, por lo que los párrafos que siguen deberán ser matizados. Veamos de momento lo que se sigue del pensamiento del autor.

Cuando utilizamos un lenguaje personalista y decimos, con el Vaticano II, que el matrimonio es «una comunidad de vida y amor», estamos haciendo hincapié en el amor esponsal, que constituye una unidad personal (comunidad, unión *material*) llamada a alcanzar su plenitud *formal* en el matrimonio. Cuando, con un lenguaje jurídico, decimos que el matrimonio es un vínculo jurídico nacido del consensus, estamos haciendo hincapié en el «acto social» (entendido en sentido hildebrandiano, como la mutua voluntad de contraer un compromiso, el «consensus») y en la «unión formal» (también en sentido hildebrandiano: el vínculo matrimonial); uno y otra —acto social y unión formal—, si bien están llamados a ser coronación del amor esponsal y de la «unidad material» de los enamorados, son de por sí distintos de estos dos últimos y pueden, incluso, darse sin ellos. En este caso, no obstante, hay una cierta desnaturalización del matrimonio, por cuanto el consensus está llamado a surgir del amor esponsal, y la unión formal está llamada a ser la coronación de la unión material.

Hay vínculos meramente sociales —meramente jurídicos—, como los vínculos que surgen de un contrato civil; y vínculos que, además, son personales. El autor pone como ejemplo de vínculo personal el antiguo vasallaje, lo cual sería discutible; un ejemplo mucho más claro es la paternidad. Los vínculos personales afectan metafísicamente a la persona: ésta pasa a ser lo que antes no era. El vínculo matrimonial es de este tipo: no produce sólo unos derechos y obligaciones, sino una unión personal, de la que derivan determinados derechos y obligaciones (señalemos que el contenido y fin de esta unión personal no vienen determinados por la voluntad de los cónyuges, sino por la naturaleza de la dimensión sexual de la persona: el contenido es el ser cónyuges, y los fines son el bien de los cónyuges diversos sexualmente y la potencial generación como fruto de esa unidad). Aunque es un caso muy distinto, otro ejemplo de vínculo personal creado mediante un «acto social» es la

adopción: de ella surge una relación personal de paternidad y filiación que no es reducible a los derechos y obligaciones que lleva consigo. En el matrimonio, más que en cualquier otro vínculo personal, uno se hace «dependiente». No en el sentido de «influenciable», sino en el sentido de que «lo que te pasa a ti me pasa a mí». Somos con-sortes: nuestras suertes van juntas («si tú te tiras yo me tiro» sería una declaración de amor).

8. El capítulo sobre la caridad es quizás uno de los más hermosos y de los más difíciles. La caridad es el amor sobrenatural —específicamente cristiano— a Dios y al prójimo; se contrapone pues a los amores «naturales». La caridad es esencialmente amor a Dios, amor a Cristo, amor que responde a la gloria y a la santidad infinitas del Amado, amor que responde al amor primero e infinito de Dios. Y, por este amor a Dios, nace el amor al prójimo, en cuanto se ve a éste como *imago Dei*, como alguien por quien Cristo ha entregado toda su sangre. De modo que el amor sobrenatural al prójimo se constituye dentro del amor a Dios: es la belleza incondicionada de ser *imago Dei*, el valor de la sangre de Cristo de que es portador todo hombre, lo que suscita el amor al prójimo. En esto se distingue de un «amor natural al prójimo», como el de quien es bondadoso con la gente por ser de buen natural, de buen corazón, o por una actitud moral voluntariamente querida. Por esto mismo, el amor al prójimo subsiste aun cuando éste sea un enemigo, o alguien que nos repugna moralmente por razones objetivas, sea un padre Karamazov, un Ricardo III o un Hitler. El amor de quien tiene buen corazón o de quien ama a todos por voluntad retrocede ante estos monstruos; el amor cristiano al prójimo no: condena el pecado pero abraza compasivamente al pecador, esperando que pueda convertirse.

La caridad, este amor enraizado en Cristo, puede y debe irrigar, emparar, todos los amores naturales. Es decir, el amor de amistad, o paterno, o sponsal están elevados en el cristiano por la caridad. Esta elevación debe respetar la propia naturaleza de cada amor, el logos de cada amor natural, so pena de traicionar al amor categorial natural y a la propia caridad. Del mismo modo que la gracia no contradice la naturaleza, sino que la sana y la eleva, la caridad conserva todo lo bueno que tienen los amores naturales, los sana y los eleva, los matiza con un soplo fresco y nuevo que es el mismo aliento de Cristo. La función sanante se pone de

manifiesto con un doble ejemplo: sana la intención benevolente, que de por sí puede desviarse y llevarnos a hacer algo malo por bien del amado (por ejemplo, una injusticia que daña a terceras personas en beneficio de mi amado: a veces las madres hacen esto por sus hijos); de otra parte, la *caritas* hace buena a la persona amante en cuanto tal; en consecuencia, mientras uno puede amar a alguien con amor natural (esponsal o de amistad, por ejemplo) y odiar simultáneamente a una tercera persona, el amor a Dios y al prójimo excluye de por sí el odio a un tercero.

Si la distinción entre eros y ágape ha de servir para algo, sólo puede ser para distinguir este amor de caridad, en cierto modo infinito, de los amores naturales. En efecto, la intención unitiva —el deseo de ser en algo uno con el amado— y la felicidad del amor no impurifican a éste ni lo hacen en modo alguno egoísta (siempre y cuando lo primero —no lo único— que yo busque sea la persona del amado, no mi propia felicidad, lo que en términos del autor se expresa diciendo que la felicidad es tema, pero tema secundario, del amor). Por lo tanto no sirven para caracterizar a un eros frente a un supuesto ágape que, por no contar con ellas, sería superior al eros. La relativa ausencia de intención unitiva que se da en el amor al prójimo —ausencia relativa, pues hay un deseo último de unión en Cristo Dios— no lo hace más perfecto. En consecuencia, la única diferencia relevante es el carácter divino, cristocéntrico y en cierto modo infinito de la *caritas* frente a cualquier amor natural.

Insiste von Hildebrand haciendo ver que en el amor a Dios la intención unitiva es plena, y la felicidad está plenamente tematizada, si bien es más que nunca secundaria. Por tanto, la suma perfección del amor no puede estar en la ausencia de estos elementos.

9. Los capítulos XII y siguientes tratan de la relación entre las categorías naturales del amor y la moralidad. Se detectan con perspicacia múltiples aspectos de la relación entre amor y moralidad: cómo incide el amor en el mejoramiento moral del amante, ciertos peligros morales que puede llevar consigo ocasionalmente el amor, los motivos moralmente legítimos o ilegítimos por los que se puede aceptar o rechazar un amor, y otros muchos aspectos. Los dos últimos capítulos (XIII y XIV) se ocupan de dos aspectos concretos, como son la obligación moral de fidelidad al amor y la correcta jerarquía de los amores. Como todo el libro, estas páginas resultan apasionantes; son ricas, densas y lúcidas. Son

también hermosas y, por momentos, geniales. Pero, como es lógico —y coherente, por otra parte—, en ellas se ponen de manifiesto las consecuencias de radicar el amor en el terreno de lo afectivo: no hay una relación directa, esencial, entre el amor y el bien moral, no se afirma «amar es, en sí, moralmente bueno», o algo por el estilo. El amor puede ser portador de valores morales muy elevados, pero los amores naturales no proceden de la actitud moral fundamental, ni forman parte de las actitudes típicamente morales, ni son moralmente obligatorios. La tesis directa y neta «amar es bueno; no amar es malo» no existe en von Hildebrand.

II. VALORACIÓN CRÍTICA

1. El autor —y concretamente la obra que comentamos— se inserta en la mejor fenomenología de nuestro siglo. Podemos decir que la fenomenología es el análisis de los contenidos de la experiencia. Por ello, las reflexiones de von Hildebrand nunca son abstractas ni abstrusas, sino que tienen siempre una referencia directa a la realidad tal como se experimenta. De ahí, entre otras cosas, la abundancia de ejemplos muy agudos que hacen tan grata la lectura. El contacto con la fenomenología de calidad siempre deslumbra, como ocurre en este caso, porque nos encontramos ante un profundo y ramificado estudio fenomenológico sobre el amor.

Toda la obra está impregnada en la ética de von Hildebrand y especialmente en su teoría de los valores. Es necesario conocerlas un poco, pues son punto de referencia constante. Para leer *La esencia del amor* hay que entrar en el lenguaje y las categorías de von Hildebrand: su concepto de «valor», de «bien objetivo», «bien subjetivo», «vida individual», «trascendencia», «sobrevalor», etc. No obstante, la obra se lee con cierta autonomía, pues aunque sistemáticamente da por supuestas estas categorías, las explica incidentalmente aquí o allá. Si el lector se enfrenta por primera vez con von Hildebrand es menester mucha atención para detectar estas aclaraciones, y tener siempre presente la obra en su conjunto. En cualquier caso, es muy recomendable la lectura de su *Ética*.

En esta misma línea, es evidente el carácter «escolar» de la obra. Es decir, se trata de una reflexión sobre el amor hecha desde una escuela

muy concreta: la peculiar fenomenología de von Hildebrand. Si no tenemos esto en cuenta malentenderemos su valor y sus límites. Es una interpretación y una explicación del amor hecha desde un peculiar aparato conceptual y metodológico. Si es lícito y fructífero hacerlo así, sería llamarse a engaño el olvidar que existen otras muchas perspectivas desde las que considerar el amor. No puede excluir otras aproximaciones hechas desde posiciones distintas y con distinto pertrecho conceptual y metodológico; es decir, desde fuera de la escuela en que el autor nos introduce.

2. Con el debido respeto, creo que una de las principales limitaciones de la obra se refleja en su título: «La esencia del amor». A lo largo de toda la obra da la impresión de que von Hildebrand pretende decir qué es *en el fondo* el amor; decir definitivamente y de una vez por todas qué es el amor. Pero esto es imposible. ¿Acaso hay sobre la faz de la tierra un hombre que pueda definir el amor?, ¿no se hurta el amor a toda pretensión de aferrarlo conceptual y verbalmente? Si —en las conocidas palabras de Pascal— el hombre supera infinitamente al hombre, si el hombre es un misterio para el hombre, resulta que lo mismo se puede decir del amor. El amor se cuenta entre las más grandes cosas que puede hacer el hombre o que le pueden ocurrir al hombre; por eso es y permanecerá siempre un misterio. Nadie sobre la faz de la tierra podrá decir qué es en el fondo el amor, cuál es su esencia, como nadie podrá decir qué es en el fondo el hombre. El autor hace referencia al carácter misterioso del amor al principio y al final del libro, pero es dudoso que sea totalmente coherente con estas dos declaraciones en el cuerpo de la obra.

La tendencia de los fenomenólogos a preguntarse por las esencias hace traición algunas veces. A lo largo de toda la obra aparece con frecuencia la pretensión de buscar en cada cosa «su esencia»; ¿es este afán esencialista adecuado para abordar el tema del amor? Von Hildebrand pretende diseccionar demasiado nítidamente las cosas. Por ejemplo, distingue nítidamente el plano de lo afectivo —el reino de lo que me pasa— y el plano volitivo —el reino de lo que quiero y hago yo—, para incardinar de lleno el amor en el primer plano. Por supuesto, a renglón seguido añade que la voluntad debe intervenir para ratificar o contradecir ese afecto. Pero entiendo que esto no es suficiente. Los planos de lo afectivo y de lo volitivo se dan de hecho entremezclados en nuestra experiencia, hay una zona gris —de intersección— demasiado ancha; y

el amor se sitúa en todos los planos: en el afectivo, en el volitivo y en la zona intermedia. Por otra parte, el autor se ve obligado a situar la caritas en el terreno de lo volitivo, con lo que introduce una separación excesiva entre los amores que llama naturales y los sobrenaturales. Sobre todo esto nos detendremos enseguida.

3. Lo que más perplejidad produce, en mi opinión, es la radical excardinación del amor respecto de la esfera de la voluntad y su correspondiente incardinación en la esfera de la afectividad, que de por sí no es libre. Es cierto que esto permite explicar algunas cosas: la experiencia de que el amor es muchas veces algo que «me pasa», antes que algo que hago yo; la consecuente experiencia del amor como un regalo —para el amante su mismo amor es un regalo que se le hace—; la imposibilidad de «forzar» voluntariamente el amor. Todo esto queda satisfactoriamente explicado si situamos radicalmente el amor en la esfera, no libre, de la afectividad y decimos que el papel de la voluntad es extrínseco, viene después: ella aprueba, ratifica —sanciona— o desaprueba ese amor. Así hace von Hildebrand. Pero se me hace falsa esa exclusión de la voluntad en la constitución intrínseca del amor. Más bien parece que existe una dimensión afectiva y una dimensión volitiva del amor. Y que esta última tiene en último término la primacía, y en ella está la sustancia. El momento volitivo no es un momento extrínseco, sino un momento intrínseco al amor, e incluso es más propio, más esencial que el momento afectivo.

La debilidad del planteamiento de von Hildebrand se pone de manifiesto al tratar del amor sobrenatural a Dios y al prójimo: debemos admitir que estos amores son primariamente una cuestión de la voluntad (entre otras razones, porque hay un mandamiento: «amarás a Dios» y «amarás al prójimo»), y así lo hace el autor. Pero esto significa una absoluta heterogeneidad entre los «amores naturales» y la «caritas»: estamos tratando de dos cosas que tienen en el fondo una esencia distinta, pues una vive en el reino de lo preespiritual, afectivo, lo no libre, y la otra en el reino de lo espiritual, lo volitivo, lo libre. Estamos hablando de la velocidad y las témporas.

Por otra parte, hay un problema antropológico y moral demoleedor: si el sentido, la plenitud, el fin, la felicidad, la realización del hombre dependen y radican fundamentalmente en el amor, ¿cómo podemos situar a éste en una esfera en sí ajena a la voluntad? Me parece, en suma,

más acertado admitir la complejidad inextricable e inexplicable del amor —y también la misma complejidad de la constitución afectivo-volitiva del hombre— que dar carpetazo situando el amor en el plano afectivo, con lo que se explican algunas cosas, pero se suscitan otras cuantas aporías.

Esta radicación del amor en la esfera de la afectividad tiene su incidencia en la antropología subyacente al matrimonio y al derecho matrimonial. Muchas veces oímos: «se ha acabado el amor», «ya no nos queremos». Expresiones como éstas delatan una concepción afectiva del amor, acorde con la de von Hildebrand. Si esto puede realmente ocurrir, y ocurrir como algo que «nos pasa», un fenómeno no más libre que una gripe o una depresión, entonces no se puede fundamentar sobre el amor algo como el compromiso matrimonial. Sólo se puede hablar de un «compromiso de amor», de una «obligación de amarnos» si el amor es libre, es decir, si en último término reside de algún modo en la voluntad. Por otra parte, si el matrimonio se funda en el amor y puede «ocurrir» que ya no nos queramos, el matrimonio es tremendamente débil. Pero no: el que se casa promete «querer y respetar», promete amor, y sólo se puede prometer lo que está en último término en nuestra voluntad. La cuestión es que eso que promete el que se casa no encaja bien en la obra de Hildebrand.

No obstante, hay que dar una explicación a esa apatía que muchas veces existe entre quienes otrora se amaban con gran afecto. Se trataría de distinguir entre amar y «sentir» el amor. En concreto, al esposo le puede ocurrir lo mismo que al hijo y al padre: pueden vivir su filiación y su paternidad más o menos a gusto, con mayor o menor dificultad. Precisamente parte de la madurez humana consiste en un dominio de sí que ordena las instancias afectivas, integrándolas en el orden del amor-voluntad. Por eso, uno de los compromisos del cónyuge es intentar mantener vivo el plano afectivo y ayudar al otro a mantenerlo. Digo «intentar» porque no siempre está en su mano el conseguirlo efectivamente. De por sí, el momento afectivo y el momento volitivo del amor deben ir juntos; entonces se da la integridad del amor; si ponemos lo esencial en el momento volitivo libre, y la integridad en el momento afectivo, querer pero no sentir el amor es algo posible, si bien es una cierta patología del amor: algo le falta a ese amor.

Ahora podemos y debemos matizar y reformular lo que decíamos en el número 7 del resumen del contenido. Casarse significa aceptar al otro como cónyuge, y esto es ya un acto de amor. En este sentido no hay matrimonio, consentimiento matrimonial, sin amor. La reformulación de lo que concluíamos en el número 7 sería la siguiente: este acto de consentimiento, que es un acto de «amor-voluntad», puede —por hipótesis— no estar motivado por «un amor-afectividad», sino por otras razones —por ejemplo, por intereses varios— y sin embargo sigue siendo un consentimiento válido, y da origen a un matrimonio válido. En términos clásicos que formula espléndidamente Hervada —*Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, 3ª ed, Eunsa, 1987; todo el capítulo primero, pp. 21-69, es extraordinariamente lúcido y aclaratorio sobre el amor, el amor conyugal y el matrimonio— puede haber «amor-dilección» sin «amor espontáneo». Por supuesto que estas hipótesis no son lo ideal, pero pueden darse y de hecho se dan.

4. La obra es una poderosa reflexión acerca del amor, un intento casi hercúleo llevado a cabo con lucidez. Está llena de observaciones precisas y preciosas, siempre en una reflexión hecha al ras de la experiencia. No tiene nada de abstracto ni alejado de la realidad: von Hildebrand mira de frente y con mirada penetrante el mundo del amor, su experiencia y la experiencia de otros sobre el amor, y piensa sobre ella. Hay en todo momento una perspicacia envidiable: una capacidad fabulosa de observar los fenómenos, describirlos y penetrarlos. Esta capacidad permite al autor distinguir con sutileza entre fenómenos semejantes en apariencia pero distintos en su esencia, señalando siempre dónde está el punto diferenciador. Y todo esto no una vez, sino ciento. Se ponen de relieve una singular perspicacia a la hora de observar la realidad, una lucidez y agudeza a la hora de analizarla, y una fuerte capacidad de sistematización a la hora de pensarla globalmente. Por lo demás, nada tiene de ecléctico: el autor sienta sus tesis con nitidez. Quiero aquí destacar la interesante aportación del capítulo VIII que hemos comentado en el número 7 del resumen.

En síntesis, aunque discrepo seriamente de algunas tesis centrales que tienen consecuencias negativas de entidad, me parece una magnífica obra. El lector disfrutará sin duda con muchos de los lúcidos análisis y observaciones. Y se reconocerá en ellos con frecuencia: encontrará explicitada, analizada y explicada su propia experiencia.